

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI GENTILIANI

SAN GINESIO (MC)

Diego Panizza

**Diritto, politica, religione  
nel pensiero di Alberico Gentili**

Saggi e interventi 1969-2014

a cura di Luca Scuccimarra





**m** eum

# Studi gentiliani

Collana diretta da Luca Scuccimarra, Paolo Palchetti e  
Vincenzo Lavenia

9

Comitato scientifico: Andrea Caligiuri (Università di Macerata), Giuseppe Cataldi (Università di Napoli L'Orientale), Freya Baetens (Mansfield College, University of Oxford), Peter Haggemacher (Emeritus HEI-Institut de Hautes Etudes Internationales, Genève), Benedict Kingsbury (Law School, New York University), Martti Koskenniemi (Emeritus, University of Helsinki), Luigi Lacchè (Università di Macerata), Vincenzo Lavenia (Università di Bologna), Filippo Mignini (Università di Macerata), Giovanni Minnucci (Università di Siena), Paolo Palchetti (Faculté de Droit - Sorbonne, Paris), Diego Quaglioni (Università di Trento), Luca Scuccimarra (Sapienza Università di Roma), Boudewijn Sirks (Emeritus Regius Professor of Civil Law, University of Oxford), Alain Wijffels (University of Leiden, KU Leuven, UCLouvain, CNRS).

isbn 978-88-6056-815-1 (print)

isbn 978-88-6056-816-8 (PDF)

DOI: 10.13138/SG\_60568168

Prima edizione: aprile 2025

Copyright: ©2025 Autore/i

L'edizione digitale online è pubblicata in Open Access sul sito web [eum.unimc.it](http://eum.unimc.it) secondo i termini della licenza internazionale Creative Commons Attribuzione - Condividi allo stesso modo 4.0 (CC-BY-SA 4.0).

eum - Edizioni Università di Macerata

Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata

[info.ceum@unimc.it](mailto:info.ceum@unimc.it)

<http://eum.unimc.it>

I volumi della collana “Studi gentiliani” sono sottoposti a *peer review* secondo i criteri di scientificità previsti dal Regolamento delle eum (art. 3) e dal Protocollo UPI (Associazione Coordinamento delle University Press Italiane).

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI GENTILIANI

SAN GINESIO (MC)

Diego Panizza

**Diritto, politica, religione nel  
pensiero di Alberico Gentili**

Saggi e interventi 1969-2014

a cura di Luca Scuccimarra



Luca Scuccimarra

Premessa

Nell'orizzonte degli studi storici contemporanei è difficile trovare percorsi di ricerca e elaborazione riflessiva comparabili a quello che per più di trent'anni ha legato Diego Panizza alla «vicenda umana e intellettuale» di Alberico Gentili<sup>1</sup>. Dal momento del suo primo incontro con il grande giurista ginesino, alla fine degli anni Sessanta del secolo scorso, Panizza ha dedicato infatti gran parte delle sue energie intellettuali ad un lavoro sempre più approfondito di scavo testuale e messa a punto interpretativa delle opere gentiliane che ha contribuito non poco alla progressiva riscoperta del ruolo spettante a questo autore nella complessa genealogia della modernità politica e giuridica. Si tratta, come è noto, di un percorso che ha trovato la sua principale collocazione istituzionale nel *Centro Internazionale di Studi Gentiliani* di San Ginesio, della cui attività Diego Panizza è stato a lungo il principale punto di riferimento scientifico e un'instancabile animatore. Anche grazie alla sapiente programmazione delle *Giornate Gentiliane*, organizzate dal *Centro* con cadenza biennale a partire dal 1983 e giunte quest'anno alla XXI edizione, tale percorso è venuto assumendo però nel corso del tempo un sempre più spiccato profilo internazionale, intersecandosi variamente con le esperienze di ricerca di alcuni dei principali studiosi che nel corso degli ultimi decenni, al di qua e al di là dell'Oceano Atlantico, hanno contribuito attivamente alla rinascita degli studi sul pensiero di Alberico Gentili, sino a fa-

<sup>1</sup> D. Panizza, *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana* (1988), in questo volume, pp. 269 ss.

re di quest'ultimo un vero e proprio autore di rilevanza globale: da Peter Haggemacher a Alain Wijffels, da Benedict Kingsbury a Benjamin Straumann, per citarne soltanto alcuni.

Nato dalla affettuosa sollecitudine di Pepe Ragoni, che del *Centro Internazionale di Studi Gentiliani* è stata per molti anni l'inesauribile motore organizzativo, questo volume si propone di rendere omaggio all'intenso itinerario di ricerca di Diego Panizza, mettendo a disposizione dei lettori italiani un'ampia silloge degli scritti e degli interventi da lui dedicati all'opera di Alberico Gentili in un arco temporale che dal 1969 giunge sino al 2014, anno della sua scomparsa. Operare una selezione non è stato agevole: come sa chiunque abbia una conoscenza minimamente approfondita di questa direttrice della sua produzione scientifica, il corpo a corpo storiografico di Panizza con il giurista ginesino è stato una sorta di *perpetuum mobile*, dei cui risultati egli ha dato conto momento dopo momento attraverso una molteplicità di contributi pubblicistici legati tra loro da un'indistricabile rete di riferimenti incrociati e sviluppi interni. Dovendo scegliere, si è deciso ovviamente di privilegiare i testi dai quali emerge con maggiore evidenza il contributo offerto da Panizza al rinnovamento degli studi in questo ambito, a cominciare dalla monografia *Alberico Gentili, Giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, pubblicata da un piccolo editore padovano nel lontano 1981 e oggi considerata come un passaggio cruciale di quella *Gentili Renaissance* che si sarebbe sviluppata con una certa continuità nel corso dei successivi decenni.

Come emerge dai contributi raccolti nella prima sezione di questo volume, il testo del 1981 ha rappresentato peraltro nell'itinerario scientifico di Diego Panizza il momentaneo (e del tutto provvisorio) punto di arrivo di un processo di progressivo avvicinamento al nucleo portante della produzione gentiliana iniziato almeno una decina di anni prima e portato avanti eminentemente con gli strumenti di lavoro all'epoca disponibili nella cassetta degli attrezzi dello storico del pensiero politico. Non è un caso, da questo punto di vista, che il punto di attacco da lui prescelto per le sue prime esplorazioni dell'universo dottrinario di Gentili coincida proprio con la discussione della possibile influenza esercitata sul metodo giuridico gentiliano dalla teorizzazione di

Machiavelli, in quel momento più che mai al centro degli interessi degli storici del pensiero politico, in Italia e non solo. L'idea stessa di poter applicare ad uno dei padri del moderno diritto delle genti categorie e metodi di analisi tradizionalmente propri della storia delle dottrine politiche testimonia, peraltro, della visione dinamica e libera da obsoleti steccati disciplinari che Panizza ha sempre avuto del suo mestiere di storico. Non è un caso, da questo punto di vista, che nella monografia del 1981 egli abbia scelto di porre al centro dell'indagine la figura a tutto tondo del Gentili «ideologo» dell'Inghilterra elisabettiana, proponendosi dichiaratamente di approfondire l'opera di questo pensatore nella sua «totalità», indagandone la genesi e i vari livelli di significato secondo una prospettiva «più pienamente storica»: «con preciso riferimento cioè al contesto politico, religioso e culturale in cui l'autore si trovò a operare»<sup>2</sup>.

Non si tratta, in verità, dell'unico elemento metodologicamente innovativo presente nell'approccio storiografico di Diego Panizza fin dalla primissima fase del suo itinerario di ricerca. Al contrario, come lui stesso ha avuto modo di sottolineare nel saggio che fa da introduzione a questo volume<sup>3</sup>, il suo rapporto con le fonti gentiliane è stato mediato fin dall'inizio da un'attenta (e personale) rimediazione di alcune delle più interessanti linee di «rivolgimento» metodologico impostesi nel campo degli studi storici a partire dagli anni Sessanta del Novecento, con particolare riferimento a quella influente forma di «contestualismo linguistico» resa celebre dagli scritti dei principali esponenti della cosiddetta *Cambridge School of Intellectual History*: Quentin Skinner, John G.A. Pocock e John Dunn<sup>4</sup>. Al di là di ogni altra considerazione, è a questo gruppo di autori che secondo Panizza va riconosciuto infatti il merito di aver contribuito «a rendere centrale l'imperativo della “comprensione” storica dei testi»,

<sup>2</sup> D. Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, in questo volume, pp. 95 ss.

<sup>3</sup> D. Panizza, *La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del “De iure belli”* (2000), in questo volume, pp. 11 ss.

<sup>4</sup> D. Panizza, *Secolarizzazione e teologia nella giurisprudenza di Alberico Gentili* (2013), in questo volume, pp. 453 ss.

nel rispetto dell'«alterità» dell'interprete e della incolmabile distanza che separa presente e passato. Un assunto, questo, senza il quale «si cade necessariamente nel proiezionismo e quindi in ogni sorta di assurdit  storiografiche»<sup>5</sup>.

È appunto l'intento di restituire al «discorso» gentiliano la sua originaria specificit  storica, ripulendolo dalle molte incrozzazioni prodotte nel corso dei secoli dal conflitto delle interpretazioni, che ha guidato Panizza nel suo confronto a tutto campo con i testi, editi e inediti, del grande giurista cinquecentesco. E al centro della sua indagine si   posta fin dall'inizio l'esigenza di comprendere il concreto ruolo rifondativo giocato dal nascente linguaggio – solo in apparenza settoriale – del moderno *Ius naturae et gentium* nel polarizzato spazio di esperienza prodotto in Europa dalla fine dell'unit  religiosa e dall'avvento di quella concezione secolare della politica che proprio nella urticante riflessione di Machiavelli aveva trovato la sua prima compiuta messa a punto teorica. Un problema, questo, che nella monografia del 1981 – e nei numerosi saggi che ad essa fanno corona – troviamo affrontato nella specifica variante “di contesto” da esso assunta nell'Inghilterra di Gentili, quella cio  originata dal rapporto apertamente competitivo instauratosi tra «giurisprudenza» e «teologia» come cornici regolative della societ  inglese dell'epoca e dalla «rivendicazione alla prima del primato nella funzione di legittimazione dell'ordine politico», ma che nello sviluppo del percorso storiografico di Panizza sarebbe stato ben presto indagato nei suoi pi  generali tratti epocali, a partire dal confronto con le due contrapposte «visioni d'ordine» prodotte in Europa dal confronto con i tumultuosi processi di trasformazione politica e sociale in atto a partire dall'inizio del Cinquecento: da un lato il paradigma «teologico neo-scolastico» messo a punto da Francisco de Vitoria e dagli esponenti della Scuola di Salamanca in risposta ai dilemmi della *Conquista* e dall'altro quello «giuristico-umanistico», nato nel grande laboratorio dell'umanesimo civile europeo e destinato a trovare

<sup>5</sup> Id., *La fortuna di Alberico Gentili*, cit., p. 19.

proprio nella teorizzazione di Gentili una seminale messa a punto categoriale e dottrinarica<sup>6</sup>.

Come emerge con una certa evidenza nei saggi raccolti nella seconda sezione di questo volume, a spingere Panizza verso un sempre più deciso allargamento di prospettiva è stata però anche l'esigenza di confrontarsi con le nuove e più complesse linee di ricerca sulla storia del moderno pensiero internazionalistico emerse a cavallo dei due secoli per effetto dell'alluvionale dibattito sul nuovo ordine politico e giuridico dell'«epoca globale». È anche in forza dell'intenso (e in alcuni casi anche ruvido) confronto intellettuale con le innovative interpretazioni della vicenda storica del moderno *ius gentium* proposte da autori del calibro di Richard Tuck, Anthony Pagden o Martti Koskenniemi che il Gentili di Panizza ha potuto trasformarsi, infatti, dal «giurista ideologo» dell'Inghilterra elisabettiana in uno dei grandi apripista del pensiero della «modernità-mondo», contribuendo ad alimentare quel processo globale di riscoperta dei testi gentiliani sviluppatosi nel corso degli ultimi anni con modalità davvero sorprendenti, come dimostra l'edizione critica del *De armis romanis* pubblicata in inglese da Benedict Kingsbury e Benjamin Straumann<sup>7</sup>.

L'ultima sezione di questo volume è stata pensata, appunto, per dare piena evidenza ai risultati originali e oltremodo stimolanti raggiunti dalla ricerca di Diego Panizza nel periodo di più intensa riflessione sulle grandi questioni fondative portate al centro del dibattito dal cosiddetto *spatial turn* delle scienze umane contemporanee. E le parole-chiave sotto le quali si è ritenuto opportuno collocare gli studi gentiliani di questo periodo sono, non a caso, *cosmopolitismo* ed *impero*: perché, a ben vedere, è proprio in una originalissima commistione di *universalismo morale* e *realismo politico* che nella sua piena maturità di interprete egli ha ritenuto di poter individuare il contributo più rilevante offerto da Gentili al grande laboratorio della modernità politica,

<sup>6</sup> D. Panizza, *Alberico Gentili e la Scuola di Salamanca, un contrasto di paradigma* (2011), in questo volume, pp. 429 ss.

<sup>7</sup> Benedict Kingsbury, Benjamin Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the law of Nations Alberico gentili and the Justice of Empire*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

la autentica, unitaria cifra costruttiva di una riflessione apparentemente scissa tra aspetti diversi e contrastanti del sapere della sua epoca. Di questo aporetico sforzo rifondativo ci parla, a ben vedere, anche la concezione gentiliana del diritto di guerra, nella sua insuperabile tensione tra la dimensione dell'*utile* e quella dell'*honestum*. Ed è proprio in forza della sua irriducibile complessità che a distanza di molti secoli il pensiero giuridico di Gentili continua a sfidare la comprensione degli interpreti, proponendosi, proprio nella sua insuperabile distanza storica, come un prezioso punto di rifrazione degli irrisolti dilemmi del nostro tempo, come dimostra la lettura davvero a tutto campo offer-tane da Diego Panizza nei contributi raccolti in questo volume.

Il CISG ringrazia il dott. Stefano Colavecchia per il prezioso aiuto pre-stato nella revisione dei testi qui pubblicati.

## La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni\*

La celebrazione del 400mo anniversario dalla pubblicazione dell'opus *magnum* di Gentili, il *De iure belli*, fornisce un'occasione appropriata per fare il punto sullo stato degli studi gentiliani. L'occasione è tanto più appropriata in quanto cade nel pieno di una fase di vigorosa ripresa di tali studi, nella quale si riflettono e si intersecano, con effetti di felice sinergia, gli apporti di una pluralità di prospettive di studio che attingono variamente alla storia del diritto internazionale, del diritto romano e della teoria politica. Poiché tali prospettive esprimono le caratteristiche più significative della cultura intellettuale della nostra epoca, si può dire che gli esiti conoscitivi che si sono avuti negli ultimi due decenni rispetto all'opera del Gentili configurano una fase nuova e distinta nella storia della cosiddetta fortuna gentiliana, una fase appunto che si colloca pienamente all'altezza del nostro specifico orizzonte culturale.

Non si intende qui ripercorrere le fasi passate della fortuna di Gentili se non nella misura che serve a meglio illuminare genesi e caratteristiche di quella presente. Come è noto, l'opera gentiliana ha sofferto inizialmente un periodo di oblio sostanziale durato quasi tre secoli, interrotto solo da riferimenti sparsi di tipo prevalentemente storico-erudito. Alcuni di questi furono di segno severamente polemico come quello esemplificato dall'articolo di Pierre Bayle sul *Dictionnaire historique et critique* (1695-97), nel quale si riflettevano antiche insinuazioni di parte puritana circa l'ortodossia protestante di alcuni scritti gentiliani.

\* In *Alberico Gentili nel Quarto Centenario del De iure belli, Atti del Convegno Ottava Giornata Gentiliana. San Ginesio - Macerata, 26-27-28 novembre 1998*, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 266-300.

ni in materia scritturale ed ecclesiastica. Sullo stesso versante si colloca anche un opuscolo anonimo, *Englands Monarch*, pubblicato durante la guerra civile del 1641 e dedicato alla confutazione delle tesi filo-assolutistiche che il Gentili, modificando sue precedenti posizioni di repubblicanesimo moderato, aveva esposto nelle *Regales Disputationes* del 1605. Per converso lo storico realista Anthony Wood nella sua *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis* (1674) lo indicava come uno dei massimi ornamenti di quella Università nonché come un sincero assertore della più pura fede protestante. Quindi, una volta svanita l'ultima eco delle aspre controversie che lo avevano coinvolto in vita, Gentili doveva essere ricordato per lo più come autore del *De iure belli* e in questa veste annoverato semplicemente nella schiera dei predecessori del grande Grozio, assunto come padre indiscusso del diritto internazionale moderno.

Oggettivamente, sia per il suo carattere scientifico-sistematico che per la ricchezza di contenuti, il *De iure Belli* non poteva non rappresentare, allora come oggi, *l'opus magnum* di Gentili, suscettibile in quanto tale non solo di esercitare una influenza diretta, ma anche di trascendere il suo tempo e divenire un classico, ossia un punto di riferimento permanente negli svolgimenti della giurisprudenza e della cultura europea. Ma quella di "classico", per quanto richieda dei presupposti di validità oggettiva, è anche una categoria storicamente relativa, che può restare una mera potenzialità se non avviene un incontro con la mutevolezza della storia, un incontro che le conferisca rilevanza e significato in contesti diversi da quelli originari. Di fatto su questo piano l'opera di Grozio, il *De iure belli ac pacis*, pubblicato solo poco più di due decenni dopo, doveva prevalere su quella di Gentili. In quel breve lasso di tempo era venuta a maturazione una svolta di prima grandezza nella giurisprudenza e nella filosofia politica europea, svolta che si suole identificare con la nascita della scuola "moderna" del diritto naturale. Ora, di questa rivoluzione, che aveva i suoi ingredienti principali nel razionalismo, nell'individualismo e nella teoria dei diritti naturali, e che doveva dominare il campo fino all'epoca del tardo Illuminismo, Grozio fu il vero padre fondatore, ancora prima e più di Hobbes. Non sorprende perciò come in questo scena-

rio l'opera di Gentili, che pure, come attestato dalla più recente ricerca storiografica, era parte integrante e significativa del movimento che avrebbe portato alla rivoluzione groziana, doveva apparire, soprattutto per la sua diversa struttura formale, obsoleta e quindi essere praticamente dimenticata.

Paradossalmente tuttavia, se il rapporto con Grozio in principio ha tolto successo e influenza a Gentili, quello stesso rapporto originario di prossimità e diversità doveva in seguito contribuire a restituirgli rilevanza e "popolarità". Infatti quando, nell'età del positivismo e dello storicismo, la giurisprudenza di Grozio venne a sua volta messa in discussione da nuovi indirizzi quali la scuola storica del diritto e il positivismo giuridico, qualcuno trovò conveniente riscoprire il Gentili e utilizzarlo come contraltare simbolico di Grozio nel quadro del nuovo grande dibattito. Qui ha inizio quella tradizione di studi, interpretazioni e celebrazioni che passando per varie fasi giunge ininterrotta fino a oggi. Una tradizione in cui ricostruzione storica e strumentalizzazione simbolica della storia si intrecciano e si alimentano a vicenda, secondo un processo ermeneutico ineludibile, ma che nel caso di Gentili, soprattutto nei primi tempi della riscoperta e in particolare nella temperie patriottica di un'Italia da poco unificata, ha avuto anche delle manifestazioni di carattere fortemente strumentale, comunque significative e propulsive della sua rinnovata fortuna.

Il primo impulso alla riscoperta di Gentili venne, come è opportuno ricordare e sottolineare, dall'Inghilterra, dalla terra cioè che nel 1580 lo aveva accolto esule per la sua fede protestante e che, fornendogli l'opportunità di integrare ampiamente la sua formazione intellettuale al di là delle basi romanistiche, gli aveva consentito di raggiungere posizioni di grande prestigio, sia come accademico che come ideologo del regime elisabettiano. Fu Thomas Erskine Holland, un professore dell'Università di Oxford, ad attirare l'attenzione su Gentili dedicandogli interamente la sua prolusione inaugurale all'All Souls College il 7 novembre 1874. Lo fece muovendo dalla constatazione che la memoria di Gentili era ingiustamente morta e rivendicando al suo lontano predecessore oxoniense il diritto ad essere riconosciuto tra i padri fondatori del diritto internazionale moderno.

Veniva così lanciata in modo esplicito e argomentato la prima vera sfida al lungo indiscusso primato di Grozio.

Holland giudicava il sistema del *De iure belli* di Gentili superiore a quello di Grozio per certe caratteristiche metodologiche e per certe concezioni che egli, commettendo quello che è oggi riconosciuto come un evidente anacronismo, considerava precorritrici degli sviluppi positivistici che la dottrina aveva assunto nel suo tempo. Essenzialmente Holland si richiamava al metodo seguito dal Gentili nella ricerca dello *jus gentium*, metodo che essendo basato largamente sugli esempi storici e sul consenso delle autorità dottrinali sembrava più vicino al metodo del positivismo giuridico, in contrasto con la costruzione astrattamente razionale e “geometrica” di Grozio. Un altro importante elemento ascritto a merito del giurista marchigiano era la ridefinizione che egli avrebbe compiuto dello *jus belli* in senso rigorosamente giuridico e internazionalistico, purificandolo da ingredienti estranei come il diritto e la disciplina militari e liberandolo dalle commistioni filosofiche e teologiche che caratterizzavano invece il sistema di Grozio. Sotto questo profilo le concezioni di Gentili erano giudicate in linea con il postulato positivistico della autonomia della scienza giuridica, con riferimento specifico a quella del diritto internazionale moderno<sup>1</sup>.

Come è noto, la prolusione di Holland ebbe una eco immediata in Italia dando lo spunto ad un largo movimento di celebrazioni che non coinvolse solo la municipalità di Sanginesio e le università di Perugia e di Macerata, ma ebbe una sanzione politica ufficiale attraverso la formazione di un Comitato nazionale sotto la presidenza del principe Umberto e con la partecipazione del giurista Mancini, allora ministro della Giustizia. Qui la rivalutazione di Gentili, che Holland aveva condotto sul terreno accademico-scientifico, prendeva la forma di un’operazione politico-culturale. Il Gentili valeva per ciò che poteva essere chiamato a simboleggiare nel particolare clima politico dell’Italia post-unitaria: il motivo patriottico e quello anticlericale. Nel manifesto emanato dal Comitato italiano si diceva testualmente

<sup>1</sup> Cfr. Thomas E. Holland, *An Inaugural Lecture on Albericus Gentilis*, in Id., *Studies in International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1898, pp. 1-39.

che “l’Italia, gloriosa di tre civiltà, cerca con amore nel passato la memoria dei suoi figli più illustri [...] non con la vanità di una volgare *parvenue* [...], ma con il legittimo orgoglio di una matrona di razza antica”. Il Gentili era quindi rappresentato come “il filosofo della pace e della libertà di coscienza, iniziatore di tempi nuovi”.

Il riferimento alla libertà di coscienza, per cui egli era anche spesso definito nei documenti del tempo “filosofo liberale”, rinviava all’altro aspetto del culto gentiliano, quello anticlericale. Si vedeva nel Gentili non solo il grande giurista internazionalista che onorava la patria, ma anche il ribelle alla Chiesa romana e il perseguitato religioso, letteralmente “il martire della bestiale tirannide teocratica”. Vivacissima fu la reazione da parte cattolica espressasi in una serie di opuscoli tesi a distruggere sia l’immagine di un Gentili precursore degli ideali liberali, soprattutto ricordando le *Regales Disputationes*, qualificate come “la più schifosa apologia dell’assolutismo”, sia l’immagine di un Gentili grande giurista, contestandogli ogni originalità e rilevanza scientifica<sup>2</sup>.

Oltre a questa prima fase, segnata da polemiche incandescenti protrattesi per un decennio circa, sono identificabili nel contesto italiano altre due fasi storiche salienti della fortuna di Gentili, entrambe più pacate della prima, ma sempre animate da intenti prevalentemente apologetici, quando non di aperta strumentalizzazione politica. La prima si ebbe nel 1908, in occasione del terzo centenario della morte e della inaugurazione del monumento in suo onore in San Ginesio. Caduto il motivo anticlericale nel clima di riconciliazione che stava maturando tra cattolici e liberali, restava vivo quello patriottico incentrato questa volta sull’immagine di un Gentili animato da ideali internazionalistici. Era quella, infatti, l’epoca delle Convenzioni dell’Aja (1899 e 1907) per la soluzione pacifica delle controversie, in particolare era l’epoca del movimento per l’introduzione dell’arbitrato obbligatorio e per l’umanizzazione della guerra.

<sup>2</sup> Per una ricostruzione analitica della storia della fortuna gentiliana, soprattutto delle varie fasi e caratterizzazioni che essa ebbe nel contesto italiano, si veda Diego Panizza, *Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, «Il Pensiero Politico», V, 1972, pp. 373-386.

Così il Gentili si trovò allora ad essere qualificato come il “filosofo della pace” e “il primo apostolo dell’arbitrato internazionale”, e qualche anno più tardi, in un articolo del 1917, addirittura il precursore degli ideali di Wilson. Una fase ulteriore, più marcatamente ideologica, si ebbe durante il fascismo, allorché il Gentili si trovò caratteristicamente inserito nel moto nazionalistico di esaltazione del “genio italico”: *Un genio della stirpe. Alberico Gentili da San Ginesio*, questo il titolo di un volume del 1937 in suo onore. Caratteristicamente, inoltre, il Gentili da “filosofo della pace”, una immagine questa espressamente negata, diventava l’assertore di dottrine ispirate alla politica di potenza e alla tradizione imperiale dell’antica Roma.

Un capitolo a parte della fortuna di Gentili in Italia era rappresentato dagli studi relativi agli aspetti romanistici della sua opera. Si deve osservare in generale che l’interesse per questi aspetti aveva un rilievo del tutto marginale rispetto a quello riservato al Gentili “internazionalista”, restando tale interesse confinato all’ambiente accademico, meno proclive alle campagne propagandistiche. Gli studi in questione erano focalizzati esclusivamente sul *De iuris interpretibus*, il famoso trattato del 1582 col quale l’autore aveva preso posizione a favore del metodo bartolistico italiano contro i nuovi indirizzi dell’umanesimo giuridico, il cosiddetto *mos gallicus*. A rovesciare il tradizionale giudizio negativo che gravava su quel trattato fu il Brugi, che, in un breve saggio del 1898, giustificava la presa di posizione del Gentili storicizzandola, ponendola in relazione cioè con le esigenze di un contesto storico in cui il diritto romano era diritto vivo e non pura archeologia, come implicato dal metodo francese. Diversa l’impostazione dell’Astuti che nel suo importante saggio del 1937, seguita dalla ristampa del trattato in questione, ne attualizzava il significato in rapporto al conflitto allora in atto tra i due grandi indirizzi della scienza romanistica, quello storicizzante e quello dommatico. La lezione gentiliana era qui espressamente utilizzata contro quella tendenza storicizzante che vedeva nei giuristi della scuola culta avversata dal Gentili i suoi progenitori<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Per un’analisi dettagliata, cfr. *ivi*, pp. 381-382, 384-385.

Intanto nel più largo contesto europeo la discussione e gli studi sul Gentili restavano ancorati alla sua opera “internazionalistica” in una linea di sostanziale continuità rispetto all’impostazione e ai temi della prolusione di Holland. Vale a dire che il tema del ruolo rispettivo di Gentili e Grozio nella genesi del diritto internazionale moderno e la sottolineatura della maggiore modernità del primo restavano centrali. Restava ugualmente ferma l’ispirazione di fondo, nella quale si rifletteva l’aspirazione dei giuristi internazionalisti a forgiare una storia evolutiva della disciplina idonea a legittimarne i nuovi indirizzi giuspositivistici. Ne fanno fede il tenore delle Introduzioni che accompagnarono la riedizione del *De iure belli* nel 1933, preceduta da quella degli *Hispanicae advocacionis libri duo* nel 1921 e del *De legationibus* nel 1924.

In questo quadro si tendeva semmai ad affinare ed estendere l’analisi della “modernità” di Gentili, individuando ulteriori elementi caratteristici. Tra questi è opportuno ricordare soprattutto quello relativo all’approccio realistico e pragmatico di Gentili, interpretato come espressione dell’assunto che un sistema normativo per essere vitale doveva aderire il più possibile alle circostanze e alle esigenze del proprio tempo storico. Questa osservazione era sviluppata in termini enfatici soprattutto dal Phillipson nella sua Introduzione al *De iure belli*, ove per contrasto l’opera di Grozio, a causa del suo astratto teoreticismo, era criticata come retrograda, non-progressiva e aliena da quel legame organico che doveva legare, appunto, il diritto alle sue condizioni storiche.

Nel giudizio del filosofo e giurista tedesco Carl Schmitt, uno dei più grandi estimatori contemporanei di Gentili, l’apprezzamento per la maggiore aderenza alla realtà storica della propria epoca diveniva apprezzamento per l’intelligenza che il Gentili aveva dimostrato dei principi strutturali del nuovo ordine politico e giuridico europeo, ossia di quell’ordine che, incentrato sulla nozione di sovranità assoluta dello Stato, doveva raggiungere il culmine soprattutto nel secolo XIX ed entrare in crisi dopo la prima guerra mondiale.

Oltre che per la specificità del piano di discorso generale, di tipo “geo-giuridico”, il giudizio di Schmitt si caratterizzava

per il fatto di essere incentrato sul concetto di guerra e sulle sue trasformazioni storiche. In questa prospettiva l'originalità di Gentili era individuata nella sua concezione della guerra, quale emergeva dalla tesi della giustizia bilaterale della guerra, formulata nel famoso capitolo VI del primo libro del *De iure belli*, intitolato appunto *Bellum iuste geri utrinque*. Formulando questa tesi Gentili avrebbe implicitamente demolito la dottrina teologica medioevale della guerra giusta secondo la quale la guerra non poteva essere giusta che da una parte sola. In positivo la tesi era interpretata come equivalente ad un concetto di guerra come relazione giuridica affatto formale tra entità sovrane, relazione che prescindeva da considerazioni di giustizia sostanziale. Proprio tale concetto della guerra doveva divenire centrale nella tradizione del diritto internazionale classico. Su questa base era corretto concludere, secondo Schmitt, che spettava a Gentili il merito di avere capito per primo le profonde trasformazioni del mondo in atto nella sua epoca e di avere così gettato le fondamentazioni del nuovo *nomos* della terra, mentre Grozio, per il fatto di essersi attenuto alla tradizione teologica medioevale, si era rivelato un pensatore del tutto retrogrado e confuso<sup>4</sup>.

Questi erano i tratti essenziali della tradizione interpretativa che i più recenti interpreti dell'opera di Gentili, nel corso degli ultimi due decenni, si trovarono di fronte. La rimessa in discussione e la critica radicale di tale tradizione costituisce il primo dato fondamentale della nuovissima fase degli studi gentiliani.

La critica principale investe primariamente il livello metodologico e si traduce nella denuncia dell'intrinseco anacronismo storico che ha caratterizzato e inficiato tutte le precedenti ricerche su Gentili. Invece di interpretare i testi gentiliani in rapporto al loro effettivo contesto intellettuale e politico, quegli studiosi hanno commesso l'errore di proiettare nel passato i loro problemi e i loro propri schemi mentali con la conseguenza di falsarne più o meno gravemente il significato. In questo modo Gentili

<sup>4</sup> Cfr. Carl Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europaeum*, Köln, Greven, 1950, ora Berlin, Duncker & Humblot, 1974; trad. it. a cura di Franco Volpi, *Il nomos della terra: nel diritto internazionale dello "jus publicum europaeum"*, Milano, Adelphi, 1991, pp. 126 s.

era stato ridotto ad un mero supporto simbolico di cause che gli erano del tutto estranee.

All'origine di questa critica e della svolta interpretativa che ci accingiamo qui a illustrare sta dunque chiaramente un più generale rivolgimento nella metodologia degli studi storici che viene a maturazione all'incirca negli anni 1970<sup>5</sup>. Nel più largo contesto intellettuale, fenomeni quali la crisi dello scientismo neopositivista, l'affermazione della filosofia linguistica e la nuova ermeneutica filosofica furono le determinanti principali di quella ristrutturazione generale delle scienze umane che si è avuta nel passato quarto di secolo. Nell'ambito della storiografia, in particolare, questi sviluppi hanno concorso a rendere centrale l'imperativo della "comprensione" storica dei testi, una comprensione che faccia salva la storicità del testo e la storicità dell'interprete. Ciò implica l'esigenza del rispetto della "distanza" o "alterità" tra interprete e testo, tra presente e passato: dimenticando questa alterità, si cade necessariamente nel proiezionismo e quindi in ogni sorta di assurdità storiografiche.

Un altro aspetto chiave della rivoluzione metodologica in questione è l'affermarsi di una storiografia senza frontiere, per così dire, uno sviluppo questo che ha dato spazio alla circolazione delle idee e favorito una lettura dei testi di tipo trasversale, basata su punti di vista connessi ad epistemologie diverse. In questo modo diventava possibile cogliere a livello della storia i collegamenti intrinseci a diversi modi di costruire il discorso scientifico illuminando meglio il significato autentico, oltre che complessivo, di un'opera. Di conseguenza Gentili e Grozio così come altri autori fondamentali quali Vitoria o Vattel, tradizionalmente monopolio esclusivo di studio degli storici del diritto internazionale perché classificati come giuristi, potevano essere legittimamente e fruttuosamente studiati anche dagli storici del pensiero politico e della teoria politica internazionale, oppure dagli storici della filosofia morale, del pensiero religioso e della cultura più latamente intellettuale.

<sup>5</sup> L'espressione programmatica più significativa della nuova metodologia nella storia delle idee è data dal saggio di Quentin Skinner, *Meaning and Understanding in the History of Ideas*, «History and Theory», 8, 1969, pp. 3-53.

Procedendo cronologicamente, il primo studio che inaugura, per così dire, questa nuova fase della fortuna gentiliana è dato dalla monografia di Diego Panizza dal titolo *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, pubblicata nel 1981. Muovendo appunto dalla constatazione del carattere anacronistico della tradizione interpretativa, l'autore ha posto in primo piano l'esigenza di una riconsiderazione critica dell'opera di Gentili che ne ricercasse la genesi e i vari livelli di significato secondo una prospettiva più pienamente storica, con preciso riferimento cioè al contesto culturale, religioso e politico in cui l'autore si trovò ad operare. A questo fine, oltre alla totalità del contesto esterno, risulta presa in considerazione anche la totalità del contesto interno, per così dire. In altri termini, rimediando al carattere settoriale della tradizione che di Gentili aveva considerato solo gli scritti "internazionalistici" e romanistici, il Panizza ha puntato ad una ricostruzione che investisse la totalità dell'opera gentiliana, di fatto un'opera ponderosa e multiforme.

Per l'esattezza essa comprende 24 pubblicazioni che, al di là della struttura formale prevalentemente giuridica, ma non sempre tale, interessano sotto il profilo dei contenuti le tematiche più diverse, dal diritto alla teoria politica, dal pensiero religioso a quello più latamente culturale, come per esempio le trattazioni sul teatro, sulla stregoneria, sulla letteratura classica. Oltre alle fonti edite, risultano presi in esame due inediti, dei quali soprattutto importante per chiarire il pensiero religioso è il trattato intitolato *De papatu Romano Antichristo*, e tutto il resto dei manoscritti gentiliani, ben quattordici volumi conservati presso la Bodleian Library di Oxford. Questi, che consistono per lo più in appunti di lettura, gettano luce sulle fonti e sul processo di gestazione delle varie opere di Gentili. Talvolta vi si trovano anche dei fogli di note personali, soprattutto utili a chiarire il quadro di certi momenti difficili della carriera pubblica di Gentili nell'ambiente inglese.

Sul piano interpretativo, proprio attraverso questa ampia esplorazione delle fonti primarie, è stato possibile accertare che la maggior parte delle opere di Gentili rispondono ad urgenze che emanano da precise circostanze e problematiche del contesto politico inglese del tempo. Lo stesso *De iure belli*, opera che

si distingue per il suo impianto scientifico-sistematico, traeva la sua prima origine da problemi di legittimazione posti dalle guerre civili e internazionali che negli anni 1580 toccavano il loro acme. Quest'opera infatti era il frutto di una rielaborazione delle tre *Commentationes de iure belli* composte tra il 1587 e il 1589 in corrispondenza agli eventi della Invincibile Armada. Ciò dimostra in modo emblematico che il giurista italiano ha interpretato il proprio ruolo di intellettuale sulla scena inglese come quello di legittimatore di precisi indirizzi dell'establishment politico-religioso.

Ne consegue che l'immagine di Gentili giudicata più idonea a racchiudere il significato complessivo della sua opera è stata quella del giurista ideologo, come indicato nel titolo stesso della monografia in questione. Non più dunque il Gentili "internazionalista" della tradizione, ma il Gentili "ideologo", che interpreta cioè la funzione della giurisprudenza come quella di un sapere non tanto di carattere tecnico-giuridico, quanto piuttosto di carattere onnicomprensivo, cui compete la definizione dei principi dell'ordine politico e sociale, sia sotto il profilo etico-giuridico che sotto quello della prudenza politica. Una tale concezione della giurisprudenza era del resto largamente invalsa nell'età del Rinascimento, in concomitanza con l'affermarsi dello Stato moderno e della cultura umanistico-secolare, fenomeni che avevano contribuito a conferire alla scienza del diritto dignità di "scientia civilis" e ai giuristi un ruolo preminente rispetto ai teologi nella funzione di supremi legittimatori.

A questo riguardo la peculiarità di Gentili viene vista soprattutto nel fatto che la rivendicazione del primato della giurisprudenza costituisce il leitmotif esplicito e ricorrente di tutta la sua opera, nonché nel fatto che alla sua giustificazione teorica sono dedicati espressamente alcuni scritti di Gentili. Una centralità ed esplicitezza che trovano la loro spiegazione di fondo nelle caratteristiche della dialettica politica e religiosa dell'Inghilterra elisabettiana, animata a livello ideologico soprattutto dalla pressione dei puritani per un ordine ecclesiastico e un ethos sociale più rigorosamente "riformato" rispetto a quello della ortodossia anglicana. Ora talune prese di posizione di Gentili a sostegno di tale ortodossia su alcuni temi specifici, a cominciare da quello

del teatro per finire con quello del divorzio e delle Scritture apocriefe, lo avevano coinvolto in una disputa aspra e prolungata con la fazione puritana dell'Università di Oxford, una disputa condotta appunto a livello della questione di principio circa le rispettive sfere di competenza della giurisprudenza e della teologia.

La ricostruzione puntuale dei termini teorici, delle circostanze e delle varie fasi di questa controversia consente di illuminare pienamente il significato storico del famoso monito di Gentili "Silete theologi in munere alieno!", identificando in esso la prima chiave interpretativa dell'opera gentiliana. Ciò sia nel senso di rendere la figura di Gentili emblematica della più generale egemonia intellettuale e politica dei giuristi nell'età del Rinascimento europeo, sia nel senso più direttamente ideologico della asserzione di un moderatismo *politique* contro il radicalismo dottrinale esemplificato dai puritani<sup>6</sup>.

Dopo la monografia di Panizza, assimilabile ad una sorta di "ouverture" generale in chiave revisionistica, la nuova fase degli studi gentiliani doveva esprimersi in una riconsiderazione critica focalizzata in modo specifico sulla immagine tradizionale del Gentili "internazionalista". In questo campo emerge in modo primario, non solo cronologicamente, bensì anche per ampiezza e profondità di analisi, il saggio di Peter Haggenmacher, pubblicato nel 1990, dal titolo *Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland Inaugural Lecture*<sup>7</sup>. Il momento revisionistico si esprime soprattutto nel rigetto dell'anacronismo inerente al tema della paternità del diritto internazionale moderno, ossia al tema della competizione tra Grozio e Gentili. Secondo Haggenmacher, né il *De iure belli* gentiliano né il *De iure belli ac pacis* groziano sono opere che riguardino il diritto internazio-

<sup>6</sup> Una versione sintetica dei principali dati interpretativi contenuti nella monografia in questione è stata presentata nel 1984, in occasione della conferenza inaugurale del Centro Internazionale di Studi Gentiliani di San Ginesio, istituito nel 1981: cfr. Diego Panizza, *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana*, in *Alberico Gentili: giurista e intellettuale globale*, Milano, Giuffrè, 1988.

<sup>7</sup> Peter Haggenmacher, *Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland Inaugural Lecture*, in *Hugo Grotius and International Relations*, ed. by Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 133-176.

nale nel senso moderno del termine. Per intendere in modo storicamente corretto tali opere l'autore ritiene essenziale porle in relazione non già con un incipiente diritto internazionale, bensì con la disciplina medievale dello *jus belli*, un corpo dottrinale caratterizzato da categorie giuridiche sue proprie e distinte. In questa prospettiva dunque Gentili e Grozio, lungi dal proporsi la formulazione di un ordine giuridico nuovo, hanno inteso invece riformulare e sistematizzare una tradizione legale e teologica impersonata soprattutto dagli scrittori della seconda scolastica – Vitoria, Ayala, Covarruvias, Vasquez de Menchaca – e da altri come Giovanni da Legnano e Pierino Belli.

Quanto al problema della genesi del diritto internazionale moderno, tolta di mezzo ormai come priva di senso la ricerca di un unico genio fondatore, Haggenmacher afferma che essa è da intendersi piuttosto come una creazione collettiva e graduale iniziata prima di Gentili e compiutasi dopo Grozio. Tuttavia, distinguendo tra intenzione soggettiva e influenza oggettiva, Haggenmacher riesce comunque a riservare a Grozio un ruolo primario e determinante in questo processo là dove egli descrive l'emergere del diritto internazionale moderno, *tout court*, come “il risultato indiretto di alcune caratteristiche catalitiche della sua opera”, con particolare riferimento alla costruzione “geometrica” del sistema e alla teoria generale dei diritti soggettivi<sup>8</sup>.

Queste tesi di fondo, sviluppate nel contesto di una approfondita analisi comparativa dell'opera di Gentili e di Grozio, costituiscono il nocciolo duro di un ulteriore importante studio che Haggenmacher ha dedicato a Gentili, questa volta nel quadro del programma delle Giornate Gentiliane di San Ginesio. Questa volta lo spunto della discussione è fornito non più dal giudizio di Holland, bensì dai noti apprezzamenti di Carl Schmitt su Gentili, esaltato rispetto a Grozio per avere dimostrato con la sua concezione della guerra una più profonda e lucida intelligenza delle trasformazioni strutturali dell'ordine politico del mondo allora in atto. Secondo Haggenmacher, una simile interpretazione non sarebbe che il riflesso dell'idea, meglio del luogo comune, che il diritto internazionale sarebbe stato inventato

<sup>8</sup> Cfr. *ivi*, pp. 174-175.

nel Cinquecento al fine di disciplinare le relazioni tra le nuove entità di quel tempo, cioè gli Stati sovrani. Anche qui l'autore denuncia l'anacronismo di una impostazione che fa riferimento ad una realtà politica esterna ricostruita retrospettivamente, anziché agli aspetti intrinseci dei trattati in questione, determinati dal contesto storico-intellettuale e più specificamente dalla tradizione medioevale dello *jus belli*<sup>9</sup>.

Se sotto il profilo rigorosamente storiografico è oggi accettato che interpretare le opere di Gentili e di Grozio dal punto di vista del diritto internazionale moderno porta a conclusioni anacronistiche e quindi errate, resta comunque legittimo un progetto d'indagine che, nel rispetto della loro identità storica, si proponga di valutarne il rispettivo significato rispetto allo stato attuale del diritto internazionale. Si tratta in questo caso di un approccio incrociato, per così dire, che mentre identifica il passato valutandolo nella prospettiva dell'oggi, al tempo stesso identifica il presente valutandolo nella prospettiva del passato. Entrambi i fuochi di analisi, passato e presente, risultano individuati e interpretati nella loro autonomia, senza stabilire nessi spuri di influenza e di continuità storica tra gli elementi di similarità tra i due punti del tempo.

Impostato in questo modo, l'antico problema della "modernità" di Gentili e di Grozio mantiene tutta la sua validità senza cadere nel rischio dell'anacronismo. Più specificamente, invece di chiedersi quale sia il loro ruolo rispettivo nella genesi del diritto internazionale moderno, ci si chiede in quale misura il diritto di oggi si conformi alle differenti concezioni e modelli che essi adottarono alla fine del Cinquecento e agli inizi del Seicento nel tentativo di dar forma ad una branca embrionale del diritto che allora mancava persino di un nome suo proprio. Questo è appunto l'interrogativo di fondo che guida lo studio su Gentili compiuto da un eminente storico e filosofo del diritto, Tony Honoré. Oltre che per la sua sostanza, tale studio, presentato al Centro Studi di San Ginesio nel 1988, concretizza un momento altamente significativo di questa nuovissima fase degli studi gentiliani anche per

<sup>9</sup> Cfr. Peter Haggemacher, *Il diritto della guerra e della pace di Alberico Gentili*, in *Atti del Convegno Quarta Giornata Gentiliana*, Milano, Giuffrè, 1995, pp. 7-54.

il legame personale di status accademico intercorrente tra Gentili e Honoré, questi essendo il 26mo Professore Regio di Diritto Civile presso l'Università di Oxford, successore quindi del giurista italiano che fu il settimo titolare di quella stessa cattedra fondata da Enrico VIII nel 1540. Si realizzava dunque un incontro ancora più stretto tra Inghilterra e Italia dopo oltre un secolo dagli studi di Holland e dalla sua stessa visita personale a San Ginesio, non essendo infatti Holland il successore di Gentili, bensì il titolare della cattedra di diritto internazionale e diplomazia da poco istituita presso quella Università.

Honoré organizza la sua interpretazione del pensiero di Gentili e di Grozio intorno a due elementi chiave: *a)* il carattere sistematico, *b)* il carattere giuridico delle loro elaborazioni in materia di diritto bellico. A proposito della giuridicità del diritto internazionale, viene riconosciuta una sostanziale convergenza tra i due autori. Il diritto internazionale doveva essere diritto positivo, non un puro insieme di ideali morali; doveva essere preciso nelle definizioni fino al dettaglio e vincolante legalmente, non solo moralmente. Nella prospettiva dell'oggi, tale posizione doveva risultare vincente. Infatti il diritto internazionale doveva gradualmente cristallizzarsi come disciplina indipendente dalla teologia e dalla moralità così come dalle altre branche della giurisprudenza.

A proposito del carattere sistematico della loro opera sono invece individuate significative differenze tra le costruzioni di Gentili e di Grozio. Mentre il primo impiega un metodo essenzialmente casuistico e topico secondo la tradizione medioevale, il secondo impiega un metodo deduttivo fondato su pochi principi assunti come consonanti con la natura razionale e sociale dell'uomo. Se Grozio è sistematico nel senso forte, ossia razionalistico del termine, e quindi tende a disegnare una società internazionale ideale, Gentili lo è in senso relativamente debole, per cui tende a identificare il diritto con la migliore prassi degli Stati. La conclusione di Honoré dal punto di vista dell'oggi è che il diritto internazionale moderno corrisponde alla sorta di sistema delineato da Gentili: *a)* gli attori principali sono gli Stati sovrani; *b)* il sistema giuridico è prevalentemente derivato da fonti positive.

Una tale conclusione è tuttavia qualificata dalla constatazione che nel secolo XX ha acquistato rilevanza crescente un nuovo tipo di diritto che è più groziano che gentiliano. Si tratta del diritto relativo ai diritti umani, un diritto dedotto dalla natura degli uomini in quanto tali ed avente come destinatari gli uomini in quanto membri della comunità umana universale. Distinto dal diritto internazionale, possiede tuttavia con questo uno stretto rapporto in quanto dipende per la sua attuazione dal consenso e dall'intervento esecutivo degli stati, i quali così agendo assumerebbero la capacità di rappresentanti della comunità mondiale. Sulla base di queste considerazioni Honoré giunge alla seguente conclusione finale: "C'è posto nel mondo moderno sia per un sistema gentiliano di diritto internazionale che per un sistema groziano di diritto mondiale". In ultima analisi dunque le profonde differenze "sistematiche" rilevabili sul piano storico tra Grozio e Gentili, che nel giudizio della tradizione inaugurata da Holland portavano alla conclusione della maggiore "modernità" del giurista italiano, nel giudizio di Honoré risultano invece ugualmente ed armoniosamente riflesse nel sistema del diritto internazionale contemporaneo, con la conseguenza di sancire una pari e complementare "modernità" dei due giuristi.

Questi in estrema sintesi i termini essenziali di un contributo interpretativo che Honoré, da autentico maestro della "jurisprudence" britannica, espande dal piano storico-giuridico e giuridico-internazionale a quello filosofico-giuridico con osservazioni di grande rilievo teorico sulla natura del diritto internazionale e la sua costruzione scientifica da un lato, sul rapporto tra guerra, diritto e moralità dall'altro<sup>10</sup>.

Abbiamo visto che l'enfasi sul recupero del contesto storico dell'opera di Gentili, quale emerge dalla monografia generale di Panizza e dai saggi specialistici di Haggemacher, ha portato alla demolizione dell'immagine tradizionale di un Gentili "internazionalista" sostituendovi rispettivamente, in relazione ad un di-

<sup>10</sup> Cfr. Tony Honoré, *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva dell'oggi*, in *Atti del Convegno Terza Giornata Gentiliana*, Milano, Giuffrè, 1991, pp. 23-66. Per una valutazione degli aspetti filosofici del saggio di Honoré, si veda Diego Panizza, *Diritto, società internazionale e guerra: considerazioni in margine a un saggio di T. Honoré*, «Diritto e Società», 3, 1993, pp. 559-566.

verso quadro di indagine, quella del “giurista ideologo” e quella del giurista che riduce a sistema la tradizione medioevale dello *jus belli*. Si potrebbe dire che su questo sfondo, reso sgombero dai pregiudizi anacronistici, acquista una rilevanza euristica essenziale l’analisi della componente giuridico-romanistica dell’opera di Gentili in tema di diritto di guerra. Tradizionalmente è constatabile infatti una fondamentale separatezza di trattazione tra il Gentili romanista e il Gentili “internazionalista”, una separatezza chiaramente artificiale che riflette la passata rigida compartimentazione degli studi storico-giuridici, oltre che gli effetti di una diversa metodologia storiografica. Inoltre gli studi su Gentili romanista erano ristretti, come già accennato più sopra, all’analisi della sua posizione in relazione all’antagonismo tra *mos gallicus* e *mos italicus*, basandosi esclusivamente sugli enunciati programmatici contenuti nei dialoghi *De iuris interpretibus*.

Anche da questo lato tuttavia si registra un radicale rinnovamento di approccio e un grande contributo di conoscenza grazie alle ricerche di Alain Wijffels, specialista di storia del diritto romano, il quale ha concentrato le sue ricerche sulle *Hispanicae advocacionis* e più latamente sull’opera di “consiliatore” svolta da Gentili presso l’Alta Corte dell’Ammiragliato in Londra negli ultimi anni della sua vita. La Corte inglese era competente a giudicare casi di diritto internazionale marittimo, come diremmo oggi, prevalentemente connessi alla guerra di corsa e al diritto di preda, e tendeva a farlo sulla base di criteri giuridici universalmente accettati tra le nazioni europee. Per questo vi veniva applicato il diritto romano, assimilato in questo senso a una forma di *jus gentium*, e la condotta delle cause era monopolio esclusivo dei giuristi civilisti.

Il percorso ermeneutico di Wijffels è quello di analizzare gli stili e i modelli di argomentazione giuridica seguito dai civilisti praticanti presso la Corte per ricavarne indicazioni generali sulla caratterizzazione del pensiero giuridico europeo in una fase cruciale di trasformazione come quella tra la fine del Cinquecento e gli inizi del Seicento. Più specificamente egli mira a ricostruire da un lato il processo di trasformazione della forma dello *jus commune* tardo-medioevale nel cosiddetto *usus modernus*,

dall'altro a illuminare in questa chiave la nascita del diritto internazionale moderno. In questa più ampia prospettiva si collocano i suoi studi su Gentili, il primo dei quali, oggetto della prolusione inaugurale all'Università di Leyden nel 1990, è stato presentato in versione riveduta al Centro Internazionale di Studi Gentiliani in occasione della Quinta Giornata del 1992<sup>11</sup>.

Il saggio in questione prende in esame lo scambio di argomenti avvenuto nel 1605 davanti alla Corte dell'Ammiragliato tra il Gentili, in qualità di consulente dell'ambasciata di Spagna, e Thomas Crompton, avvocato difensore di un capitano olandese, tale de Jong. La lite riguardava il caso di una nave portoghese catturata dal de Jong al largo di Lisbona in virtù di commissioni di guerra concesse dall'Olanda. La nave era stata poi portata nelle acque territoriali inglesi e qui era finita sotto sequestro da parte delle autorità inglesi. Si trattava di decidere se nave e carico dovessero essere restituiti ai mercanti portoghesi in virtù dello *jus postliminii* oppure al capitano olandese come legittima preda di guerra. Esaminando le opinioni ed i memoranda originali quali risultano dagli atti della Corte e dalle note del giudice Sir Julius Caesar, Wijffels arriva alla conclusione che il giurista italiano si attiene prevalentemente al metodo tradizionale del *mos italicus*, come dimostrato (a) dai riferimenti alle *auctoritates*, (b) dall'uso di regole di interpretazione tipiche dello *jus commune*, e (c) dall'applicazione di argomenti analogici.

Prendendo in considerazione invece la parte della *Advocatio Hispanica* che si riferisce allo stesso caso, e comparandola con gli argomenti presentati alla Corte, l'autore scopre che il Gentili li ha scomposti e riordinati secondo un approccio sistematico, fondato sul criterio della *ratio materiae*. Ora, secondo Wijffels, la sistematizzazione del diritto *ratione materiae* rappresenta la prima e fondamentale caratteristica dell'*usus modernus*, la seconda essendo data dalla combinazione dello *jus commune* con il diritto proprio nazionale, o *jura propria*.

I risultati specifici di un'analisi del tipo di quella qui riassunta possiedono un significato storiografico complesso che l'autore

<sup>11</sup> Alberico Gentili and Thomas Crompton. *Encounter between an Academic Jurist and a Legal Practitioner*, Leiden, Ius Deco Publications, 1992.

esplicita e sviluppa ulteriormente in altri saggi sulla cosiddetta letteratura “consiliatrice”, saggi che pure offrono nuove dimensioni di lettura dell’opera gentiliana. Tra i vari profili sviluppati da Wijffels, fondamentale appare quello relativo al pensiero “internazionalistico” di Gentili. La tesi di fondo consiste nella proposizione che lo sviluppo della prima letteratura sul diritto internazionale è da considerarsi come una forma specifica dell’affermarsi del cosiddetto *usus modernus* nella seconda metà del Cinquecento e nella prima metà del Seicento. In questo senso la sistematizzazione del diritto diplomatico e del diritto di guerra attuata dal Gentili, rispettivamente nel *De legationibus* e nel *De iure belli*, altro non sono che manifestazioni particolari della più larga trasformazione dello *jus commune*. Su questo punto il contributo di Wijffels consiste dunque in più precisa connotazione in chiave romanistica di quel concetto di “sistema” che abbiamo visto essere al centro di altre trattazioni, come quelle di Honoré e di Haggemacher<sup>12</sup>.

Nel riconoscere l’originalità e l’importanza dell’apporto conoscitivo di Wijffels, destinato certamente a costituire un punto fermo degli studi gentiliani, resta lecito sottolineare che il riferimento alla tradizione di *jus commune* non esaurisce il quadro delle condizioni di discorso che hanno generato l’opera “internazionalistica” di Gentili. In altri termini, quella romanistica è solo una componente di quest’opera, l’altra, altrettanto fondamentale, essendo quella etico-filosofica e ideologica di matrice umanistica. Questa anzi, data l’incidenza centrale del linguaggio e delle idee della giurisprudenza naturale intesa come *scientia civilis*, è parte integrante ed essenziale dello stesso discorso giu-

<sup>12</sup> Sul tema dei rapporti tra scienza giuridica medioevale e dottrina moderna, nonché su quello della loro rispettiva influenza sulle origini del diritto internazionale moderno, si vedano, oltre a quello citato nella nota precedente, i seguenti saggi di Wijffels: *Jus gentium in the practice of the Court of Admiralty around 1600*, in *The Roman Law Tradition*, ed. by Andrew D.E. Lewis and David J. Ibbetson, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 119-134; *Sir Julius Caesar and the Merchants of Venice*, in *Geschichte der Zentraljustiz in Mitteleuropa*, ed. by Friedrich Battenberg and Filippo Ranieri, Weimar, Böhlau, 1994, pp. 195-219; *Early-Modern Literature on International Law and the Usus Modernus*, «Grotiana», 16/17, 1995/96, pp. 35-54.

ridico, ed in questo senso concorre in modo diretto a fornire i principi strutturanti della sistematica giuridica di Gentili.

In questo ambito si tratta di mettere a frutto i risultati ottenuti nel campo della storia del pensiero politico moderno dalla scuola Pocock/Skinner, al cui impulso di revisionismo metodologico si è già accennato più sopra. Direttamente rilevanti a questo proposito sono gli studi di Richard Tuck sul processo di formazione della teoria “moderna” del diritto naturale e in particolare sul pensiero di Grozio, riproposto come il principale eroe di quella storia. Proprio in virtù di un approccio che si concentra sulla dimensione etico-filosofica del suo sistema, lo storico inglese trova la chiave interpretativa di quella rivoluzione di idiomi e di idee che cade sotto il nome appunto di scuola “moderna” di diritto naturale<sup>13</sup>.

Più precisamente, il Tuck interpreta il *De iure belli ac pacis* di Grozio come la risposta ad una particolare forma di scetticismo morale che era divenuta dominante nella cultura europea del tardo Cinquecento. Si tratta delle posizioni di relativismo morale e di quietismo politico impersonate da Michel de Montaigne, Pierre Charron e da Giusto Lipsio, posizioni emerse in rapporto alla crisi morale generata dalle convulsioni civili e religiose di quell'epoca. Questi autori, muovendo dalla constatazione empirica della molteplicità delle credenze e delle pratiche nel mondo, traevano la conclusione che non esisteva una base comune su cui fondare un'etica universale. La risposta di Grozio, e quindi la sua innovazione di base, è consistita nel fondare il suo sistema sull'impulso naturale all'autoconservazione, riconosciuto come il minimo comune denominatore morale dell'umanità. Ciò viene letto come una trasformazione della cultura scettica dall'interno, nel senso che quello che per Montaigne e Lipsio era un principio naturale della condotta umana, in Grozio diventa il “diritto soggettivo” fondamentale su cui viene costruito un nuovo sistema etico. Da qui nasce quel linguaggio dei “diritti naturali”

<sup>13</sup> Richard Tuck, *The “Modern” Theory of Natural Law*, in *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 99-119. Per uno svolgimento storico sistematico della tesi in questione, dello stesso autore si veda *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

che, ripreso ed approfondito da Hobbes, doveva affermarsi nel corso del Seicento come il principale veicolo di discussione delle questioni etico-politiche<sup>14</sup>.

Il merito di avere colto le potenzialità offerte da tale prospettiva e di averne tentato una prima applicazione rispetto alla tematica gentiliana spetta a Benedict Kingsbury, l'ultimo protagonista in ordine di tempo della nuovissima stagione degli studi gentiliani, con un saggio dal titolo *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo: gli Infedeli, gli Indiani d'America e la sfida della differenza*, presentato nel 1997 alla Settima Giornata Gentiliana. Occorre avvertire che il titolo risulta in qualche misura riduttivo rispetto alla portata effettiva del discorso interpretativo che viene sviluppato nel saggio. Come tale, infatti, il titolo rivela solo l'intento originario di una ricerca che, muovendo appunto da un obiettivo limitato come quello di illuminare le posizioni di Gentili sul mondo extra-europeo, è tratta dalla sua stessa ottica di base, l'ottica della "sfida della differenza", ad investire il cuore stesso del sistema di pensiero gentiliano. Quanto all'atteggiamento di Gentili di fronte alla differenza rispetto ai popoli extra-europei, le valutazioni di Kingsbury tendono a rappresentarlo come ispirato da una fondamentale adesione ai valori del mondo cristiano-europeo. In particolare, rispetto ai Turchi viene messa in evidenza una posizione di radicale ostilità in relazione a quella che era giudicata una condotta ostile e barbarica, anche se il Gentili non prevedeva alcuna crociata di religione e neppure giungeva ad escluderli dalle relazioni di commercio. Quanto alla questione del Nuovo Mondo, Kingsbury riconosce che le vedute di Gentili contengono elementi, per così dire, "progressivi" in

<sup>14</sup> Su questi temi, rivisti in chiave internazionalistica, solo in sede di revisione degli Atti, troppo tardi quindi per una organica utilizzazione critica rispetto alla presente relazione, è venuta alla luce una nuova pubblicazione di Richard Tuck, *The rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, Oxford, Clarendon Press, 1999. Qui è sufficiente dire che Tuck ripropone la sua tesi di fondo articolandola e precisandola tuttavia secondo una prospettiva del tutto nuova e originale, affermando cioè che la sua visione umanistica della guerra e delle relazioni internazionali ebbe un ruolo assolutamente primario nel determinare e caratterizzare l'immagine della vita politica proposta da Grozio e Hobbes. In questo quadro la giurisprudenza della guerra di Alberico Gentili, indicato come il rappresentante supremo della tradizione umanistica, risulta esaltata come la fonte di ispirazione dominante dei nuovi indirizzi teorico-politici.

quanto, sulla scia di Vitoria, respingeva la teoria della schiavitù naturale degli indigeni così come rigettava l'argomento che fosse lecito muovere loro guerra perché rifiutavano di accettare la fede cristiana. Al tempo stesso, tuttavia, Gentili dimostrava di credere che gli Indiani d'America indulgessero in pratiche innaturali di cannibalismo e di bestialismo e per questo riteneva legittimo che i Cristiani intervenissero militarmente. Questa, nota Kingsbury, era una posizione "conservatrice" anche secondo gli standard di allora, considerato che non tutti gli scrittori spagnoli la condividevano – Covarruvias, per esempio – e neppure Montaigne. Inoltre Gentili affermava che il rifiuto di commerciare era causa di giusta guerra, anche se aggiungeva che questo in realtà non era il vero movente delle conquiste della Spagna, mossa piuttosto da illegittime mire imperiali. Insomma, quello di Gentili era un atteggiamento misto, caratterizzato da tesi divergenti, in parte pluralistiche ed in parte etnocentriche. Un atteggiamento che il Kingsbury, in sede di valutazione generale, propende comunque ad interpretare come espressione di una ideologia etico-giuridica che giustificava la superiorità e l'espansione coloniale dell'Europa cristiana.

Come si è accennato, non è questo tuttavia l'oggetto principale del saggio di Kingsbury, il quale, constatando che la questione del mondo extra-europeo si colloca in realtà alla periferia degli interessi di Gentili, come sarebbe dimostrato dalla frammentarietà e scarsità dei riferimenti, ritiene più significativo spostare la propria attenzione sull'architettura generale della sua opera. È in questo modo che il tema della differenza perde il suo carattere parziale e di fatto marginale assumendo il rilievo e la funzione di principale chiave di lettura del pensiero gentiliano, secondo le indicazioni appunto di quella più recente prospettiva storiografica che individua nella sfida neo-scettica l'elemento centrale del contesto intellettuale di fine Cinquecento.

Kingsbury riscontra che la sfida della differenza caratterizza in modo essenziale l'impegno teorico di Gentili in tre aree essenziali del *De iure belli*: il sistema di diritto naturale, la teoria politica e la concezione della società internazionale. Molto sinteticamente, rispetto al primo punto, l'elemento più caratteristico dell'approccio di Gentili è visto nella concezione dello

*jus gentium*, interpretato come un insieme minimale di principi universali che rendono possibili relazioni giuridiche tra società differenti, caratterizzate cioè da profonde differenze in materie quali i sistemi politici, le credenze religiose o le pratiche commerciali. Kingsbury descrive letteralmente una tale posizione come una “combinazione di pluralismo pragmatico e di giudizio normativo”, per sottolineare appunto che Gentili risponde alla sfida scettica in modo non filosofico, ma pratico-realistico, prendendo in considerazione differenze pratiche effettive e compiendo rispetto ad esse una scelta normativa di tipo minimalistico.

L’analogo di un simile approccio è visto anche in campo teorico-politico, per esempio là dove Gentili sostiene sì che la differenza di religione non è causa di giusta guerra, ma non spinge il suo favore per la tolleranza religiosa fino al punto in cui questa possa minacciare la sicurezza dello Stato. Nella stessa vena è interpretata l’inclinazione di Gentili verso un potere centrale forte come garanzia contro il settarismo religioso e i pericoli di un contesto internazionale competitivo e bellicoso, inclinazione che nelle *Regales Disputationes* del 1605 si trasforma in avallo aperto dell’assolutismo monarchico.

Anche per quanto concerne la sua concezione delle relazioni internazionali, Kingsbury, attingendo a criteri propri della moderna politologia internazionalistica, dimostra come lo schema di ragionamento di Gentili funzioni in modo altrettanto caratteristico, mescolando con complesse operazioni di scelta normativa pluralismo e universalismo così da prefigurare quella che oggi è chiamata la cosiddetta “tradizione groziana”. Tale tradizione, infatti, viene caratterizzata in funzione di una visione dell’ordine internazionale come basato su una società pluralistica di entità politiche sovrane e su regole minimali di coesistenza<sup>15</sup>.

In conclusione, l’analisi di Kingsbury finisce dunque col riproporre l’immagine di un Gentili nelle vesti non tanto di giuri-

<sup>15</sup> Per una diversa versione dello studio qui illustrato, versione che nel quadro dello stesso impianto analitico registra alcune variazioni d’enfasi, soprattutto in sede di valutazione della prassi e della dottrina di oggi, si veda Benedict Kingsbury, *Confronting Difference: Alberico Gentili’s De Jure Belli (1598) and the Enduring Combination of Pragmatic Pluralism and Normative Judgement*, «American Journal of International Law», 92, IV, 1998, pp. 711-723.

sta internazionalista o romanista, quanto di ideologo, più precisamente di ideologo post-scettico. Si tratta di una precisazione importante che, utilizzando le più recenti acquisizioni storiografiche, interviene a integrare ed a convalidare sotto un profilo nuovo l'immagine di un Gentili ideologo *politique*, impegnato contro il radicalismo puritano, immagine questa già proposta da Panizza nella monografia del 1981. Il punto di saldatura tra le due linee interpretative sta nel fatto, storico oltre che logico, che istanza anti-scettica ed istanza anti-puritana sono interpretabili come i due versanti di uno stesso atteggiamento, la cui essenza è appunto di essere alieno sia dal relativismo assoluto degli scettici che dall'universalismo etico integrale dei radicali, nella fattispecie dei puritani e dei cattolici controriformisti.

Qui si conclude il bilancio storiografico della nuovissima stagione della fortuna di Gentili, che ha interessato gli ultimi due decenni. Sommariamente, se ne possono trarre due conclusioni positive e generali. La prima riguarda l'applicazione di una nuova metodologia "storicizzante" che ha spazzato via gli anacronismi e i legalismi compartimentati delle fasi precedenti. Ne è conseguita una lettura dell'opera gentiliana fortemente innovativa, non solo storicamente più credibile, ma anche a tutto tondo, risultato reso possibile dal concorso di numerosi specialisti che dai diversi versanti delle loro competenze specifiche hanno cercato di rendere ragione di un'opera che ha rivelato tutta la sua ricchezza e complessità. Sotto questo profilo soprattutto il *De iure belli* si impone come un magnifico monumento culturale, in cui si riflette la complessa ed eterogenea cultura di un'intera epoca.

Questa constatazione ci porta alla seconda conclusione generale, che concerne il suo significato e valore storico dal punto di vista dell'oggi. Abbiamo visto che Gentili affrontò dei problemi che, a un certo livello di astrazione, rimangono centrali anche per noi alla vigilia del secondo millennio, come quello, per esempio, posto da un mondo "globalizzato" alle prese con profonde differenze di cultura e di civiltà. In questo senso, come conviene ad un classico, Gentili ci fornisce non tanto la loro soluzione diretta, quanto piuttosto la chiave per una più elevata autocoscienza ed immaginazione.

Parte prima

La riscoperta di un 'classico'



## Machiavelli e Alberico Gentili\*

Mentre la linea maestra degli studi machiavelliani è segnata dal tradizionale interesse per la natura e il ruolo del pensiero del Machiavelli nello sviluppo della scienza politica, piuttosto in ombra mi sembra essere rimasto il problema della valutazione dell'incidenza che il Machiavelli può avere esercitato sull'evoluzione del pensiero giuridico. L'ipotesi di un reale e significativo influsso nel campo della scienza giuridica sembra giustificata alla luce del pensiero di un grande giurista del sec. XVI, Alberico Gentili, autore specificamente impegnato nello studio della problematica giuridica che nasceva dal nuovo assetto politico internazionale. L'istanza di una nuova sistematica riferita al fenomeno giuridico internazionale, fenomeno nuovo e per molti aspetti tale da rendere difficile l'uso di dottrine e procedimenti già elaborati, poneva l'esigenza di un *quid novi* cui connettere il fondamento del diritto. È in ordine ai problemi metodologici di questo settore del diritto che l'impostazione machiavelliana del problema politico poteva assumere, e di fatto assunse, la rilevanza di una componente essenziale, tenuto conto soprattutto che in quella età di crisi dei parametri tradizionali anche nella giurisprudenza prevaleva l'indirizzo che tendeva a porre l'esperienza storica come asse della speculazione giuridica.

Restringendo l'analisi al Gentili, una prova immediata della rilevanza del pensiero machiavelliano si può inferire, ancor prima che dall'esame delle caratteristiche del suo sistema giuridico, dalla diretta testimonianza dello stesso autore in alcuni passi del *De legationibus* (Londini 1585) ove, trattando del tipo di prepa-

\* In «Il Pensiero Politico», 2, 1969, pp. 476-483.

razione politica e culturale che si richiede ad un ambasciatore, propone esplicitamente a modello il metodo machiavelliano, e ne delinea le peculiarità essenziali. Ciò che caratterizza il metodo di Machiavelli è per Gentili l'uso congiunto e ben bilanciato di storia e filosofia. Queste osservazioni sono inserite nel contesto di un discorso teso a dimostrare che l'esperienza storica, interpretata criticamente secondo criteri razionali, è supporto validissimo dell'azione diplomatica e politica in generale («nam et politicus est legatus, et principis etiam personam tenet»). Alla base della sua convinzione che la storia sia indispensabile alla formazione del politico, argomento cui il Gentili dedica tutto il cap. VIII del lib. III del *De legationibus*, sta un concetto positivo della prudenza politica definita come «eventorum observatio, rerumque praesentium ac futurarum ex praeteritis tamquam ex fonte scientia derivata». L'idea che una conoscenza approfondita della storia fosse il modo ideale per conseguire la prudenza politica era un concetto comune nel pensiero del tempo. Lo aveva formulato con chiarezza il Bodin nella *Methodus*, opera concepita proprio in funzione dell'importanza riconosciuta alla storia come fonte della scienza politica e del diritto universale. Ma non è a Bodin che il Gentili si richiama per giustificare scientificamente la tesi dell'utilità della storia nella progettazione dell'azione politica, bensì all'autorità di Aristotele e, soprattutto, di Machiavelli. Il raffronto dei testi dimostra che le argomentazioni del Gentili sono la trascrizione quasi letterale del testo machiavelliano dei *Discorsi*, lib. III, cap. XLIII, uno dei luoghi ove il Machiavelli ribadisce la sua teoria dell'uniformità dei tempi. Infatti il Gentili scrive che essendo identiche le passioni degli uomini è inevitabile che le azioni che ad esse si ispirano si concludano in risultati simili. La immutabile struttura delle passioni umane risulta confermata inoltre dalla sostanziale costanza dei costumi dei singoli popoli. Qui il Gentili approfondisce il motivo dell'uniformità dei tempi riconoscendo l'influenza dei luoghi e del clima («vis terrae ac caeli») che determinano indelebilmente il carattere dei popoli: «Si itaque idem caelum, eadem perpetuo manet terra: eadem et perpetuo rationes populorum manebunt». Il motivo machiavelliano «che gli uomini che nascono in una provincia osservino per tutti i tempi quasi

quella medesima natura» riceve dunque nel testo del Gentili una giustificazione cosmica, mutuata da Ippocrate e da Tito Livio, del quale in prevalenza usa termini e concetti.

A limitare l'assolutezza della tesi dell'immutabilità del carattere dei popoli, il Gentili riconosce che la forma dell'educazione e la consuetudine apportano delle variazioni, ma non in misura tale da modificarne la sostanziale uniformità. Il concetto della «forma dell'educazione» è usato qui nello stesso senso in cui lo usa il Machiavelli, ma con una sfumatura importante che differenzia i due testi: mentre per il Machiavelli l'educazione influisce sulla distribuzione della «virtù» e della grandezza tra i vari popoli, nel Gentili, il quale parla solo di una relativa diversità nella continuità e non di gradi di virtù dei vari popoli, è assente qualsiasi idea di confronto e di gerarchia tra i popoli. Questa differenza di sfumatura si può spiegare con la considerazione che l'idea del confronto non poteva avere all'interno del discorso gentiliano, volto a ricercare i requisiti che assicurano al politico la migliore capacità operativa, quella rilevanza che ha per il Machiavelli, assillato dal contrasto tra l'antica prudenza e la contemporanea decadenza e impegnato perciò a ricercare gli strumenti del riscatto studiando i processi che rendono grandi certi popoli. In base a questa stessa considerazione si può spiegare anche il fatto che manchi nel testo del Gentili quell'enfasi particolare, avvertibile anche nel lib. III, cap. XLIII dei *Discorsi*, che il Machiavelli pone sull'imitazione degli antichi, in funzione della quale appunto è espressa la teoria della uniformità dei tempi. Anche se il culto dell'antichità è un elemento certamente importante dell'intera opera del Gentili, l'importanza della storia non è determinata solo da questo elemento, ma soprattutto dall'esigenza che l'azione politica si fondi sulla oggettività e la certezza dell'esperienza, esperienza che deve essere la più ampia possibile. Perciò il Gentili insiste sull'opportunità che il politico, che voglia lasciare il minimo spazio alle congetture, conosca bene, oltre alla storia antica, anche quella più recente: così egli adempierà le sue funzioni «non ex fallacibus hominum sive coniecturis, sive rationibus [...], sed doctus ab certissimis rerum experimentis».

A questo punto il Gentili, sviluppando il ragionamento sull'utilità della storia, condotto come s'è visto sulla base di concetti machiavelliani, concentra la sua attenzione sull'altro fondamentale fattore di un retto metodo di giudicare i fatti politici, cioè la filosofia. Infatti è la filosofia politica che consente di cogliere nella molteplicità degli avvenimenti umani il significato degli stessi, e, quindi, di tradurre la storia in un'esperienza ben definita e utile ai fini dell'agire politico: «Nam ista» – vale a dire la filosofia politica – «quasi anima est historiarum: ut quae omnium causas contineat, explicetque dictorum, factorum, eventuum: atque ideo historiae notitiam non nudam, inanemque esse sinat, sed in certos, utilesque rerum usus perducatur». Qui il Gentili propone come modello di una raggiunta fusione tra storia e filosofia il metodo usato da Machiavelli nei suoi «aurei» *Discorsi*: «Nec vero in negotio isto verebor omnium praestantissimum dicere, et ad imitandum proponere Machiavellum, eiusque plane aureas in Livium Observationes». Dopo aver dimostrato la necessità del collegamento tra conoscenza storica e conoscenza filosofica («eget profecto altera alterius scientia cognitione») e illustrato la funzione della filosofia, il Gentili si preoccupa di concretizzare e approfondire il suo pensiero chiarendo nel cap. X in che senso si debba intendere il termine filosofia. In primo luogo viene ribadito il concetto, conforme del resto a quella visione del filosofare che si era venuto affermando col rinascimento, che la filosofia che per lui ha rilievo non è il sapere metafisico-scientifico, ma è la filosofia etica e politica («quae de moribus tractat, et civitate»). In questo ambito egli giudica di grande utilità l'aristotelismo, cioè la «Disciplina Peripatetica [...], quae non ex inanibus speculationibus prodiit, sed ex ipsis rerum experimentis: ut rebus agendis sit aptissima». Tutte le altre scuole filosofiche non offrono alcun insegnamento utile alla conduzione degli affari di Stato: «iacent enim solo prostratae, conculcatae ab omnibus sapientibus». Epicureismo e stoicismo, in quanto predicano il distacco dalla vita politica, sono definite inadatte a formare il politico. A questo fine è necessaria una moderata conoscenza dell'aristotelismo etico-politico, unita a una sobria cultura giuridica, soprattutto giuspubblicistica. Gentili insiste sul motivo della sobrietà delle conoscenze teoriche, spiegando che il sape-

re deve essere in funzione dell'agire politico e amministrativo: «Volo non ex umbra earum scholarum educi» – scrive l'autore riferendosi alla figura dell'ambasciatore – «sed educatum in consiliis rerum, atque in imperiorum administratione versatum».

L'interpretazione che il Gentili prospetta del metodo machiavelliano, se presa nel suo significato essenziale, non è certo originale. Prima di lui il celebre umanista Le Roy nei suoi *Politiques d'Aristote* aveva scorto nel Machiavelli l'uso di «raisons» e di «exemples», e così pure il Bodin nella *Methodus* lo aveva definito «philosophohistoricus» e aveva riconosciuto la novità del suo discorso politico, rilevando tuttavia come non ci fosse dubbio «quin multo plura verius ac melius scripturus fuerit, si veterum philosophorum et historicorum scripta cum usu coniunxisset». A differenza di costoro il Gentili giudica positivo senza alcuna riserva il contributo di Machiavelli nel campo della scienza politica, e inoltre compie una approfondita analisi sulle caratteristiche della nuova metodologia. Ciò che rende di fondamentale interesse questa analisi è il fatto che essa non si ferma sul piano della interpretazione del pensiero di Machiavelli, ma si estende ai problemi della metodologia giuridica, nel senso che il Gentili indica espressamente nel metodo di analisi politica del Machiavelli la matrice del suo metodo giuridico. Egli dichiara infatti che i suoi precetti di diritto diplomatico sono fondati sull'interpretazione filosofico-giuridica dei precedenti storici. Nel citato cap. VIII ove si tratta dell'utilità della storia, il Gentili fa notare che i suoi precetti non sono basati su speculazioni astratte, ma sull'esperienza storica: «Ecce autem me ipsum do in quale quale exemplum, qui ex perfunctoria, brevissimique temporis lectione historiarum haec potui [...] observata, praecepta explicare». Nel capitolo successivo, ove discute dell'utilità della filosofia, egli precisa che per superare la contraddittorietà degli esempi storici è necessario unire alla storia la filosofia, in particolare la filosofia giuridica: «Philosophia ergo est, quae de exemplis iudicabit et iuris scientia (philosophiae pars) fuit, quae de iure legatorum dum disputaretur, exempla subtili trutina aestimavit, aestimabimus, sic quid in nobis huius virtutis plus erit, et in reliqua omni disceptatione».

L'esame della sua opera giuridica fondamentale, il *De iure belli libri tres* (1598, preceduto da tre *Commentationes* sullo stesso tema degli anni 1588-89), conferma che il Gentili ha operato la trasposizione nel campo giuridico della metodologia politica del Machiavelli. Il procedimento seguito nell'elaborazione dei principi di diritto internazionale è basato, infatti, sull'uso combinato della prassi, quale testimoniata dalla storia nel suo svolgimento complessivo, e delle «rationes». Il diritto non è puro fenomeno di valori, così come non si identifica con la nuda esperienza storica: «*Exempla, et facta expendenda sunt sua lance, et quasi pondera sunt sua trutina conficienda*» (cfr. *De iure belli*, ed. 1612, lib. I, cap. I, p. 4). La «ratio» in particolare non è espressione di imperativi etici assoluti, ma è collegata ai concreti comportamenti degli Stati. La sua funzione appare quella di assumere in un quadro giuridicamente ordinato la dinamica dei rapporti internazionali, dei quali si accetta la logica realistica e utilitaria, piuttosto che di adattarli a schemi etici ideali. Che questo sia il significato effettivo della impostazione metodologica del Gentili lo si ricava dalla valutazione delle formule giuridiche concretamente prospettate nel suo trattato. Queste in definitiva sono congegnate in modo da consentire un ampio margine di liceità giuridica all'azione politica degli Stati. La tradizionale distinzione fra guerra giusta e guerra ingiusta è fatta in base a considerazioni puramente giuridiche, aderenti alle esigenze di sicurezza, prestigio e potenza degli Stati. Accanto ai titoli di giusta guerra connessi col vecchio principio dell'«*ulcisci et repulsare hostes*», il Gentili teorizza il principio della guerra preventiva, e giustifica l'intervento armato negli affari interni degli altri Stati, secondo ipotesi in cui i confini tra la giustificazione giuridica e la pura politica di potenza sono estremamente fluidi. La stessa classificazione delle giuste cause di guerra risulta in buona parte svuotata dalla concezione della guerra come parte essenziale del meccanismo di realizzazione del diritto, per cui la vittoria diventa il segno del buon diritto. Se la vittoria dovesse toccare al contendente ingiusto, non resta rimedio giuridico, ma solo la consolazione che «*nullum esse sine poena peccatum, nam et improba actio est poena*» (cfr. *ivi*, lib. I, cap. VI, p. 52). Altrove il Gentili dirà che è giusto che i più deboli si sottomettano «*ad rationem*

imperii» del più forte (cfr. *ivi*, lib. III, cap. X, p. 553). Circa lo «*jus in bello*» egli considera legittimo l'uso della frode in guerra in un senso piuttosto ampio, adeguandosi alla constatazione che «*per dolos plura, quam per vim fieri in rebus bellicis*» (cfr. *ivi*, lib. II, capp. III-VI). Concetti di prudenza politica improntati a spregiudicatezza politica trovano ampia applicazione nel trattato di Gentili, non solo come supporto dei principii giuridici *ivi* enunciati, ma anche semplicemente come tali, in quanto non di rado l'autore si compiace di trattare certe questioni da puro politico oltre che da giurista. Un esempio significativo è dato dal capitolo relativo alle convenzioni di pace (cfr. *ivi*, lib. III, cap. XIII) ove il Gentili, postulato il principio che sotto l'aspetto giuridico «*omnia in manu sunt victoris*», si diffonde a discutere dei modi per rendere duratura la pace. La sua opinione al riguardo è che verso i vinti conviene prendere una posizione decisa rendendoseli amici o distruggendoli: «*media hic Consilia plerunque inepta sane*», commenta sulla scorta di Cardano. Nell'ambito di questo argomento il Gentili tocca la questione se sia meglio essere temuto che amato o viceversa, propendendo per la prima soluzione ancora sulla scorta di Cardano. Affrontando in generale il problema dei rapporti tra l'utile e l'onesto in politica, egli afferma che l'utile è da anteporre all'onesto quando sia in gioco la conservazione dello Stato, sempre che non si varchino i confini della liceità giuridica (cfr. *ivi*, lib. III, cap. XII). Queste tesi, in cui i motivi machiavelliani sono evidenti, dimostrano come la scelta metodologica del Gentili tenda a concretarsi nell'assunzione sul piano giuridico del dettato pratico politico del Machiavelli o dei suoi epigoni.

Da tutte le osservazioni finora fatte scaturisce che la lezione machiavelliana costituisce un elemento portante del mondo intellettuale del Gentili assieme alla cultura giuridica medievale, al suo umanesimo dotto e al suo protestantesimo. Le convinzioni religiose di Gentili sfuggono ad una rigida classificazione: tendenzialmente calvinista sul terreno dogmatico, su alcune questioni tenne una posizione originale che lo vide impegnato in aspre controversie con i teologi di Oxford; più tardi verso l'anno 1600 finirà con l'aderire ufficialmente alla Chiesa anglicana. Riguardo al problema della compatibilità della prospet-

tiva machiavelliana con la sua visione cristiana del mondo, il suo atteggiamento sembra però ispirarsi piuttosto alla logica del pensiero politico luterano. La sua concezione della religione come rapporto diretto tra l'uomo e Dio («coniugium quoddam Dei et hominis»), la convinzione, di cui vi è traccia frequente nei suoi scritti, dell'insuperabile contrasto tra il regno di Dio e il mondo umano intrinsecamente corrotto dal peccato, giustificavano quella rigorosa separazione tra il piano della fede e il piano del pensiero politico-giuridico che è implicita nella sua opera giuridica, e giustificavano nello stesso tempo la sua posizione nei confronti del Machiavelli. Così il Gentili all'interno di una visione cristiana del mondo poteva accettare una concezione secolare della politica risolvendo a priori quella contraddizione che era invece alla radice della polemica antimachiavellica sia dei calvinisti che dei cattolici, i quali tendevano a riportare l'uomo nell'ordine dei valori trascendenti. Che il Gentili non avvertisse questa contraddizione, emerge indirettamente anche da quei passi del *De legationibus* ove, dopo aver elogiato le «aureas in Livium Observationes», sottolinea di non volere con questo difendere l'empietà o l'immoralità di Machiavelli, se pure ve ne fosse alcuna: «Quod namque hominem indoctissimum esse volunt, et scelentissimum; id nihil ad me, qui prudentiam eius singularem laudo, nec impietatem, aut improbitatem, si qua est, tueor». Il che equivaleva a dire che se empietà v'era, essa doveva inerire ad altro che al suo metodo scientifico; infatti egli si accinge ad esaminare la fondatezza dell'accusa di empietà in rapporto alla teoria politica del Machiavelli.

Il Gentili prende posizione contro i critici di Machiavelli riferendosi in particolare a un libro non meglio precisato, molto probabilmente l'*Anti-Machiavel* del Gentillet che in quel tempo era il principale veicolo dell'anti-machiavellismo in Inghilterra. Egli giudica le accuse a Machiavelli contenute in tale libro, identificate essenzialmente in quella di empietà e in quella di essere un fautore del governo tirannico, frutto di mancata intelligenza della sua opera e di malafede: «qui. in illum scripsit, illum nec intellexit, nec non in multis calumniatus est». Per comprendere il vero significato dell'opera di Machiavelli – sottolinea l'autore – è necessario seguire tre criteri generali: considerazione della

figura storica dell'autore, ricerca dello scopo della sua opera, e disposizione alla interpretazione più favorevole delle sue affermazioni. Il nucleo delle argomentazioni di merito usate dal Gentili consiste nella tesi del repubblicanesimo di Machiavelli: «Machiavellus Democratiae laudator, et assertor acerrimus: natus, educatus, honoratus in eo reip. statu: tyrannidis summe inihiicus». Tutta l'opera del Machiavelli è per lui informata all'ideologia democratica: dove essa appare diretta a istruire il tiranno, in realtà mira a svelare al popolo gli artifici della politica tirannica onde consentirgli una più valida difesa della sua libertà.

Questa interpretazione del pensiero politico del Machiavelli viene considerata la prima espressione chiara e ragionata di un modulo interpretativo destinato a influenzare largamente gli sviluppi della critica machiavelliana nei secoli seguenti secondo fasi e vicende che sono state studiate dal Procacci e dal Raab nelle rispettive note opere. Ma oltre che sotto il profilo della storia della fortuna di Machiavelli, l'interpretazione in questione è importante perché consente di chiarire meglio il rapporto tra Gentili e Machiavelli ponendolo nella sua dimensione più pienamente storica. Il tono e la sostanza delle argomentazioni che il Gentili svolge a difesa di Machiavelli nel *De legationibus* dimostrano che tale rapporto non è solo «scientifico», ma è fatto anche di una non dissimulata simpatia umana e in certa misura ideologica. Egli considera la sorte toccata a Machiavelli degna della più grande commiserazione: «Et talis omnino est, qualis qui miseratione dignissimus sit». Incompreso e calunniato dai suoi interpreti, Machiavelli è perseguitato dai tiranni che impediscono la circolazione della sua opera: «istiusmodi principibus molestum est, vivere hominis opera, et in luce haberi». Insistente è l'invito del Gentili ad una valutazione più serena di quest'opera: verso quei difetti che in essa, si trovano, si dovrebbe almeno usare la stessa tolleranza che si dimostra verso i difetti non dissimili di un Platone o di un Aristotele. Qui il Gentili sfrutta per i suoi fini di difesa l'idea ormai consolidata tra gli studiosi del suo tempo di una certa affinità ideale tra Machiavelli e Aristotele. Inoltre, continua l'autore, i suoi difetti si dovrebbero tollerare perché di gran lunga maggiori sono i suoi meriti, di cui il maggiore è quello di averci dato un metodo di lettura della storia:

«Feremus autem, quia meliora deterioribus longe plurima et is habet. Hoc habet, ut in lectione historiarum non grammatizet, sed philosophetur».

Quanto agli aspetti ideologici del rapporto, il fatto che la difesa del Machiavelli sia impostata fundamentalmente sulla ideologia democratica e repubblicana di questi pare significativo dell'esistenza nel Gentili di propensioni politiche in certo modo affini. Affinità inerente non all'aspetto sovversivo del pensiero politico di Machiavelli, cioè al suo repubblicanesimo, bensì al suo forte spirito antitirannico e alla sua strenua difesa dei diritti di libertà del popolo. Esaminando le sparse notazioni sul potere politico contenute nel *De iure belli*, risulta che se il Gentili riconosce largo spazio al potere monarchico, ne respinge nettamente l'assolutezza, assegnandovi numerosi limiti correlativi alla finalità collettiva dello Stato e ai diritti tradizionali del popolo. A garanzia di questi diritti contro il principe che abusi tirannicamente del suo potere si riconosce la legittimità della resistenza armata dei magistrati subalterni nonché la liceità dell'intervento armato di uno Stato straniero. Vedute assai diverse, favorevoli all'assolutismo monarchico, il Gentili esprimerà nelle sue *Regales Disputationes* del 1605 in conformità col nuovo clima politico determinato dall'ascesa al trono di Giacomo I. Comunque, fino al 1598, data della pubblicazione completa del *De iure belli*, le sue opinioni politiche sono da ritenere ancorate alle concezioni tipiche della contemporanea scuola calvinistica. Il problema politico sotteso da queste concezioni possedeva un significato di viva attualità anche nell'Inghilterra elisabettiana specialmente nel decennio 1580-1590. Qui infatti mentre i puritani tentavano di trasformare le istituzioni parlamentari in cassa di risonanza del proprio programma rivoluzionario, come dimostrano le agitate sessioni degli anni 1584-85, 1586-87 e 1589, la regina Elisabetta tendeva a limitarne fortemente le prerogative talvolta manovrando per linee politiche e talaltra usando mezzi repressivi<sup>1</sup>. Ora, tenuto conto della naturale affinità che le idee politiche del Gentili dovevano avere con quelle dei suoi correligionari inglesi, tenuto conto altresì degli stretti rapporti che legavano il

<sup>1</sup> John Edward Neale, *Elizabeth I and her Parliaments*, London, Cope, 1952.

giurista italiano a potenti personaggi del governo, quali il conte di Leicester e il segretario di Stato Walsingham, suoi protettori diretti e simpatizzanti per il movimento puritano, si può formulare l'ipotesi che la posizione del Gentili nei confronti di Machiavelli non fosse un fatto isolato, ma riflettesse un orientamento che si stava facendo strada in ambienti politici e culturali ben determinati. Potrebbe non essere una coincidenza il fatto che proprio in quegli anni ricchi di tensioni interne Machiavelli comincia ad essere largamente letto in Inghilterra, come dimostrano le prime edizioni fittizie con parse a Londra nel 1584 per iniziativa di John Wolfe, uno stampatore intraprendente che il Gerber colloca tra gli «scontenti» di quel tempo. Un documento estremamente significativo dell'interesse e del modo con cui si leggeva il Machiavelli in certi ambienti inglesi è dato dalla prefazione alla citata edizione londinese delle sue opere. In sostanza l'editore spiega di essersi determinato all'impresa «havendo (io) scorto in molti un grandissimo desiderio d'haverne» ed essendo consapevole dei grandi meriti dell'autore, che ha indicato «nuovi modi di apprendere la vera via, di trarre alcun utile dalla giovevole lettura delle historie» e che ha insegnato a «conoscere quale differenza sia da un Principe giusto, ad un Tiranno, dal governo di molti buoni a quello di pochi malvagi e da un comune ben regolato ad una moltitudine confusa e licentiosa». Quanto alle critiche dei detrattori di Machiavelli, l'editore le giudica errate e calunniose; alludendo poi ad una recente opera del principale detrattore (assai probabilmente il Gentillet), egli la stima degna di servire ai «venditori di salsiccie, o di sardelle». Queste valutazioni rivelano un notevole parallelismo con il giudizio, più elaborato e più avanzato, che il Gentili formulerà nel *De Legationibus* uscito l'anno seguente tramite lo stesso editore. Di conseguenza il commento gentiliano a Machiavelli, lungi dall'essere estraneo al commento inglese intorno allo stesso autore, come annota sommariamente il Raab, si inserirebbe in un movimento di opinione tendente a fare di Machiavelli una bandiera di battaglia. In altri termini quel collegamento tra gli ambienti progressivi del mondo politico inglese e il pensiero di Machiavelli, interpretato in chiave rivoluzionaria o almeno antitirannica, collegamento che si realizzò pienamente nel periodo

delle guerre civili, avrebbe avuto una prima manifestazione già in una fase del regno di Elisabetta, caratterizzata da un vivace attivismo dei puritani. Se resta, dunque, aperto il problema di una verifica più puntuale e completa dell'ipotesi qui adombrata circa il significato politico del primo lancio inglese di Machiavelli, ci pare assodato, in base alla lettura dell'opera giuridica del Gentili, l'assunto iniziale per cui il pensiero machiavelliano ha agito come un fattore culturale essenziale del rinnovamento della scienza giuridica internazionale, indicando altresì la via di una razionalizzazione della stessa politica internazionale.

## Le idee politiche di Alberico Gentili\*

La disintegrazione a livello politico e sociale delle strutture feudali, fenomeno cui corrispondeva la progressiva affermazione dello Stato moderno nella forma dell'assolutismo monarchico e l'instaurazione di nuovi equilibri sociali rispecchianti l'ascesa dei ceti borghesi, i conflitti politico-sociali in cui questi rivolgimenti strutturali si espressero e su cui si innestarono i conflitti religiosi provocati dalla Riforma, questi erano i dati più caratterizzanti della situazione storica che fece da sfondo agli svolgimenti del pensiero politico e giuridico europeo del Cinquecento. I problemi teorici centrali emananti da questo contesto furono da un lato quelli concernenti i rapporti fra religione e società politica, fra Stato e Chiesa, e dall'altro quelli relativi all'organizzazione costituzionale dello Stato. Sul piano delle soluzioni, gli assertori del secolarismo politico, sia nella versione umanistica che cristiano-luterana, si scontrarono con gli assertori di una visuale teocratica sia di parte cattolica che protestante, segnatamente calvinistica; ancora, i fautori della tolleranza religiosa ebbero di fronte i fautori del dogmatismo e dell'intolleranza secondo una distinzione che per la complessità delle posizioni non appare simmetrica a quella sopraindicata; mentre per quanto riguardava il problema costituzionale, i sostenitori dell'assolutismo monarchico si contrapposero ai teorizzatori della resistenza armata alle degenerazioni tiranniche del potere politico<sup>1</sup>. I pro-

\* In «Il Pensiero politico», IX, 1, 1976, pp. 20-56.

<sup>1</sup> Per un inquadramento generale sul pensiero politico del '500, cfr.: John William Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, London, Methuen, 1967 (I. ed., 1928); Pierre Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVI siècle*, Paris, Librairie Philosophique Vrin, 1951, ed. it a cura di Luigi Firpo, *Il pensiero politico rinascimentale*, Bari, Laterza, 1964, voll. II; *Histoire des idées politiques*, par Jean Touchard, Paris, Presses Universitaire, 1959, voll. II., trad. it. a cura di

tagonisti del dibattito, particolarmente ampio e intenso per la prolungata asprezza dei conflitti politici e religiosi di quell'età, furono teologi, filosofi e giuristi secondo una distinzione generale avente valore solo con riferimento alle funzioni e alla formazione intellettuale di base dei singoli pensatori e polemisti, ma che non escludeva affatto sostanziali convergenze non solo sul piano delle soluzioni, ma anche su quello del metodo, ove sia pure con enfasi diversa l'approccio religioso si mescolava con quello storico, quello giuridico con quello filosofico. Questa compenetrazione di approcci, che dipendeva da un comune substrato culturale radicantesi nei filoni dell'umanesimo e del cristianesimo, era particolarmente evidente nei giuristi per effetto dell'affermarsi nel loro ambito degli ideali metodologici della scuola «cultura» francese, che richiedevano appunto, ai fini della stessa preparazione professionale, un sicuro dominio della cultura umanistica, specialmente nell'area della storia e della filologia. La polivalenza di tale formazione giuridico-culturale, unitamente all'importanza che in quell'epoca il diritto parimenti alla religione aveva come strumento di formulazione ideologica, rendono ragione della posizione centrale che i giuristi occuparono nei conflitti ideologici nonché nella stessa vita intellettuale del '500<sup>2</sup>.

Atanasio Mozzillo, *Storia del pensiero politico*, Milano, Edizioni di Comunità, 1963. Per una visione d'insieme in chiave problematica dei principali fenomeni strutturali cui riportare l'interpretazione degli svolgimenti del pensiero politico di quell'epoca, cfr.: *La formazione dello Stato moderno*, a cura di Alberto Caracciolo, Bologna, Zanichelli, 1970, oppure Henry Lapeyre, *Les monarchies européennes du XVI siècle: les relations internationales*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, cap. X-XIV.

<sup>2</sup> Tra gli studi generali specialmente dedicati all'analisi del ruolo dei giuristi nel processo di sviluppo del pensiero politico, cfr. soprattutto: Myron P. Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought. 1200-1600*, Cambridge, Harvard University Press, 1941, pp. 93 ss.; Vincenzo Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, Milano, Giuffrè, 1962; Vittorio De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia 1559-1572*, Napoli, Edizioni scientifiche italiane, 1959, vol. I, anche se in quest'opera il quadro del discorso è più ampio. Con riferimento alla situazione dell'Inghilterra è interessante l'opera di Alan Harding, *A Social History of English Law*, Baltimore, Penguin Books, 1966, ove nei capitoli 9 e 10 sono descritte le caratteristiche e le cause della posizione dominante, senza precedenti e senza seguito, occupata dai *common lawyers* nei conflitti politici e ideologici della prima metà del '600. Trattazioni espressamente animate dall'intento di dimostrare la peculiare funzione di avanguardia svolta dai giuristi nella vita intellettuale del '500, soprattutto in riferimento al loro contributo all'affermarsi di una visione moderna

Dal punto di vista di questo contesto generale appare di particolare interesse, in quanto indicativa del ruolo primario svolto dai giuristi nei processi di elaborazione ideologica e in quanto emblematica per i suoi contenuti e motivi ispiratori delle linee di sviluppo più caratterizzanti del pensiero politico del tempo, l'opera politico-giuridica di Alberico Gentili (1552-1608). Nativo di San Ginesio nella Marca di Ancona, compiuti gli studi legali «more italico» presso l'Università di Perugia, la sua vicenda personale, che andava dipanandosi tra funzioni pubbliche municipali e studi giuridici, aveva subito una svolta radicale con la sua adesione, sull'esempio del padre, alle dottrine riformate. Per sfuggire ai rigori dell'Inquisizione era stato costretto alla fuga assieme al padre Matteo e al più giovane fratello Scipione, decidendo quindi di cercare rifugio in Inghilterra dove era sbarcato nell'estate del 1580. Qui, giovandosi delle connessioni tra la comunità italiana di Londra e il potente circolo di corte che faceva capo al conte di Leicester e a Philip Sydney, si era rapidamente inserito nel mondo accademico e politico inglese. Dispiegando attivamente la sua eccezionale preparazione romanistica attraverso un primo flusso di scritti incentrati per lo più sui temi della disputa tra la giurisprudenza culta e la scuola giuridica italiana, consultato dal governo di Elisabetta sugli aspetti giuridici dell'affare Mendoza, l'ambasciatore spagnolo accusato di cospirazione contro la regina, affare che gli doveva fornire lo spunto per un'ampia sistematizzazione della materia nell'opera *De legationibus*, il Gentili era in questo modo assunto a una posizione di tale prestigio nel campo della giurisprudenza ed aveva altresì mostrato una tale ambiziosa propensione a mettersi al servizio della linea politica del circolo Leicester che nel 1587 veniva nominato professore regio di diritto civile presso l'Università di Oxford. Sanzionata così la sua definitiva assimilazione all'ambiente inglese, egli partecipò attivamente, come testimoniato dalla abbondanza e varietà dei suoi scritti, alla proble-

della storiografia, sono: John G. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law: A Study of English Historical Thought in the Seventeenth Century*, New York, Northon and Company, 1957; Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the 16<sup>th</sup>-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, Columbia University Press, 1966.

matica che da tale ambiente, talora anche in rapporto con le vicende europee, emanò a partire dagli anni centrali del regno elisabettiano fino al primo scorcio del regno di Giacomo I<sup>3</sup>. Si trattava di una problematica, dunque, che per la sua estensione cronologica riassumeva i motivi più caratteristici di un intero ciclo storico in quanto dalla fase cruciale delle guerre civili e internazionali originate dalla Riforma, essa si spingeva fino alla fase del loro superamento, fino cioè alla cristallizzazione delle nuove ortodossie religiose e delle rispettive aree di influenza e fino al definitivo consolidamento contro i tentativi di reazione feudale delle grandi monarchie nazionali, con la particolarità che in Inghilterra già all'inizio del '600 si avevano le prime manifestazioni di un nuovo ciclo di trasformazioni. Eucleando dalla produzione gentiliana quelle opere o quelle parti di trattazioni concernenti direttamente il problema del potere politico, e considerandone l'evoluzione della tematica e delle soluzioni proposte, risulta netto il riflesso di questa evoluzione della situazione storica. In una prima fase espressa dagli opuscoli originali del *De iure belli* pubblicati nel 1588-1589, poiché erano dominanti le istanze di solidarietà internazionale della Riforma, il Gentili sostenne posizioni praticamente non dissimili dall'ideologia calvinista del diritto di resistenza, mentre in una seconda fase espressa dalle *Regales Disputationes* del 1605, esauritosi il pericolo internazionale della Controriforma e divenuti dominanti i problemi interni inglesi, egli si fece assertore, anche sulla scorta di motivi di riflessione basati sugli avvenimenti europei, dell'assolutismo più estremo.

<sup>3</sup> Per un'informazione generale sulla vita e le opere del Gentili, cfr. Giuseppe Speranza, *Alberico Gentili. Studi dell'avvocato Giuseppe Speranza*, Roma, Tipografia Fratelli Pallotta, 1876, p.11; Thomas E. Holland, *An Inaugural Lecture on Albericus Gentilis*, in Id., *Studies in International Law*, Oxford, Clarendon Press, 1898, pp. 1-39; Gesina H. J. Van der Molen, *Alberico Gentili and the Development of International Law*, Leyden, A. W. Sijthoff, 1968, in particolare pp. 35-63 e pp. 245-267. Per una puntualizzazione sulla «fortuna» del Gentili e sullo stato degli studi che lo riguardano, cfr. Diego Panizza, *Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, «Il pensiero politico», V, 1972, pp. 373-386.

Queste differenti posizioni teoretiche, corrispondenti alle differenti sollecitazioni della situazione storica, si radicavano tuttavia in una prospettiva ideologica e culturale costante, di cui erano fattori essenziali oltre alla sua formazione romanistica la sua fede religiosa e il suo realismo politico-giuridico. Quanto alle sue idee religiose, conoscibili nella sostanza solo attraverso un trattatello rimasto inedito dal titolo *De papatu Romano Antichristo*, esse esprimevano 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 anti-ierocratica dell'organizzazione ecclesiastica<sup>4</sup>. Il suo antidogmatismo teologico si esprimeva ancora nella sua concezione pluralistica della chiesa universale di cui le diverse confessioni protestanti dovevano essere considerate

<sup>4</sup> Il trattatello, il cui titolo completo era *De papatu Romano Antichristo assertiones ex verbo Dei et SS. Patribus, Alberico Gentili Italo auctore*, è conservato presso la Bodleian Library di Oxford con la segnatura D'Orville ms. 607. Il manoscritto, che comprende 190 pagine, fu composto presumibilmente nel periodo compreso tra gli anni 1582 e 1585, come si arguisce da un paio di riferimenti a Gregorio XIII, indicato come il pontefice allora regnante e ottuagenario, nonché dal fatto che l'autore si definiva «Italus» mentre a partire dal 1587 nel frontespizio delle sue opere si qualificherà «Juris Civilis Professor Regius». È lecito supporre che il trattatello non sia stato pubblicato per ragioni di opportunità in quanto le idee religiose dell'autore si contrapponevano sia all'assetto della chiesa stabilita anglicana sia alla posizione complessiva del movimento puritano. Infatti se le idee democratiche del Gentili sull'organizzazione ecclesiastica, la sua critica radicale dell'apparato cerimoniale della chiesa romana lo avvicinavano ai puritani e lo distanziavano dall'assetto anglicano, il carattere antidogmatico della sua religiosità, il rifiuto di ogni interferenza della chiesa nella sfera degli affari civili lo ponevano in netta antitesi con lo spirito più profondo del puritanesimo e in parziale antitesi con l'anglicanesimo costituito, del quale all'esule italiano dovevano riuscire congeniali il moderatismo dogmatico e il tendenziale spirito di tolleranza. Il Gentili mantenne fede per tutto il corso della sua vita a questa sua singolare posizione che sfuggiva alla dialettica religiosa caratteristica dell'Inghilterra, pur proclamando in pari tempo la sua sottomissione alla chiesa anglicana, come si vedrà più sotto. Quanto alle sue affiliazioni ecclesiastiche, risulta che in un primo tempo egli fu membro della Chiesa italiana riformata di Londra (cfr. Luigi Firpo, *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, in *Ginevra e l'Italia*, Firenze, Sansoni, 1959, pp. 307 ss.), quindi ancora prima della estinzione della chiesa italiana nel 1598 egli appare essere passato alla chiesa Londino-gallica per poi divenire infine membro della parrocchia anglicana di S. Elena in Bishopsgate, come si arguisce da alcune annotazioni manoscritte del Gentili (cfr. D'Orville ms 612, f. 195v., Bodleian Library, Oxford).

parti ugualmente legittime. La chiesa di Roma ne era esclusa non tanto a causa delle sue credenze, che pure l'autore giudicava superstiziose e scritturalmente insostenibili, quanto a causa della sua pretesa intollerante al dominio assoluto della Chiesa universale. Parimenti esclusi, ma per ragioni dogmatiche, erano gli eretici, che si definivano come tali per il fatto di non condividere quei pochi articoli di fede, sostanzialmente ridicibili al dogma trinitario, che costituivano la piattaforma di base della Chiesa universale postulata dal Gentili. Verso di essi, tuttavia, l'autore reclamava da parte delle chiese costituite la tolleranza, richiamandosi ai precetti di carità e di mansuetudine contenuti nelle Scritture. Queste caratteristiche della sua posizione religiosa, piuttosto che derivare da specifiche e positive istanze di fede religiosa, appaiono condizionate da una preminente esigenza di affermazione degli ideali rinascimentali circa l'uomo e la vita civile, ideali che esigevano l'emancipazione dalla tutela ecclesiastica e una più o meno spinta interiorizzazione della religione. L'intera opera gentiliana, infatti, si caratterizza, come vedremo, per la costante affermazione del ruolo primario del giurista, in espressa contrapposizione ad ogni sorta di teologi, nelle funzioni di legittimazione ideologica, nonché per il peso dominante che in essa assumono le concezioni e gli strumenti tipici della cultura rinascimentale. Nel quadro di questa cultura si colloca un'altra caratteristica di fondo dell'opera gentiliana, cioè il suo realismo giuridico. Questa caratteristica attiene al metodo di costruzione delle sue teorizzazioni giuridico-politiche, più particolarmente di quelle che, non riguardando strettamente l'interpretazione di formule di diritto romano, esigevano un fondamento diverso e più generale, individuato nel concetto di diritto naturale. Alla determinazione dei contenuti del diritto naturale l'autore giungeva soprattutto attraverso l'analisi dell'esperienza storica razionalizzata secondo criteri orientati dalla concezione della politica come categoria a sé stante. Nel metodo gentiliano, dunque, gli schemi tradizionali del giusnaturalismo, svincolati da ogni presupposto teologico, si combinavano con il realismo politico rinascimentale, determinando così un approccio definibile come realismo giuridico. Tale realismo, pur distinguendosi dal realismo empirico di scuola machiavelliana, era a questo

funzionale, in quanto al diritto, in sostituzione della teologia, era assegnata la funzione della legittimazione dell'ordine politico garantendone così sotto il profilo della giustizia ideale l'autonomia da categorie concettuali e da poteri giudicati ad esso estranei. In una pagina del *De legationibus* il Gentili indicava esplicitamente la connessione della propria impostazione metodologica con il metodo seguito dal Machiavelli nell'analisi dei fenomeni politici, metodo la cui peculiarità era individuata nella perfetta fusione tra mentalità storica e mentalità generalizzante. Quanto alle accuse di immoralità e di empietà formulate contro il Machiavelli, egli ne sottolineava significativamente l'improprietà almeno con riferimento al suo metodo di indagine politica<sup>5</sup>. Il carattere organico delle connessioni tra il realismo

<sup>5</sup> Il giudizio del Gentili sul metodo del Machiavelli e sul suo pensiero politico, interpretato in chiave repubblicana, è esposto nell'opera *De legationibus libri tres*, Londini, excudebat Thomas Vautrollerius, 1585, lib. III, cap. IX. Per un'analisi più dettagliata a questo proposito, cfr. Diego Panizza, *Machiavelli e Alberico Gentili*, «Il pensiero politico», II, 1970, pp. 476-483). Altre indicazioni esplicite dell'autore sulla propria metodologia giuridica si trovano nel primo capitolo del *De iure belli libri tres Hanoviae*, excudebat Guilielmus Antonius, 1598, ove si tratta del diritto naturale e delle sue fonti. Considerando la posizione del Gentili in rapporto alla cultura del suo tempo, è da sottolineare che se da un lato il suo realismo giuridico era intimamente legato alla lezione machiavelliana circa il modo di concepire la politica, dall'altro esso partecipava di quel processo di rinnovamento della scienza giuridica portato avanti soprattutto dalla scuola degli umanisti francesi, per la quale appunto il metodo storico-empirico era essenziale per la determinazione delle regole di giustizia naturale. Quanto all'applicazione delle impostazioni umanistiche allo studio del diritto romano, l'atteggiamento del Gentili passò attraverso due fasi, la prima contrassegnata da una difesa intransigente del *mos italicus* nei suoi dialoghi *De iuris interpretibus* del 1582, la seconda caratterizzata dal pratico accoglimento dei nuovi metodi interpretativi basati sulla *coniunctio* del diritto con filologia e storia in modo tuttavia che non fosse intaccata l'autorità del *Corpus iuris* e la sostanziale positività della tradizione medievale. Mentre la prima fase era l'effetto degli studi romanistici compiuti nel modo tradizionale presso l'Università di Perugia, la seconda fase venne determinata dal fatto che il giurista italiano si trovò ad operare in un ambiente come quello inglese in cui il diritto romano aveva corso quasi unicamente come *ratio scripta* e quindi la sua applicabilità era meglio assicurata dall'uso delle nuove tecniche. Per un'informazione generale sull'umanesimo giuridico si vedano: Riccardo Orestano, *Introduzione allo studio storico del diritto romano*, Torino, Giappichelli, 1963, pp. 50-203 oppure Julian H. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, cit., pp. 7-79, mentre per un'illustrazione dell'atteggiamento del Gentili nella sua prima fase cfr. Guido Astuti, *Mos italicus e mos gallicus nei dialoghi «de iuris interpretibus» di Alberico Gentili*, Bologna, Zanichelli, 1937.

giuridico del Gentili ed il realismo empirico del Machiavelli era testimoniato altresì dal fatto che le schematizzazioni giuridiche del primo erano concepite in modo da assicurare alle ragioni autonome della politica la più vasta latitudine di espressione e di fatto accoglievano nel proprio ambito le massime prudenziali tipiche della precettistica machiavellica.

Le prime formulazioni specifiche circa il problema del potere politico furono avanzate dal Gentili nel quadro di una trattazione volta a chiarire in modo sistematico i problemi di legittimità sollevati dalle guerre di religione, civili e internazionali. Si trattava delle tre *Commentationes de Iure Belli*, pubblicate negli anni 1588 e 1589, corrispondenti alla fase culminante del duello politico internazionale tra Riforma e Controriforma: la politica espansionistica e cattolica di Filippo II, con i successi riportati nella sua azione di recupero militare dei Paesi Bassi e con le crescenti interferenze negli affari francesi, appariva sul punto di sovvertire in modo risolutivo gli equilibri di potenza a danno del campo protestante e della stessa sicurezza nazionale inglese. All'interno del governo inglese, sulla base di questa analisi della situazione, il circolo Sidney-Leicester si era fatto promotore di una politica estera più aggressiva, di totale appoggio militare ai ribelli olandesi e di guerra a oltranza alla Spagna anche al fine di far breccia nel suo monopolio marittimo e coloniale. Coi suoi opuscoli *De iure belli* il Gentili si proponeva appunto di fornire legittimità giuridica alla linea politica patrocinata dai suoi protettori di corte. In questo ambito e con riferimento alla questione dei Paesi Bassi, egli si trovò ad affrontare due questioni tipiche della pubblicistica politica dell'epoca, ossia la questione riguardante la legittimità della resistenza alla tirannide e quella riguardante la legittimità dell'uso della forza per causa di religione.

Circa il problema della legittimità delle guerre di religione trattato congiuntamente con quello della tolleranza religiosa all'interno dello Stato, il Gentili sostenne la tesi della assoluta inammissibilità dell'uso della forza in materia di fede religiosa. Gli argomenti fondamentali erano che la religione, configurandosi come rapporto tra uomo e Dio, si poneva per definizione al di fuori della sfera dei rapporti politici riguardanti i rapporti

degli uomini tra loro, e in secondo luogo che la religione si puntualizzava nella coscienza individuale, entità di per sé incoercibile<sup>6</sup>. Argomentando in questo modo in favore della tolleranza l'autore poneva parimenti in chiaro per la prima volta le basi concettuali dei suoi atteggiamenti di fondo circa la politica e il diritto. Su queste basi, sul concetto cioè che l'oggetto proprio della religione è il rapporto tra Dio e l'uomo, è da intendersi infatti teoricamente fondata la sua concezione della politica come realtà autonoma e su queste stesse basi, come vedremo, il Gentili giustificherà il primato del giurista rispetto al teologo nella funzione di legittimazione dell'ordine politico. Nell'ambito del suo discorso sulla tolleranza, l'autore difese inoltre la correttezza della sua posizione di principio estendendo le argomentazioni al campo empirico dell'opportunità politica. Contro coloro che, attribuendo al pluralismo religioso la causa dei conflitti civili e internazionali in corso, invocavano l'unità religiosa come fattore indispensabile della pace civile, il Gentili obiettava che le differenze di religione nella stragrande maggioranza dei casi erano solo il pretesto e non la causa reale della conflittualità politica, che era da riportarsi allo scontro di opposte ambizioni di potere ed in ultima analisi alla naturale malvagità degli uomini. A conferma di ciò venivano addotti gli esempi contemporanei più macroscopici di conflitti cosiddetti religiosi come le guerre provocate dalla Spagna, accusata di servirsi della copertura religiosa per giustificare i suoi disegni di egemonia politica, o come le guerre civili francesi, le cui vere cause erano da individuare nell'oppo-

<sup>6</sup> Cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. IX. Ecco due passi significativi della duplice base argomentativa del principio di tolleranza: «Religio ab animo est et voluntate, quae semper habet libertatem secum [...] Animusque noster, et quicquid est animi a principio, aut principe non movetur externo. Et neque dominus est animae, nisi unus Deus, qui unus animam potest perdere», «Religionis ius hominibus cum hominibus proprie non est: itaque nec ius laeditur hominum ob diversam religionem: itaque nec bellum causa religionis. Religio erga Deum est, ius est divinum, id est, inter Deum et hominem: non est ius humanum, id est, inter hominem et hominem. Nihil igitur quaerit homo violatum sibi ob aliam religionem». La prima enunciazione di questo concetto-chiave dell'intera posizione gentiliana circa il rapporto tra religione e politica, diritto e teologia, si trova nel *De legationibus* ove sulla base di questa stessa definizione della religione come «ius hominibus cum Deo» contestava che le differenze di religione potessero interferire sul diritto delle relazioni diplomatiche (cfr. *De legationibus*, lib. II, cap. XI).

sizione dei nobili al centralismo monarchico e nell'indole bellissima della nazione francese. In virtù di queste considerazioni il principio della tolleranza religiosa era dimostrato come generalmente compatibile con gli imperativi della ragion di Stato; anzi, l'autore osservava che in talune circostanze una politica di tolleranza costituiva il mezzo migliore per impedire il crearsi di situazioni di disordine politico<sup>7</sup>. Il Gentili non escludeva in via assoluta l'ipotesi che i contrasti di religione potessero essere un fattore reale di turbamenti sediziosi, tuttavia il sovrano doveva considerare come parte del pesante fardello del potere l'onere di tentare ogni possibile rimedio diverso dall'uso della forza, salvo il caso in cui risultasse minacciata la sicurezza costituzionale dello Stato<sup>8</sup>. In conclusione, la ragione di Stato era sì ricono-

<sup>7</sup> Il problema della compatibilità della tolleranza religiosa con la stabilità politica era discusso nei capitoli X e XI del I libro del *De iure belli*. È da rilevare che il Gentili, nel contestare sia sul piano teorico che empirico la tesi che il pluralismo religioso fosse necessariamente un fattore di disgregazione politica, non giungeva fino al punto di negare che l'unità religiosa non avesse una funzione rafforzativa della coesione del corpo politico e che di conseguenza essa non fosse un obiettivo politico desiderabile. L'importante era che il sovrano perseguisse questo obiettivo con mezzi diversi dal ricorso alle armi («At id est, quod ego etiam disputo proboque, qui velim a Principibus curari valde religionis unitatem. Sed et hoc, arma et exercitus non comparari in civile bellum propter unam religionem»). Sulla possibilità di attuare con successo una politica religiosa non violenta l'autore si soffermerà nel cap. XI del lib. III della stessa opera, ove oltre a richiamare gli argomenti già sviluppati nei due capitoli suindicati osserverà ulteriormente come il principio della gradualità dei mutamenti fosse conforme ad una norma di saggezza naturale e a questo proposito loderà l'esempio della Riforma inglese: «Hic non auscultem Cardano: qui cito mutandam religionem scribit, et nec vetis movetur Angli regis, et Saxonis ducis exemplis. Neque enim ille universam, neque repente mutavit, et nec alter repente universam. Quamquam neutrum hodie mutata est religio universa, si, quae in oculos incurrunt populi, manent omnia etiamnum integra quae erant. Non est haec repentina mutatio a natura; quae paulatim sit, ea a natura est, nec alterat».

<sup>8</sup> L'esigenza che il sovrano non desistesse da una politica di tolleranza anche nel caso che le differenze di religione fossero causa reale di turbamenti politici era così espressa dall'autore: «Et quamvis etiam esset causa, non praetextus seditio, religio difformis, haec non mutanda tamen invitis est. Quoniam non cum tanta asperitate in subditos quaerenda quies est principi. Nec enim recusare is ista onera principatus habet» (cfr. *De iure belli*, lib. III, cap. XI). In tal modo alla ragion di Stato, che era ammessa dall'autore come eccezione al principio della tolleranza con la formula «nisi quid detrimenti illinc respublica capiat, si intendeva dare il minimo spazio possibile di applicazione. In questo ambito il Gentili ammetteva esplicitamente la repressione degli atei e di coloro che esercitavano il dubbio filosofico circa la provvidenza divina o l'obbligo del culto. In assenza di qualsiasi riferimento qui e altrove per capire a chi l'autore si riferisse, è presumibile che egli intendesse esprimere la propria condanna

sciuta come limite invalicabile della tolleranza religiosa, tuttavia il suo ambito di applicazione era ristretto al massimo sia perché si negava in via empirica ogni necessaria connessione tra pluralismo religioso e instabilità politica sia perché, anche quando questa connessione eccezionalmente sussisteva, l'uso della forza doveva essere limitato alle situazioni di pericolo estremo.

Il discorso sviluppato dal Gentili a proposito del problema politico della tolleranza possedeva un preciso punto di riferimento culturale nelle impostazioni tipiche della letteratura francese dei *politiques*, i quali nel giustificare la loro presa di posizione a favore di una soluzione politica basata sulla tolleranza avevano particolarmente insistito sui concetti della finalità eminentemente temporale della società politica, su quello della incoercibilità della coscienza individuale in materia di fede e su quello della compatibilità tra pluralismo religioso e tranquillità politica, anzi del loro necessario collegamento nella specifica situazione francese<sup>9</sup>. Una differenza è riscontrabile tra la posizione del Gentili e quella dei *politiques* sul piano dell'ispirazione, nel senso che,

genericamente rispetto a quelle correnti della cultura filosofica rinascimentale e pre-libertina che spingendo l'indagine filosofica nel campo religioso giungeva a esiti ateisti o deisti. Il suo anti-intellettualismo religioso era spiegato in questi termini: «Hoc intelligat homo, se esse hominem, non Deum, et Deum non esse hominem. Si potest homo intelligere divina, potest et facere: ut divine Lactantius. Hoc intelligat homo quod est facillimum, et non ambigat» (*ibidem*); oppure: «Fides rationem non quaerit, sed ante rationem credit, quia nec quidquam sit magis contra rationem quam per rationem illuc conari, quod supra omnem est rationem» (cfr. *ivi*, lib. II, cap. XX, p. 403). L'autore inoltre teneva a sottolineare che non erano perseguibili con la forza coloro che nel rispetto della tradizione praticavano culti giudicati barbari, una precisazione che il Gentili faceva avendo certamente in mente la questione degli Indiani americani (per il suo punto di vista a questo proposito, cfr. *ivi*, lib. I, cap. XXV). Quanto agli eretici cristiani, l'autore si asteneva dall'entrare nel merito della questione giudicandola estranea alla materia del diritto bellico, tuttavia rilevava la pericolosità delle conseguenze politiche che potevano derivare dall'intolleranza nei loro confronti (cfr. *ivi*, lib. I, cap. X, p. 73). Nella versione originaria del *De iure belli*, cioè nella *Commentatio I* etc. del 1588, come eccezione al principio della tolleranza egli aveva invece giustificato la repressione degli Anabattisti in quanto costituivano un pericolo diretto per la sicurezza dello Stato («In Anabaptistas magistratuum osoros stringitur iuste gladius»).

<sup>9</sup> La stretta parentela del suo punto di vista in tema di tolleranza religiosa con quello dei «politiques», in particolare con quello del Bodin, era indicata espressamente dal Gentili allorché dopo avere elencato gli argomenti degli avversari della tolleranza osservava: «Mihi tamen placet disputatio Bodini, ut vi non sit utendum contra subditos, qui aliam amplectuntur religionem» (cfr. *De iure belli.*, lib. I, cap. X, p. 71,

mentre questi erano spinti a teorizzare la tolleranza da una preoccupazione preminentemente politica, quella cioè di ristabilire la pace civile e l'unità del regno di Francia, le tesi del Gentili erano ispirate da una preoccupazione prevalentemente religiosa, quella di tutelare il principio della libertà religiosa da interferenze coercitive del potere politico. Le sue argomentazioni avevano infatti come punto centrale di riferimento una concezione della religiosità come valore assoluto cui a prescindere dalla diversità delle sue espressioni positive era dovuto da parte del sovrano un rispetto che andava ai limiti del possibile oltre la stessa ragion di Stato. Con un' enfasi che risentiva della esperienza personale della persecuzione religiosa, l'autore in annotazioni sparse sottolineava che la religione costituiva il bene supremo dell'uomo, che ciascuno credeva in buona fede la propria essere la migliore e per essa era pronto alle più dure prove<sup>10</sup>. Le tesi di Gentili sulla tolleranza erano dunque una emanazione del suo particolare sentimento della religiosità e, più precisamente, costituivano il necessario complemento sotto il profilo politico delle idee sulla tolleranza contenute nell'inedito *De papatu Romano Antichristo*, ove il problema era stato considerato nei suoi termini strettamente religiosi. A parte queste differenze di motivazioni o di enfasi particolari, la concordanza tra la posizione del Gentili e le elaborazioni dei *politiques* francesi era piena a livello teorico, ed anzi l'accoglimento da parte del giurista italiano di queste elaborazioni a proposito della tolleranza segnò un impor-

mentre sulla posizione dei «politiques» in generale cfr. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955, voll. II, II, cap. IV).

<sup>10</sup> Tra le espressioni più significative della sua concezione della religiosità come valore assoluto e tendenzialmente intangibile dalle ragioni della politica sono: «Religio sua cuique videtur optima: ut quae non ratione, sed affectu diudicetur a singulis et a natura est indita» (cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. X, p. 74); «Est in religione summum hominis bonum. Et sic sibi statuit quisque in sua. Ecquid igitur religionem summum bonum tollet victor, ut quietius regnum obtineat? Dixi alicubi antea quomodo in legum pugna teneatur illa, quae favet religioni. Scilicet summa est ratio, quae prò religione facit» (cfr. *ivi*, lib. III, cap. XI, p. 560). È da rilevare che una posizione siffatta non è assimilabile al relativismo scettico proprio del libertinismo francese in quanto restava ferma la distinzione tra verità ed errore: il concetto di errore era infatti inequivocabilmente sottolineato con riferimento alle religioni non cristiane o agli eretici cristiani nello stesso tempo in cui l'autore metteva in evidenza la buona fede e il valore positivo della religiosità sottesa alle religioni erranee.

tante momento di chiarificazione interna del suo pensiero circa il fondamentale problema dei rapporti tra religione e società politica. Infatti la distinzione concettuale tra questi due ordini di realtà, qui utilizzata a sostegno del principio della tolleranza, obiettivamente assumeva anche il significato di una chiarificazione se non di una esplicitazione del fondamento teorico degli atteggiamenti dell'autore circa l'autonomia della politica e la metodologia giuridica. E quella stessa distinzione, ulteriormente elaborata, diverrà in seguito il perno teorico della sua battaglia per l'affermazione del primato del giurista rispetto al teologo nella sfera etico-politica.

Contestualmente al problema della tolleranza il Gentili prendeva espressamente posizione di fronte ad un'altra questione fondamentale del dibattito politico corrente, quella cioè della legittimità della resistenza armata alla tirannide. Esaminando infatti quell'aspetto del problema della tolleranza che aveva a oggetto il comportamento dei sudditi verso il sovrano, l'autore si chiedeva se ai sudditi fosse lecito ribellarsi per motivi religiosi. In conformità al principio dell'intangibilità della libertà religiosa, che come valeva per i sudditi così doveva valere anche per il sovrano, la risposta era negativa, tuttavia, considerando l'ipotesi di una politica di intolleranza basata sulla repressione armata da parte del principe, in questo caso si ammetteva il diritto di una difesa armata. L'esercizio di questo diritto, però, competeva unicamente a coloro che fossero investiti di potere pubblico effettivo e non ai sudditi privati cui non era consentito altro rimedio all'infuori della fuga<sup>11</sup>. Oltrepassando il tema specifico della tolleranza e della tirannide di carattere religioso, il Gentili a mo' di conclusione affermava che un analogo diritto di resistenza attiva a favore dei corpi costituiti sussisteva anche nel caso più

<sup>11</sup> Cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. XI dal titolo «An subditi bellent contra principem ex causa religionis». Il diritto di resistenza dei «magistratus inferiores» era basato sulla formula che in materia di religione si doveva obbedire a Dio più che all'autorità temporale: «Tale est negotium religionis, quod Deo, non Caesari adprobare oportet: in quo oportet Deo magis, quam hominibus oboedire». I privati erano invece apoditticamente esclusi da questo diritto di autodifesa in virtù di un precetto religioso: «Privatus qui homo est, nihil istorum potest. Sed ex Christi iussu fugere tantum habet. Durum spoliari patria, fortunis. At Christi iussus hic est».

generale di abuso tirannico del potere<sup>12</sup>. Dato il contesto in cui era inserita, questa importante affermazione restava puramente incidentale ed il suo significato nonché gli altri aspetti del pensiero politico dell'autore in questa fase possono essere chiariti grazie e solo in base a varie annotazioni sparse nello stesso *De iure belli*. A questo punto, comunque, è riscontrabile la corrispondenza delle tesi gentiliane sul diritto di resistenza con quelle dei teorici del calvinismo internazionale<sup>13</sup>. Tale corrispondenza era il riflesso di una comune ispirazione politica e ideologica che consisteva nell'impegno a legittimare le insurrezioni calviniste in atto e ad avallare il disegno di una strategia offensiva solidale del movimento protestante internazionale. Per il Gentili non si trattava di una opzione puramente personale in quanto questa era anche la linea patrocinata dal circolo del conte di Leicester che intratteneva a questo proposito rapporti diretti con i propagandisti ugonotti.

Tuttavia, al di là di questa convergenza di ordine politico e ideologico in senso lato e al di là della correlativa convergenza nella legittimazione della resistenza armata alla tirannide, la sostanza dottrinale della posizione di Gentili presentava differenze radicali rispetto a quella dei teorici calvinisti. Più precisamente dalla posizione del giurista italiano erano del tutto assenti sia la concezione teocratica della politica sia quelle concezioni costituzionalistiche di tipo medievale che contraddistinguevano invece le impostazioni degli scrittori calvinisti<sup>14</sup>. Circa il primo

<sup>12</sup> La presa di posizione in favore del diritto di ribellione contro forme di tirannide diverse da quella religiosa era espressa nei seguenti termini: «Qui subditus simul et privatus non est, is ultimo loco et pro remedio ultimo potest se et in aliis causis bello tueri, ut, quem non iuvat ratio propter potentiam domini, arma eum defendant» (cfr. ivi, lib. I, cap. XI, p. 84). Si trattava di un'affermazione incidentale, ma molto importante in quanto consente di stabilire che l'opposizione del Gentili a un regime di assolutismo indiscriminato non era generica, ma contemplava delle garanzie costituzionali attraverso il diritto di rivolta attribuito ai magistrati inferiori.

<sup>13</sup> Per i testi fondamentali e un'analisi approfondita delle dottrine calviniste sul diritto di resistenza, cfr. Julian H. Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth in Three Treatises by Hotman, Beza and Momay*, New York, Pegasus, 1969.

<sup>14</sup> Nel quadro di una comune concezione teocratica, il diritto di rivolta negli scrittori calvinisti si radicava più specificamente o nella nozione di contratto sociale o nella sua versione storica che era data dall'antica costituzione del regno. La teoria della sovranità del popolo rappresentato dai corpi costituiti cittadini e nobiliari e del contratto sociale (duplice contratto, poiché oltre a quello del re con il popolo avente

punto, si è già visto come la legittimazione della resistenza alla tirannide religiosa fosse basata su un diritto di difesa dalla violenza e non su un più generale diritto-dovere di promuovere la causa della «vera» religione. Inoltre e ancora in piena coerenza coi suoi assunti di fondo circa la distinzione tra religione e politica, il Gentili, dovendo giustificare la rivolta dei Paesi Bassi e l'intervento inglese in loro aiuto, lo fece nel quadro di ipotesi giuridiche rigorosamente sganciate da motivazioni religiose<sup>15</sup>. Circa il secondo punto, la differenza dipendeva dal fatto che l'autore non scriveva in funzione della situazione di un determinato paese per cui avesse senso riferirsi alla nozione di un patto sociale originario o a quella di un'antica costituzione storica. Collocato in Inghilterra ove non era ancora sorto il problema politico-costituzionale, il suo problema era quello di giustificare in generale i sommovimenti politico-religiosi europei di segno protestante, il che era possibile fare mediante il concetto di tirannide nella sua accezione generica, priva di ulteriori connotazioni giuridico-costituzionali. Perciò nell'insieme dell'opera *De iure belli* non vi era traccia di alcuna propensione dell'autore per una particolare dottrina politico-istituzionale, mentre vi erano disseminati numerosi riferimenti sulla inammissibilità della tirannide intesa come esercizio arbitrario del potere in funzione dell'interesse personale del sovrano. A più riprese infatti erano sottolineati i concetti che il fine del potere politico era la cura del bene comune, che in nessun caso potevano essere considerati «legibus soluti» e che il dovere di obbedienza dei sudditi non

per fine la giustizia, era previsto un contratto di Dio con il popolo e il re in solido avente per fine la religione) era stata espressa anonima nel 1579. L'approccio storico-costituzionale caratterizzava invece gli scritti di François Hotman (*Francogallia*, Genevae, ex officina Iacobi Stoerrii, 1573) e di George Buchanan (*De Iure Regni apud Scotos*, Edinburgi, apud Ioannis Rossei, 1579). Sul Buchanan, sotto questo profilo, cfr. Hugh R. Trevor-Roper, *George Buchanan and the Ancient Scottish Constitution*, London, Longmans, 1966.

<sup>15</sup> La legittimazione dell'intervento inglese nei Paesi Bassi era fatta sulla base di due fattispecie astratte di guerra giusta, quella che autorizzava la guerra preventiva contro un pericolo imminente alla sicurezza, in particolare contro il pericolo dell'egemonia spagnola in Europa (cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. XIV «De utili defensione»), e quella che giustificava la guerra di intervento per motivi di umanità e di giustizia (cfr. ivi, cap. XV «De honesta defensione» e cap. XVI «De subditis alienis contra Dominum defendendis»).

era incondizionato<sup>16</sup>. Collegando questi concetti con la sua tesi incidentale sul diritto di resistenza contro la tirannide politica, si può concludere quindi che nel pensiero di Gentili il diritto di resistenza era fondato semplicemente su un concetto di giustizia naturale individuato nel luogo comune tradizionale che il fine della politica era il bene comune. È da sottolineare inoltre che quello del bene comune era l'unico criterio valido ad identificare una situazione di tirannide, non essendo prevista come causa di ribellione una pretesa illegittimità del titolo di origine della sovranità. La tirannide cosiddetta «*absque titulo*» non solo era una forma legittima di potere, ma anzi in situazioni di disgregazione politica poteva rappresentare la migliore delle soluzioni<sup>17</sup>. Alla radice di questa caratteristica posizione che lo distingueva anche a questo proposito dal rigido legalismo degli scrittori monarchomachi, vi era quello stesso spirito di realismo politico che induceva il Gentili ad ammettere che anche una rivolta armata avviata da soggetti non investiti di autorità pubblica poteva in seguito acquistare legittimità dalla propria effettività politica e militare<sup>18</sup>. Queste sue particolari posizioni, oltre che radicarsi nel suo tipo di cultura politica, orientata dalla lezione del Machiavelli, presumibilmente rispondevano anche alla esigenza pratica

<sup>16</sup> Per i passi più significativi a questo riguardo, cfr. *De iure belli*, p. 119 («*illeges nec facimus Principes, nullis legibus, nullis moribus devinctos*»), p. 123 (ai principi non era consentito «*pro libitu agere et pro libidine*»), p. 123 («*Bonus princeps censebit semper non regna esse propter reges, sed reges propter regna factos esse*»), p. 571 (sul concetto di tirannide come uso del potere in funzione dell'interesse personale del sovrano).

<sup>17</sup> Sulla piena legittimità giuridica della cosiddetta tirannide «*absque titulo*» e in diretta polemica col Buchanan il Gentili si era esplicitamente pronunciato nel *De legationibus*, lib. II, cap. VII. Alla base di questo punto di vista, che distingueva il Gentili oltre che dai monarchomachi anche dal filoassolutista Bodin, c'era la considerazione sostanziale della utilità politica che poteva derivare da mutamenti di per sé illegali della sovranità: «*Etiam tyrannis dicitur bona in discerpta republica*» (cfr. *De iure belli*, p. 550).

<sup>18</sup> Su questo punto cfr. *De legationibus*, lib. II, cap. IX, ove si trattava dell'applicabilità del diritto diplomatico ai contendenti di una guerra civile, e il *De iure belli*, lib. I, cap. XVI, ove trattando della guerra di intervento la discriminante tra ribelli suscettibili o meno di riconoscimento giuridico era posta in questi termini: «*Quando subditorum tanta ac talis movetur pars, ut iam bello opus contra eos sit, qui se tuentur bello, quasi venerint isti in partem principatus, et publici et pares Principi sint, qui tantum possunt: quemadmodum Princeps dicitur Principi par, qui alteri utcumque maiori et potentiori vim inferenti potest resistere*».

di togliere di mezzo obiezioni di ordine strettamente legalistico circa la legittimità degli eventi, insurrezione olandese e intervento inglese, che egli si proponeva di giustificare. Funzionale a questo stesso proposito e complementare rispetto alla dottrina della resistenza era la dottrina della legittimità dell'intervento internazionale in funzione antitirannica. Comunemente accolta dalla trattatistica politica del tempo, questa forma di intervento era assunta distintamente dal Gentili tra le ipotesi di «bellum iustum» sulla base dell'esigenza appunto di garantire che i principi non fossero «illeges» e postulando a suo ulteriore fondamento la concezione stoica di una superiore società universale degli uomini che imponeva obblighi di solidarietà e di soccorso<sup>19</sup>.

In questa prima fase del suo pensiero politico, il Gentili non si faceva assertore di alcuna particolare dottrina politico-istituzionale e ciò non tanto perché la questione del migliore regime politico non era strettamente pertinente alla tematica del *De iure belli*, quanto perché si può assumere che a questo riguardo egli fosse positivamente incline a una posizione di relativismo. Infatti considerando il fondamento assegnato al diritto di rivolta, sganciato da ogni contrattualismo sia storico che teorico, e considerando soprattutto gli argomenti con cui era legittimata la tirannide «ex titulo», si può inferire che per l'autore la questione del regime migliore non fosse proponibile in astratto ma in rapporto alla situazione politica di uno Stato determinato e in funzione della idoneità di un dato regime a conseguire effica-

<sup>19</sup> La funzione antitirannica dell'intervento esterno nei conflitti civili era chiaramente sottolineata in questi termini: «Atque si illeges nec facimus Principes, nullis legibus, nullis moribus devinctos, necesse est, ut sint quoque qui eosdem moneant officii et constrictos retineant [...] Neque hic ego ullam ingerere velim dominiorum confusionem aut ullam inspectionem Principis supra Principem. Sed nec fero tamen distingui, quae sunt per naturam arctissime agglutinata, intelligo cognationem illam cum omnibus inter omnes» (cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. XVI, pp. 119-120). Dal passo qui citato risulta inoltre come la fattispecie antitirannica di intervento fosse agganciata al concetto di società umana universale che dal Gentili era posto a fondamento della legittimità di altre ipotesi di intervento internazionale (cfr. *ivi*, lib. I, cap. XV, «De honesta defensione» e cap. XXV, «De honesta causa belli inferendi»). L'intervento esterno in funzione antitirannica, che era un luogo comune dei teorici del diritto di resistenza, era ammesso anche dai fautori dell'assolutismo monarchico (cfr. Jean Bodin, *Les six livres de la République*, Paris, chez Jacques du Puis, 1583, lib. II, cap. V) per una coincidenza determinata da una residua influenza oggettiva di una concezione universalistica del potere politico.

cemente il bene comune. Comunque, ciò su cui il Gentili era inequivocabilmente chiaro era che, qualunque fosse l'ordinamento o fondazione costituzionale di uno Stato, in nessun caso il potere sovrano poteva essere considerato illimitato o arbitrario. Proprio in questi termini si pronunciava l'autore stesso là dove, affrontando il tradizionale problema della alienabilità del territorio statale, affermava che anche ipotizzando un patto originario con cui il popolo avesse attribuito al sovrano una potestà piena e assoluta, come nel caso della *lex regia* di Giustiniano, l'obbligo della inalienabilità sussisteva ugualmente e più in generale valeva il principio della non illimitatezza del potere sovrano: «Hallucinantur theologi, adulantur iurisconsulti, qui persuadere omnia principibus licere summamque eorum et liberam esse potestatem»<sup>20</sup>. Con questa affermazione emblematica il romanista Gentili, che in questa prima fase aveva fondato le sue idee politiche su assiomi di giustizia naturale di estrazione umanistica e cristiana, riaffermava la validità della sua posizione di fondo anche rispetto al diritto romano e contestava apertamente quel-

<sup>20</sup> Questi erano i termini più significativi del riferimento gentiliano alla *lex regia*: «Etsi tribuerit principi populus illam etiam in populum et in quemlibet de populo potestatem, non tamen et quamlibet tribuit et istam alienandi. Omne dedit populus imperium et potestatem sane, sed ad regendum quasi homines, non ad alienandum quasi pecudes [...] Aut num plus dederit populus, quam ipse habuit? Ipse populus id non poterat. Hallucinantur theologi, adulantur iurisconsulti, qui persuadent omnia principibus licere summamque eorum et liberam esse potestatem ... Finge igitur potestatem quantumvis liberam imperatori: ea est tamen non dominationis, sed administrationis...» (cfr. *De iure belli*, lib. III, cap. XV, pp. 608-612). La dottrina della inalienabilità del territorio dello Stato che aveva avuto un'importanza fondamentale nel dibattito dei giuristi medievali intorno alla donazione di Costantino era rimasta viva nelle trattazioni dei giuristi del '500, presso i quali essa aveva acquistato il senso ulteriore di esprimere una delle caratteristiche essenziali dello Stato moderno, cioè la sua unitarietà e il rapporto nuovo tra sovrano e Stato attraverso il concetto di funzione pubblica. Il Gentili, che pure si avvaleva di questa dottrina per contestare brevemente la validità della donazione di Costantino, si collocava oggettivamente nello stesso orientamento e, abbandonando il carattere generale e anche generico della sua opposizione alle forme di assolutismo estremo, indicava espressamente nella inalienabilità un limite fondamentale del potere sovrano a prescindere dal quadro costituzionale. Su questo concetto l'autore tornò ancora nel corso dello stesso *De iure belli*: «Nequeunt principes convenire in detrimentum regni, quibus commissa tutela est, non dilapidatio [...] Potest princeps vectigalia, alia emolumenta alienare: non alia, nec quidem modica, in quibus modicum regno est detrimentum, si alienatio sit penitus, id est expropriatio» (cfr. *ivi*, lib. III, cap. XXII, p. 676).

la corrente di pensiero che utilizzava la *lex regia* per giustificare in via analogica posizioni di assolutismo incontrollato<sup>21</sup>.

Vedute radicalmente diverse sia nella sostanza che nell'approccio formale il Gentili si trovò ad esprimere nelle *Regales Disputationes* che egli compose nel 1605 in un contesto storico notevolmente mutato, allorché esauritasi la problematica connessa allo scontro tra Riforma e Controriforma erano divenuti dominanti i problemi interni della società inglese in quella fase cruciale della sua storia in cui a tutti i livelli del sistema stavano emergendo e approfondendosi quelle linee di frattura che avrebbero determinato gli eventi rivoluzionari del 1640. Per

<sup>21</sup> Una valutazione sensibilmente diversa della portata della *lex regia* era stata data dal Gentili in una dissertazione accademica contenuta nell'opuscolo *Legalium comitorum Oxoniensium Actio*, pubblicato a Oxford nel 1585. Qui, affrontando dal punto di vista del diritto romano la questione se il principe sovrano fosse *legibus solutus*, l'autore aveva affermato categoricamente che il principe era da considerarsi investito di un potere illimitato che lo poneva al di sopra della legge e tra i vari argomenti addotti il principale era dato proprio dalla *lex regia* interpretata nel senso di una traslazione totale e irrevocabile della sovranità dal popolo al principe (cfr. l'opuscolo sopraindicato, *quaestio* II). Scriveva infatti il Gentili: «Si vero tibi immoderata videtur ista potestas, quam ego principi defero: scito sic populum voluisse, qui in principem a se et supra se omne imperium transtulit et potestatem. Qui omne dicit, num quidquam excludit? [...] Istae sunt rationes meae pro principibus Romanis, iique omnibus qui iure imperant Romano. Eo iure pienissima potestas data regibus est, itaque absolute hi dominabuntur et pro voluntate». Da questo potere assoluto era esclusa anche in questa sede la facoltà di alienare i sudditi: «Omnis data potestas, sed in civitatem, sed ea, quae civitate manente competat». La differenza rispetto al *De iure belli*, più che nella sostanza dell'interpretazione dello specifico testo di legge, consisteva nel fatto che non erano previsti limiti di ordine superiore alla pienezza di poteri sancita dalla legge, ogni enfasi essendo anzi posta sulla illimitatezza di tali poteri, e nel fatto che a maggior ragione non erano previsti rimedi pratici contro la tirannide. A questo riguardo il Gentili osservava espressamente che, dato il carattere irrevocabile dell'atto originario di traslazione della sovranità, non esisteva altro rimedio che confidare nella autolimitazione cui il sovrano poteva essere indotto da considerazioni di opportunità politica o dalla propria coscienza morale: «Dicere igitur superest, non potuisse hanc potestatem deferre, si nolimus ferre [...] Et illud olim tenendum quod nimia licentia principes improbos facit. Ferendus dominatus est, quem dedimus: sit etiam molestus dominus et quod possit, id etiam velit. Nam nos fecimus ipsi longe miserrimos, qui vel a inimico scurra discere valebamus in uno anulo bonos omnes principes posse prescribi atque depingi». Un'ottica strettamente giuridica e romanistica condizionava dunque la posizione fatta valere dal Gentili nella sua dissertazione del 1585 circa il problema dell'estensione del potere sovrano: l'impegno politico-ideologico del *De iure belli* determinò il superamento di tale ottica e l'attrazione della *lex regia* in un contesto interpretativo più ampio di cui l'esigenza che i sovrani non fossero *illeges* era il principio etico-giuridico fondamentale.

comprendere il significato dei suoi opuscoli politici così come per valutare più in generale la peculiare collocazione del Gentili rispetto all'ambiente inglese, appare dunque preliminarmente necessaria una adeguata messa a fuoco dei problemi fondamentali di quell'ambiente con particolare riguardo al ruolo politico-ideologico primario svolto su opposti fronti dai *common lawyers* e dai *civilians*. Una tale messa a fuoco appare tanto più opportuna in relazione all'ampiezza straordinaria del dibattito storiografico sulle cause della rivoluzione inglese e alla conseguente utilità di fronte a tanta divergenza di posizioni di rendere espliciti i più generali assunti interpretativi scelti come base di giudizio nel valutare la posizione del Gentili<sup>22</sup>.

Il più macroscopico dei conflitti che a partire dall'ultima fase del regno di Elisabetta cominciarono ad agitare la vita politica inglese, quello cioè che al livello più elevato delle istituzioni esprimeva i significativi spostamenti che all'interno dell'ordine sociale tradizionale si stavano producendo a vantaggio della *gentry* e della classe mercantile, era il conflitto costituzionale tra la monarchia e il Parlamento. Al regime di sostanziale armonia e cooperazione che aveva caratterizzato il periodo Tudor a causa del comune interesse a consolidare le conseguenze della Riforma all'interno e a rintuzzare la minaccia esterna, era succeduta cioè una situazione di conflittualità crescente che da un lato si manifestava in un assalto frontale alla cosiddetta «prerogativa regia»

<sup>22</sup> Per un quadro generale della controversia storiografica sulle cause della rivoluzione inglese, cfr. soprattutto: Christopher Hill, *Recent Interpretations of the Civil War, in Puritanism and Revolution. Studies in Interpretation of the English Revolution of the 17<sup>th</sup> Century*, London, Secker and Warburg, 1958, e Lawrence Stone, *Social Change and Revolution in England 1540-1640*, London, Longmans, 1965. Quanto al problema che qui più interessa relativamente al ruolo politico-ideologico degli uomini di legge, esso è stato oggetto di numerosi studi specialistici con risultati interpretativi che riflettono le profonde divisioni della storiografia inglese circa il fenomeno complessivo della rivoluzione. Le fonti primarie e le posizioni più significative espresse da questa letteratura specifica saranno indicate nel contesto di quel breve discorso di inquadramento che qui si intende fare. Un discorso di inquadramento, che, ispirato a preferenza per quella corrente interpretativa di cui Christopher Hill è il maggiore rappresentante (soprattutto nelle sue più recenti e più sfumate opere quali *The Century of Revolution 1603-1714*, Edinburgh, Thomas Nelson & Sons, 1961 e *The Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Clarendon Press, 1965), rappresenta anche il frutto di un personale lavoro di verifica svolto sulla letteratura dell'epoca.

specie da parte dei Comuni rappresentativi dei gruppi sociali in espansione, su questioni fondamentali come quelle ecclesiastiche, o economiche in rapporto ai monopoli, mentre dall'altro lato specie dopo la successione di Giacomo I si assisteva ad un uso sempre più frequente del potere di veto sulla legislazione parlamentare e parallelamente ad un maggiore ricorso della corona a strumenti giuridici extraparlamentari di intervento nelle sfere legislativa e fiscale, rispettivamente le *royal proclamations* e le *impositions* o *supply*<sup>23</sup>. Correlativamente, sul piano delle idee politiche, mentre per gli scrittori elisabettiani la questione costituzionale non esisteva e nel quadro di un interesse preminentemente descrittivo delle istituzioni vigenti la sovranità era pacificamente considerata risiedere nel Parlamento di cui il monarca era parte essenziale, agli inizi del '600 cominciarono a circolare delle dottrine che si ponevano il problema dei rapporti tra « prerogativa regia » e privilegi parlamentari e ne prospettavano soluzioni nettamente contrastanti<sup>24</sup>. Anche se concepita in funzione della situazione scozzese, anche se Giacomo I una volta assunto al trono inglese di fatto manovrò sul terreno legalistico astenendosi generalmente dallo spingere all'estremo le

<sup>23</sup> Sui mutamenti in atto nell'ultima fase del regno di Elisabetta e nel primo scorcio del regno di Giacomo I. I contributi più significativi sono: John E. Neale, *Elizabeth I and Her Parliaments*, London, Jonathan Cape, 1957, pp. 241-439, e Wallace Notestein, *The House of Commons 1604-1610*, New Haven/London, Yale University Press, 1971. Mentre sul conflitto costituzionale nel periodo Stuart in generale, le opere fondamentali, sono: Wallace Notestein, *The Winning of the Initiative by the House of Commons*, London, printed for British Academy, 1924; Joseph R. Tanner, *English Constitutional Conflicts in the Seventeenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1928; Id., *Constitutional Documents of the Reign of James I*, Cambridge, Cambridge University Press, 1930; John B. Kenyon, *The Stuart Constitution 1603-1688. Documents and Commentary*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966; Francis D. Wormuth, *The Royal Prerogative 1603-1649*, New York, Cornell University Press, 1939; John W. Gough, *Fundamental Law in English History*, Oxford, Clarendon Press, 1955.

<sup>24</sup> Su tendenze e autori del pensiero politico inglese nel periodo Tudor, cfr. soprattutto John W. Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century* cit., cap. X, e Christopher Morris, *Political Thought in England. Tyndale to Hooker*, New York, Oxford University Press, 1953. Mentre per un orientamento generale sul pensiero politico inglese nel periodo Stuart, cfr. John W. Allen, *English Political Thought 1603-1660*, London, Methuen, vol. I, 1938, e George L. Mosse, *The Struggle for Sovereignty in England from the Reign of Queen Elizabeth to the Petition of Right*, East Lansing, Michigan State College Press, 1950.

sue pretese assolutistiche, la sua teoria del diritto divino dei re esposta nel trattato del 1598 *The Trew Law of Free Monarchies* manteneva anche nel contesto inglese il valore di una posizione di principio tale da costituire sia per la posizione dell'autore che per la trama degli argomenti filosofici e giuridici uno dei punti di riferimento più importanti del dibattito dottrinale intorno alla questione costituzionale<sup>25</sup>. Una posizione di primo piano nella legittimazione degli orientamenti assolutistici della corona ebbero i *civilians*, una categoria che a causa della stretta associazione professionale con la Corte e la Chiesa nel cui ambito si esaurivano le loro possibilità di impiego, era portata naturalmente ad identificarsi nella logica politica della Corte. Ciò che sotto il profilo formale caratterizzava le loro teorizzazioni era non solo il riferimento ai testi del *Corpus Iuris Civilis*, quanto anche l'uso di chiara derivazione bodiniana del concetto di sovranità, il che rappresentava uno sviluppo nuovo nel pensiero politico inglese<sup>26</sup>. Dall'altro lato la guida ideologica e anche politica dell'opposizione parlamentare venne assunta da un'altra branca della professione legale, cioè dai *common lawyers*. Da parte di

<sup>25</sup> Per un'illustrazione complessiva delle idee politiche di Giacomo I resta ancora fondamentale l'introduzione alla redazione delle sue opere politiche curata dallo storico costituzionale americano Charles H. McIlwain, *The Political Works of James I*, Cambridge, Harvard University Press, 1918, 2 ed. New York, Russell & Russell, 1965. Sul problema dei rapporti tra la dottrina del diritto divino dei re e la prassi politica di Giacomo I e Carlo I, cfr. il saggio di Gerhard A. Ritter, *Diritto divino e prerogative dei re inglesi 1603-1640*, in *Lo Stato moderno*, a cura di Ettore Rotelli e Pierangelo Schiera, Bologna, il Mulino, 1974, voll. III, III, pp. 69-106. Nella letteratura italiana sullo stesso argomento cfr. Lorenzo D'Avack, *La ragione dei re. Il pensiero politico di Giacomo I*, Milano, Giuffrè, 1974.

<sup>26</sup> Sulle elaborazioni dottrinali dei *civilians* in appoggio all'assolutismo monarchico, cfr. Brian P. Levack, *The Civil Lawyers in England 1603-1641. A Political Study*, Oxford, Clarendon Press, 1973, pp. 86-121. In questa stessa opera, che ha per oggetto l'analisi delle cause sociali e professionali dell'appoggio politico-ideologico che i *civilians* diedero al regime Stuart, di preminente interesse appare il capitolo dedicato al tema delle origini sociali, del tipo di formazione giuridica e degli sbocchi professionali sia dei *civilians* che dei *common lawyers*: cfr. *ivi*, pp. 7-49. A proposito delle teorizzazioni politiche dei *civilians* e dell'influenza che su di esse esercitò il pensiero del Bodin, della cui opera maggiore nel 1606 venne pubblicata la traduzione inglese (*The Six Bookes of a Commonweale*, ed. by Richard Knolles, London, impensis G. Bishop, 1606), cfr. Georg L. Mosse, *The Influence of Jean Bodin's République on English Political Thought*, «Medievalia et Humanistica», V, 1948, pp. 73-83.

costoro non si poneva la questione astratta della sovranità, bensì si ragionava in termini strettamente legali o «costituzionali» col porre al centro del discorso la tesi della superiore autorità della legge fondamentale del regno di cui il potere regio era una emanazione chiaramente delimitata. In questo modo la *common law* in quanto considerata incorporare gli antichi diritti del popolo inglese diveniva la bandiera della causa parlamentare ed i *common lawyers*, anche in virtù delle loro connessioni organiche coi gruppi sociali che vi erano rappresentati, si trovarono di fatto ad esercitare una funzione dirigente in seno al Parlamento.

Sulla controversia costituzionale si innestava quella religiosa, determinata dalla rinnovata pressione del movimento puritano per un'ulteriore riforma del sistema di governo e della disciplina della Chiesa anglicana. Poiché la conferenza di Hampton Court del 1604, in cui Giacomo I aveva accettato il confronto coi leaders puritani, aveva chiaramente dimostrato che il nuovo re lungi dall'avviare le auspiccate riforme si muoveva nella direzione opposta di una più rigida definizione e una più intransigente attuazione del vecchio ordine ecclesiastico, il partito puritano fu spinto a ricercare per la realizzazione del suo programma l'alleanza con il Parlamento. Si gettavano così le basi di una combinazione permanente tra opposizione secolare e opposizione religiosa che coll'estendersi dell'attrazione che le idee puritane sul governo della Chiesa e nel campo dell'etica sociale esercitavano sui settori sociali di tipo borghese, doveva fare del puritanesimo l'ideologia centrale del blocco di opposizione al regime Stuart<sup>27</sup>.

Strettamente connesso a quello costituzionale e a quello religioso era il conflitto giurisdizionale che investiva il problema dei rapporti tra le corti di *common law* da un lato e le corti della «prerogativa» e quelle ecclesiastiche dall'altro. Era soprattutto a questo importante livello dei meccanismi istituzionali inglesi, in quanto era il loro campo specifico di attività professionale,

<sup>27</sup> Sulla svolta determinatasi nel movimento puritano in seguito alla conferenza di Hampton Court, cfr. Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, London, Cape, 1967, pp. 448-467, e Mark H. Curtis, *Hampton Court Conference and its Aftermath*, «History», XLVI, 1961, pp. 1-16. Circa le implicazioni politiche e sociali del puritanesimo, cfr. Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, London, Secker & Warburg, 1964.

che si esplicava l'impegno degli uomini di legge rispetto ai più generali problemi della società inglese. In base a un'ottica che privilegi la logica oggettiva del processo storico complessivo rispetto alla logica soggettiva, il suaccennato conflitto giurisdizionale non appare infatti riducibile a un mero conflitto di competenza ossia a un caso di rivalità professionale: considerando il diverso tipo di giustizia sostanziale che le corti amministravano, esso appare piuttosto come l'espressione di più vaste fratture politiche, religiose e sociali. Chiarendo meglio questo assunto, si può osservare in primo luogo come le cosiddette corti della « prerogativa » (*Star Chamber, Court of Chancery, Court of Requests*), amministrate congiuntamente in varia proporzione da *civilians* e *common lawyers*, adottassero ecletticamente quelle procedure e quei principi giuridici che meglio si prestavano ad assicurare gli interessi del governo centrale. Quanto alle corti ecclesiastiche, esse erano assieme alla *High Court of Admiralty* e alla *Court of Chivalry* monopolio esclusivo dei *civilians* e per le loro decisioni si fondavano sul vecchio diritto canonico, la cui riforma era rimasta allo stadio di progetto. In entrambi i casi queste corti operavano più o meno direttamente come organi di governo e ciò anche come conseguenza di una situazione istituzionale in cui la distinzione tra funzioni amministrative e funzioni giudiziarie era ancora rudimentale<sup>28</sup>. Per converso le corti di *common law* si regolavano in base alla *common law* che era essenzialmente diritto di proprietà ed erano amministrare da un gruppo professionale omogeneo e potente il quale essendo socialmente parte integrante della *country gentry* tendeva naturalmente a proteggerne gli interessi in una fase in cui questi entravano sempre più in contrasto con la politica monarchica nel campo della tassazione, dei monopoli e dei privilegi corporativi. La natura stessa del sistema giuridico inglese che era in modo predominante *case law*, cioè un insieme di precedenti solo marginalmente modificati dagli *statutes* parlamentari, conferiva ai giudici un ruolo preminente nella costruzione dell'ordinamen-

<sup>28</sup> Sulle basi istituzionali della stretta connessione tra corti di giustizia e attività politico-amministrativa, cfr. William J. Jones, *Politics and the Bench. The Judges and the Origins of the English Civil War*, London, Routledge, 1971, Introduction, pp. 15-22.

to giuridico e quindi nell'organizzazione della società, sicché le corti di giustizia più che il Parlamento, che tra l'altro funzionava ad intermittenza per brevi periodi, svolgevano la funzione di adeguare la legge ai bisogni emergenti dalle trasformazioni economiche e sociali<sup>29</sup>. Sono queste le ragioni di fondo che a un primo esame rendono plausibile l'assunto che il conflitto giurisdizionale riflettesse le più vaste fratture della società inglese nel periodo prerivoluzionario.

L'offensiva delle corti di *common law* per l'espansione della propria area di giurisdizione si sviluppò vigorosamente agli inizi del '600 e fu diretta soprattutto contro le corti ecclesiastiche delle quali veniva contestata con particolare insistenza la giurisdizione esclusiva nelle cause concernenti i testamenti e le decime, materie di notevole rilievo che vedevano contrapposti gli interessi della proprietà laica meglio protetta dalla *common law* e quelli della Chiesa<sup>30</sup>. Lo strumento giuridico di cui i giudici di *common law* si servivano per sottrarre d'autorità i casi alle corti ecclesiastiche erano le *prohibitions*, istituto originariamente destinato ad assicurare alle corti del re i profitti della giustizia quando le corti ecclesiastiche dipendevano da Roma ed allora nella nuova situazione usato per contrastare gli interessi della corona. L'istituto delle *prohibitions*, che nell'opinione dei *common lawyers* esprimeva il superiore status della *common law* in

<sup>29</sup> Sul ruolo, assolutamente primario nel periodo qui considerato, dei giudici nell'aggiornamento della *common law*, cfr. le osservazioni generali di Harding, *A Social History of English Law* cit., pp. 220-224. Per un'analisi approfondita delle relazioni del lavoro di modernizzazione della legge attuato dai *common lawyers* con le trasformazioni economiche e sociali nel periodo pre-rivoluzionario, cfr. Eric W. Ives, *Social Change and the Law*, in ed. by Id., *The English revolution 1600-1660*, London, Edward Arnold, 1968, e Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1965, pp. 224-265, capitolo relativo al contributo delle idee giuridiche di Sir Edward Coke alle origini della rivoluzione inglese.

<sup>30</sup> Per un'ampia disamina dei fondamenti politici, sociali e religiosi dell'opposizione alla giurisdizione ecclesiastica, cfr. Hill, *Society and Puritanism* cit., capp. VIII-IX-X, pp. 288-369. È opportuno rilevare inoltre come le corti di *common law* parallelamente all'attacco contro le corti ecclesiastiche tendessero con sempre maggiore frequenza a invadere la giurisdizione della Corte dell'Alto Ammiragliato competente a trattare le cause marittime e commerciali internazionali, una sfera di materie cioè che da sempre era di pertinenza esclusiva dei *civilians* e in massima parte anche del diritto civile: su questo punto in generale cfr. Hill, *Intellectual Origins* cit., pp. 237-240.

quanto *lex terrae* rispetto agli altri codici normativi canonico e civile e che quindi era invocato a legittimare la loro pretesa di controllo sulle altre giurisdizioni, si trovò perciò al centro della controversia giurisdizionale. La legittimità di tale istituto venne contestata sulla base della teoria delle giurisdizioni eguali e parallele quale si trova formulata in un appello formale che il primate di Canterbury indirizzò a Giacomo I per protestare contro l'abuso dei *writs of prohibition* e invocare il suo intervento personale. Il diritto canonico e il diritto civile vi erano indicati come parte integrante del sistema giuridico nazionale alla stessa stregua della *common law* e le giurisdizioni correlative fatte dipendere direttamente dal re al quale soltanto nella sua qualità di giudice supremo spettava di dirimere i conflitti di competenza. La risposta dei *common lawyers* alla petizione del Bancroft consistette nell'ulteriore precisazione che se il re era il capo supremo della giustizia, l'applicazione tecnica della stessa competenza solo ai giudici e che il rimedio ai lamentati abusi doveva venire semmai dal Parlamento e non dall'arbitrato del re<sup>31</sup>. Il nazionalismo giuridico e il principio della supremazia della legge garantita dal Parlamento caratterizzavano dunque sul piano formale la posizione dei *common lawyers*, mentre da parte dei *civilians* si tendeva a porre l'accento sulla « prerogativa regia » e, sul piano sostanziale, si tendeva altresì a sottolineare come la comprensione e in prospettiva l'abbandono dell'uso della legge civile e canonica avrebbe recato grave pregiudizio al prestigio e al potere sia dello Stato che della Chiesa stabilita<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> Sugli aspetti dottrinali della controversia intorno ai *writs of prohibition* cfr. Levack, *The Civil Lawyers in England* cit., pp. 72-85 e pp. 142-150.

<sup>32</sup> Espliciti riferimenti alla minaccia che l'offensiva dei *common lawyers* faceva gravare sull'ordine politico costituito erano contenuti in un trattato composto da un influente civilista, protetto dall'arcivescovo Bancroft, Sir Thomas Ridley: *A View of the Civile and Ecclesiasticall Law*, London, printed for the Company of Stationers, 1607. Scriveva infatti l'autore: «To deny a free course to the Civili and Ecclesiasticall Law in this Land, in such things as appertaine to the profession of the Civilians, or to abridge the maintenance thereof, is to spoyle his Majestie of a part of his honours, to weaken the State publique, and bereave it of grave and sage men, to advise the State in matters of doubt and controversie betweene forraine Nations and themselves, to disarme the Church of her faithfull friends and followers, and so to cut the sinewes of Ecclesiasticall discipline, and to expose her to the threat of those, who for these many yeares have sought to devour her up» (cfr. ivi, p. 276).

Alleati naturali dei *common lawyers* nella controversia furono i puritani, i quali, mal sopportando l'azione repressiva che le corti ecclesiastiche, soprattutto il tribunale supremo della «High Commission», esercitavano direttamente nei loro confronti e valutando al tempo stesso la loro oggettiva importanza come strumento di attuazione di un ordine ecclesiastico profondamente avversato, avevano fatto del problema della giurisdizione ecclesiastica uno dei punti centrali del loro programma di lotta e di riforma. La loro convergenza coi *common lawyers* si rifletteva pienamente anche sul piano degli argomenti: le considerazioni teologiche circa la conformità delle istituzioni in questione con la vera religione si mescolavano infatti al richiamo dei principi di *common law* di cui veniva affermata la assoluta preminenza sia in quanto *lex terrae* sia in quanto incarnazione dei più puri valori cristiani<sup>33</sup>. In particolare le contestazioni principali riguardavano sia il fatto che la giustizia ecclesiastica applicasse un diritto giudicato fortemente inquinato di papismo e largamente incompatibile con le leggi nazionali, sia l'uso che veniva fatto del giuramento *ex officio* come mezzo di inquisizione, una procedura mutuata dal diritto romano e denunciata come contraria ai principi di libertà sanciti dalla *common law*<sup>34</sup>.

L'opera del Ridley è importante in quanto traccia un quadro analitico del conflitto giurisdizionale, indicando chiaramente tra i vari aspetti della questione come il grosso delle *prohibitions* cadesse significativamente in materia di decime e nel campo delle cause commerciali internazionali (cfr. *ivi*, rispettivamente pp. 138-235 e 128-134).

<sup>33</sup> La dimostrazione del carattere intrinsecamente cristiano della *common law* costituiva il motivo centrale dell'opera del puritano George Saltern, *Of the Antient Lawes of Great Britaine*, London, printed for Iohn Iaggard, 1605. La *godliness* della legge inglese, fatta valere in contrasto col paganesimo del diritto romano, era provata attraverso la ricostruzione della fondazione storica del sistema giuridico inglese riportata al tempo della cristianizzazione dell'isola.

<sup>34</sup> I motivi della protesta puritana erano illustrati in quello che sembra essere stato il primo segno letterario della alleanza tra puritani e *common lawyers*, una petizione anonima del 1589 o 1590 dal titolo *A Petition presented to her Most Excellent Majestie*, negli articoli 4 e 5. La posizione puritana in tema di giurisdizione ecclesiastica era ufficialmente ribadita nel contesto di un'altra petizione del 1606, diretta al Parlamento e nella quale si prendeva posizione contro i canonici del 1604 e l'intensificarsi dell'azione repressiva condotta dal Bancroft: cfr. *Certain Arguments to persuade and provoke the most honourable and high Court of Parliament now assembled... to promote and advance the sincere Ministry of the Gospell*, p. 10. In rapporto alla prima petizione è da segnalare l'intervento di uno dei più attivi polemisti antipuritani, Matthew Sutcliffe, con l'opera *An Answer to a certaine Libel*

Per queste ragioni ciò che i puritani proponevano era preciso e radicale: le corti ecclesiastiche dovevano essere soppresse e le loro funzioni trasferite in parte alle corti di *common law* e in parte, soprattutto per le questioni strettamente spirituali, ai nuovi organi di governo ecclesiastico di tipo presbiteriano<sup>35</sup>. In questo modo il graduale ma incisivo lavoro di erosione della giurisdizione ecclesiastica attuato dai *common lawyers*, oltre a ricevere una giustificazione religiosa, risultava stimolato a procedere nella direzione di un rovesciamento totale del sistema vigente. L'antagonismo verso le corti ecclesiastiche non era il solo fattore che accomunava teologi puritani e *common lawyers* agli inizi del '600. Alla venerazione verso la *common law* dei primi corrispondeva la simpatia verso il credo puritano dei secondi, testimoniato anche dal fatto che la predicazione presso le *Inns of Court* era appannaggio dei ministri puritani; politicamente, comune era l'opposizione all'assolutismo Stuart e stretta la cooperazione parlamentare tra i due gruppi; più in generale, i due gruppi erano portatori di principi e valori che, pur su terreni specifici diversi, riflettevano gli interessi di potere e la mentalità della *gentry* e più latamente delle cosiddette *industrious classes of people*, cioè mercanti, artigiani e *yeomen*<sup>36</sup>. Pur senza esclu-

*Supplicatorie or rather Diffamatory, and also to certaine Calumnious Articles and Interrogatories*, London, Christopher Barker, 1592. Circa le obiezioni puritane sui tribunali ecclesiastici il Sutcliffe anticipava gli argomenti che dovevano cristallizzarsi nella teoria delle giurisdizioni eguali e parallele divenuta corrente nel primo decennio del '600 (cfr. *ivi*, pp. 162-173).

<sup>35</sup> Un progetto analitico in questo senso era esposto dal puritano William Stoughton in un suo trattato del 1604 dedicato ai *common lawyers: An Assertion for true and Christian Church-Policie*. Un aspetto peculiare della posizione dello Stoughton era dato dall'opinione che l'abolizione delle corti ecclesiastiche e del diritto canonico non doveva significare la fine dello studio del diritto civile oppure la fine di ogni possibilità professionale per i *civilians*. In alternativa al progetto che le competenze della giurisdizione ecclesiastica fossero trasferite alle corti di *common law*, l'autore considerava infatti anche la possibilità che esse fossero demandate a istituzioni di nuova creazione amministrate dai *civilians*, l'essenziale essendo che venisse esclusa ogni interferenza del potere ecclesiastico governato dai vescovi. Un tale atteggiamento era peculiare in quanto si discostava dal generale atteggiamento di profonda ostilità dei puritani verso i *civilians* («the popish doctors of the bawdy courts», per usare il linguaggio dei *Marprelate Tracts*), considerati responsabili quanto i vescovi dell'opposizione all'instaurazione della vera Chiesa di Cristo.

<sup>36</sup> Per un'illustrazione analitica delle convergenze tra puritani e *common lawyers* cfr. John D. Eusden, *Puritans, Lawyers and Politics in Eearly Seventeenth Century*

dere l'incidenza degli interessi professionali degli uni e le preminenti preoccupazioni religiose degli altri, l'alleanza tra *common lawyers* e puritani nella questione giurisdizionale, in virtù della estensione e della natura dei punti di contatto generalmente riscontrabili tra di loro, anzi che un mero fatto tattico era piuttosto l'espressione tra le più significative del costituirsi sia sul piano ideologico che pratico-politico in sedi diverse di un fronte organico di opposizione al vecchio regime<sup>37</sup>.

*England*, New Haven, Yale University Press, 1958, anche se l'autore interpreta quelle convergenze come un mero parallelismo suggerito da ragioni tattiche e non come espressione di un'alleanza organica nel senso proposto dallo storico Christopher Hill. A questa problematica, affrontata attraverso lo studio delle *Inns of Court*, è dedicata l'opera di Wilfrid R. Prest, *The Inns of Court under Elizabeth I and the Early Stuarts 1590-1640*, London, Longman, 1972. La posizione di questo autore non è dissimile da quella dello Eusden nel senso che, pur ammettendo che le *Inns of Court* erano centri di contatto tra la *gentry* puritana e i *common lawyers* e che i puritani vi dominavano la vita religiosa, sottolinea sia i limiti del radicalismo religioso dei *common lawyers* motivato da interessi direttamente materiali sia il fatto che le *Inns* non imprimevano un orientamento politico definito in rapporto ai conflitti esterni.

<sup>37</sup> Che il conflitto giurisdizionale, fin qui visto in una prospettiva globale, avesse anche il carattere di uno scontro tra due gruppi professionali distinti, da un lato i *common lawyers* desiderosi di maggiori guadagni e di fatto sempre più potenti, dall'altro i *civilians* che temevano per il futuro della loro professione, è indubitabile. Questo aspetto della questione è stato studiato a fondo dal Levack nell'opera sopracitata (cfr. in particolare pp. 50-85). L'autore ha stabilito che la professione della *civil law* fu colpita da una crisi di gravi proporzioni che durò da circa il 1590 fino al 1630 raggiungendo la sua fase più critica nel primo decennio del '600, come testimoniato dal numero dei diplomi di laurea in *civil law* rilasciati da Oxford e Cambridge (1581-1590 = 40; 1601-1610 = 17; 1631-1640 = 42). Le cause del declino sono individuate nel calo di posti remunerativi nelle istituzioni centrali dello Stato, nella riduzione degli onorari dovuta ad una più alta quota dei profitti della giustizia richiesta dalla gerarchia ecclesiastica, e nell'offensiva giurisdizionale dei *common lawyers*. In base al confronto tra la frequenza delle *prohibitions* rispetto al volume di attività giudiziaria delle corti sotto attacco, l'autore ritiene che il danno causato dalle *prohibitions*, anche se incisivo, fosse più potenziale che reale: non ci sarebbe stato un futuro sicuro per la professione se non si fosse posto un freno all'invasione dei *common lawyers*. Così viene spiegata l'insistenza con cui i *civil lawyers* e le autorità accademiche nei loro appelli alle autorità superiori tendevano ad attribuire alle *prohibitions* la crisi della professione (sui documenti ufficiali e sulla letteratura del tempo a questo proposito, cfr. in particolare *ivi*, pp. 52-53 e 72-73). Ciò che del lavoro del Levack non appare condivisibile è l'ottica riduttiva con cui affronta il suo tema, visto solo dall'interno a livello degli interessi professionali dei *lawyers*, e ciò nonostante la sua dichiarata adesione allo schema interpretativo generale dello storico Hugh R. Trevor-Roper che pure imporrebbe la ricerca di più ampie connessioni e dei significati oggettivi dei conflitti legali. A questo riguardo metodologicamente più coerenti appaiono gli studi già citati di Eusden, Prest e Jones, i quali, seguendo un approccio empirico in tema di

Nel contesto degli antagonismi qui delineati il Gentili svolse un ruolo importante sia come assertore della funzione del diritto civile nello Stato sia come oppositore dei puritani nonché infine e più direttamente come sostenitore del potere assoluto della monarchia. Il suo impegno in queste direzioni, soprattutto il suo anti-puritanesimo e la sua fede nella rilevanza centrale del diritto civile come strumento orientativo e normativo nella sfera etico-politica, piuttosto che come l'estrinseca manifestazione di un dovere d'ufficio sono da interpretarsi come l'espressione necessaria del suo tipo di religiosità e della sua formazione romanistica che nel contesto inglese non potevano non scontrarsi con il teocratismo dei puritani e con la loro insofferenza per il diritto romano. Di fatto il Gentili a partire dal 1590 si trovò coinvolto in un conflitto pressoché costante coi puritani, più precisamente colla fazione puritana dell'Università di Oxford capeggiata dal teologo John Rainolds. Il punto centrale di questo conflitto riguardava la questione dei rapporti tra giurisprudenza e teologia, questione che implicava quella più generale dei rapporti tra politica, religione e potere ecclesiastico. Il Gentili sosteneva la superiore autorità dello Stato nella sfera etico-politica rispetto ai teologi e al potere ecclesiastico, tenendo fermo nello stesso tempo il carattere cristiano della società politica e il primato orientativo della legge divina rispetto alle altre leggi. Sul piano teorico questo assunto era provato mediante la suddivisione della Scrittura in due tavole, una concernente la conoscenza e il culto di Dio in senso stretto, l'altra concernente la giustizia umana. Solo la prima era *res religionis* e competeva ai teologi, mentre la seconda per il suo oggetto cadeva nella sfera della giurisprudenza e la sua interpretazione competeva precipuamente ai giureconsulti<sup>38</sup>. Il

rapporti tra politica, religione e diritto ed avendo presente il problema dei possibili legami organici tra questi elementi, negano la possibilità di generalizzazioni tali da costituire avallo o smentita delle principali correnti interpretative della rivoluzione inglese.

<sup>38</sup> I termini della controversia tra il Gentili e il Rainolds scoppiata nel 1593 in occasione di una disputa che coinvolse vari personaggi dell'Università di Oxford sulla legittimità delle rappresentazioni teatrali nei *Colleges*, sono contenuti in una serie di lettere che i due principali contendenti si scambiarono nel 1593-1594. Tale corrispondenza è conservata in volume presso la biblioteca del *Corpus Christi College* con la segnatura ms. 352 e parte di essa si trova riprodotta in un opuscolo

giureconsulto non era rappresentato come l'esperto di un particolare diritto storico quale il diritto giustiniano, ma come l'esperto della scienza giuridica per eccellenza quale si era sviluppata nei secoli intorno al nucleo del *Corpus Iuris*. Il patrimonio di sapienza giuridica così accumulata rappresentava un modello unico di saggezza politica e di giustizia umana ed anche per questo motivo al giurista e non al teologo spettava una funzione primaria nella regolazione della società politica<sup>39</sup>. Il Rainolds da parte sua rivendicava al teologo il primato nell'interpretazione della Scrittura nella sua totalità e sottolineava la inidoneità del diritto romano impregnato di paganesimo a fornire orientamenti validi per una moralità autenticamente cristiana. Inoltre per quelle materie che non coinvolgevano il problema della salvezza ed erano di pertinenza strettamente politica l'applicabilità del diritto romano era ugualmente respinta in base alla preminenza che in Inghilterra doveva spettare alla *common law*<sup>40</sup>. L'opposizione della fazione puritana di Oxford al Gentili non si limitò a una battaglia dottrinale, ma si manifestò anche in feroci attacchi personali: il Gentili fu accusato infatti di machiavellismo, di ateismo e di svolgere opera corruttrice dei giovani dell'Università, e la sua resistenza fu messa a così dura prova che nel 1594 egli fu sul punto di rassegnare le sue dimissioni dalla cattedra universitaria<sup>41</sup>.

dal titolo *The overthrow of Stage-plays* pubblicato a Middleburgh nel 1599 a cura dei sostenitori del partito puritano. Da parte sua il Gentili illustrò pubblicamente la sua posizione nei due commentari *De Actoribus Fabularum Non Notandis* e *De Abusu Mendacii* (Hanoviae, 1599) e nel I libro del trattato *De nuptiis*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, 1601.

<sup>39</sup> La giurisprudenza era testualmente così definita: «Nostra philosophia Iustinianus non est, sed ars boni et aequi [...] Iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia [...] Ea scientia claudi libris Iustiniani non potuit: cum et novae indies emergendi, quibus novae aptandae sunt leges [...] Et hoc est redivitum, nec consistere ius nostrum posse absque Bartolo et aliis, qui explerunt libros et explent quotidie. Manet autem ipsa iurisprudencia qualis est» (cfr. *De nuptiis*, pp. 57-59).

<sup>40</sup> Sul giudizio del Rainolds circa l'indegnità morale del diritto romano, cfr. ms. 552 C.C.C., cit., f. 259 e f. 306, mentre circa la preferibilità della *common law* cfr. ivi, f. 260. Per la risposta del Gentili a queste osservazioni, cfr. ivi, ff. 285-286, e il *De nuptiis*, lib. I, capp. V-VI.

<sup>41</sup> Tra i suoi manoscritti si trova la bozza di un discorso, presumibilmente risalente al 1594, indirizzato ai membri dell'Università nel quale annunciava la

Il modo in cui il Gentili impostò la sua battaglia contro i puritani presentava caratteristiche differenziali rispetto alla linea generalmente seguita dalla pubblicistica antipuritana, caratteristiche in cui si riflettevano ragioni ideali personali che trascendevano la problematica concreta dell'ambiente inglese. Se da parte dei sostenitori dell'ordine costituito i puritani erano visti e combattuti come una fazione politicamente sovversiva ed eterodossa sotto il profilo religioso, per il Gentili essi rappresentavano più generalmente l'incarnazione di quelle stesse tendenze dogmatiche e ierocratiche che egli aveva condannato nella Chiesa di Roma, rappresentavano cioè l'antitesi della sua concezione della religione e delle sue idee sull'autonomia della politica e sul primato della giurisprudenza. D'altra parte la posizione gentiliana, in quanto toglieva ogni legittimità di base alle pretese puritane di intervento nella sfera etico-politica specialmente nel vasto campo delle materie regolate dal diritto canonico e trattate dai tribunali ecclesiastici, acquistava una rilevanza diretta rispetto ai problemi specifici della società inglese e finiva col soddisfare quindi anche alle esigenze del regime. Di fatto sulle basi teoriche sopraindicate il Gentili attuò un vasto lavoro di risistemazione

sua decisione di dimettersi (cfr. ms. 612 D'Orville, ff. 38v.-40v., Bodleian Library, Oxford). Riferendosi alle accuse che gli venivano mosse di essere «Italicus, Macchiavellicus, athaeus», egli dichiarava di rinunciare a provare la falsità di tali accuse limitandosi a sottolineare la stoltezza e l'impertinenza dell'accusa di italianità in quanto contrastava con la tradizione di cosmopolitismo intellettuale vigente nelle Università europee, con gli obblighi dell'ospitalità e con il fatto che vivendo da oltre dieci anni in Inghilterra non poteva più essere considerato italiano. Il suo discorso conteneva anche un'apologia del diritto romano: «Verum fremant omnes licet, duodecim illae tabulae et nostrae omnes Romanorum leges philosophorum omnium bibliothecis anteponendae sunt [...] sed dicant, doceant bona artes aliae: nostra haec est sola, quae viros efficere bonos potest et solet». Di fatto dalle carte dell'Università di Oxford non risulta che la questione delle dimissioni sia stata ufficialmente sollevata. Per poco quindi la fazione puritana non era riuscita a scalarlo da quella posizione alla quale alcuni anni prima avevano cercato invano di impedire che fosse nominato. Un accenno a questo episodio era fatto in una delle lettere del Gentili al Rainolds in cui egli rinfacciava al teologo di essere stato, adducendo l'argomento della sua italianità, uno degli oppositori alla sua nomina a professore regio (cfr. ms. 352 C.C.C., ff. 277-278). I puritani comunque non cessarono mai dall'incalzarlo con critiche dottrinali e insinuazioni di irreligiosità e di papismo come dimostrato dalla *Epistola apogetica* pubblicata in appendice al *De nuptiis*, nella quale il Gentili si lamentava della sistematica calunniosa deformazione cui venivano sottoposti i suoi scritti.

del diritto matrimoniale concretatosi nell'opera *De nuptiis* del 1601 in cui difese le opinioni dominanti al vertice dello Stato così come nella controversia sul divorzio scoppiata nello stesso torno di tempo contro i puritani favorevoli al divorzio egli prestò il suo appoggio alle tesi ufficiali che ammettevano solo la separazione senza possibilità di nuovo matrimonio<sup>42</sup>. La convinta solidarietà di Gentili con il regime su questa tematica non impediva tuttavia che egli avesse forti obiezioni verso il sistema vigente di giustizia ecclesiastica. In primo luogo, egli era per l'abolizione del diritto canonico, espressione storica della tirannia sacerdotale, e per la sua sostituzione con il diritto romano<sup>43</sup>. In secondo luogo, egli disapprovava che gli ecclesiastici fossero investiti di funzioni giurisdizionali: la giurisdizione ecclesiastica doveva passare sotto il controllo diretto dello Stato ed essere amministrata da civilisti laici secondo il diritto civile. Su questo punto tuttavia il Gentili proclamava la propria sottomissione

<sup>42</sup> La controversia sul divorzio, determinata dall'incerto stato del diritto canonico e rinvigorita dall'intensificarsi dei progetti di riforma verso la fine del '500, si era estesa al fronte accademico con la pubblicazione nel 1602 da parte del teologo John Howson, allora Vice cancelliere dell'Università e in quella qualità attivamente impegnato in una crociata antipuritana, di un trattatello dal titolo *Uxore dimissa propter fornicationem aliam non licet superinducere*, Oxonia, Bernesius, 1602. A ribadire e difendere la posizione puritana intervenne il teologo Thomas Pye appoggiato dal Rainolds il quale nella circostanza, tenendo conto del veto posto dal primate Whitgift alla pubblicazione di un suo trattato sulla materia, preferì non porsi in primo piano. Il Gentili da parte sua non mancò dal prendere posizione mediante una lettera di consenso diretta allo Howson. La lettera, assieme a parte della corrispondenza intercorsa tra i protagonisti, è riprodotta in appendice a un trattato anonimo pubblicato a Oxford nel 1606, *In controversiam Inter lohannem Howsonum et Thomam Pyum S.T. Doctores de novis post divortium ob adulterium nuptiis Tractatus*. Sul piano pratico, i canoni del 1604 approvati da Giacomo I approvarono la prassi conservatrice di non consentire nuove nozze, bensì solo la separazione *a mensa et thoro*.

<sup>43</sup> Nei capitoli XVII e XVIII del *De nuptiis* il Gentili si diffondeva a dimostrare la illegittimità della formazione storica del diritto canonico e la gravità dei limiti che esso poneva alle funzioni dei magistrati civili e del potere politico, quindi nel cap. XIX intitolato «Peroratio in ius canonicum» l'autore mosso da quello che egli definiva «iustissimus et fortissimus affectus» avanzava la sua proposta in questi termini estremi: «Flammis, flammis libros spurcissimos barbarorum, non solum impiissimos. Flammis omnes, flammis: ut Lutherus magnus facere docuit bonos omnes, ipse in medio foro flammis delens eos omnes libros, non partem abolens solam». Constatando tuttavia che il diritto canonico stava «fixum atque immotum et cupidum dominationis ac reverentiae iniustae», l'autore ne accettava realisticamente la vigenza accontentandosi di chiedere in riferimento alla materia matrimoniale che non fossero applicate quelle parti che egli giudicava contrarie al diritto divino e naturale.

alla Chiesa anglicana: «Sto ego ecclesiae Anglicanae in politia sua»<sup>44</sup>. Queste riserve, paradossalmente coincidenti nella parte distruttiva con il programma puritano, dimostrano come la prospettiva gentiliana su quest'ordine di problemi, in quanto condizionata da uno strato originario di convinzioni ed esperienze religiose maturate fuori dell'ambiente inglese, tendesse nella sua ispirazione più profonda a collocarsi fuori del quadro degli allineamenti tipici della società inglese in quel tempo. Questa sfasatura, anche se oggettivamente non modificava la direzione del suo impegno ideologico sulla scena inglese, era tale tuttavia da conferire un carattere peculiare al suo ruolo all'interno del fronte conservatore<sup>45</sup>.

Quanto all'offensiva che i *common lawyers* stavano conducendo contro le corti ecclesiastiche e quelle della prerogativa regia, il Gentili non se ne occupò specificamente, probabilmente perché la questione nella stragrande maggioranza dei casi non cadeva direttamente nella sua competenza di civilista. Una chiara indicazione della sua opinione al riguardo si può tuttavia dedurre da un parere giuridico che egli elaborò nella qualità di avvocato dell'ambasciata di Spagna presso la Corte dell'Ammiragliato, ufficio che egli ricoprì col consenso di Gia-

<sup>44</sup> L'affermazione della propria obbedienza all'ordine costituito anglicano aveva chiaramente un significato polemico contro le insinuazioni puritane di eterodossia e contro la stessa insubordinazione dei puritani. A proposito delle obiezioni del Gentili verso il sistema di giustizia ecclesiastico inglese, è da notare che esse emanavano dal principio tenacemente affermato che le funzioni civili ed ecclesiastiche dovevano essere distinte e che l'autorità e indipendenza dello Stato nella sfera civile doveva essere piena e istituzionalmente garantita: «Quae legibus tenentur et iudiciis, sive de Deo acceptis, sive de homine, ea non tangat ecclesia. Non quia ecclesia non sit in republica et quia ecclesiastici desierint pars reipublicae esse, at quia distinctae sunt functiones et esse debent. Neque enim magis potest homo separata a Deo ipse coniungere, quam a Deo coniuncta separare» (cfr. *De nuptiis*, p. 69).

<sup>45</sup> Questa sfasatura risulta netta attraverso il paragone con altri civilisti esponenti del partito conservatore quali il Sutcliffe per il quale la critica della giurisdizione episcopale aveva il significato di sovversione politica e sociale (cfr. Sutcliffe, *An Answer* cit., Preface to the Reader), o il Ridley il quale lodava la fondamentale saggezza del diritto canonico (cfr. Ridley, *A View* cit., cap. V e pp. 276-277). Sotto questo profilo la posizione del Gentili era molto più vicina al programma dello Stoughton (cfr. Stoughton, *An Assertion* cit., The project of an Act, pp. 78-90), anche se tuttavia questo programma di ristrutturazione della giustizia ecclesiastica era parte di una logica complessiva politica e religiosa che contrastava del tutto con la ispirazione del giurista italiano.

come I dal 1605 fino alla morte nel 1608<sup>46</sup>. In questo parere dal titolo «De iure civili tenendo in appellationibus iudice Admirallitatis», prendendo posizione appunto contro la richiesta dei *common lawyers* di essere ammessi a giudicare nei giudizi d'appello presso tale Corte, il Gentili osservava preliminarmente come una simile richiesta fosse conseguenza dell'influenza di giorno in giorno maggiore che essi stavano acquistando grazie alle loro interferenze nel campo delle cause matrimoniali, testamentarie ed ecclesiastiche<sup>47</sup>. Astenendosi dall'entrare nel merito di questo fenomeno generale e limitandosi ad affermare che gli antichi confini tra le giurisdizioni andavano rispettati, egli argomentava diffusamente in difesa della tradizionale competenza esclusiva dei civilisti e del diritto civile presso la Corte dell'Ammiragliato. In sostanza il Gentili faceva valere l'esigenza di garantire la omogeneità degli orientamenti giurisprudenziali attraverso l'unicità della legge e dei suoi interpreti<sup>48</sup>. A questo

<sup>46</sup> Cfr. *Hispanicae advocacionis libri duo*, Hanoviae, apud haeredes Guilielmi Antonii, 1613, lib. I, cap. XXI, pp. 84-89. Gli *Hispanicae advocacionis* sono costituiti da una collezione di pareri relativi a casi trattati presso la corte dell'Ammiragliato, collezione pubblicata postuma a cura del fratello Scipione sulla base dei manoscritti originali conservati ora nella Bodleian Library, ms. 608 D'Orville.

<sup>47</sup> L'offensiva giurisdizionale dei *common lawyers* era così rappresentata dal Gentili: «Esto et in caussis matrimonialibus immiscuerint se isti Legulei communes, in testamentariis, in Ecclesiasticis, in maritimis, in caeteris id genus, quae tamen civilium propriae habitae sunt semper. Sed immiscuerint se, quia erant illae caussae Anglorum, erant de rebus Angliae, erant de gestis in Anglia. Num propterea ad has externorum se proripient? Quid si et per evalescentem indies potentiam studiosorum illius iuris communes sint illa facta? Termini tamen antiqui tenendi sunt».

<sup>48</sup> Nel contesto di questo argomento basato sul principio della «continentia causarum», il Gentili, sottolineando la profonda diversità tra diritto civile e *common law*, coglieva l'occasione per esprimere un giudizio negativo sui progetti di conciliazione tra i due codici legali portati avanti da alcuni civilisti sulla base di una loro presunta similarità. Le testimonianze maggiori di questi sforzi erano l'opera di William Fulbecke, *A Parallele or Conference of the Civili Law, the Canon Law and the Common Law of this Realme of England*, London, printed by Thomas Wight, 1601, e quella di John Cowell, *Institutiones Juris Anglicani ad methodum et seriem institutionum imperialium compositae et digestae*, Cantabrigiae, ex officina Iohannis Legat, 1605, opera questa che al pari dell'*Interpreter* rispondeva a un disegno di espansione della prerogativa regia nonché delle opportunità occupazionali dei *civilians* e della loro influenza. Tuttavia il Gentili, seguendo un approccio più tecnico che politico, così commentava il lavoro del Cowell: «Apertas et inveteras similtates iam dudum exercent inter se iuris periti isti. Etiam iura illa dissentiunt, etiam [...] Nobis et Leguleis istis alteris sunt diversa in eadem re principia atque contraria».

argomento di base egli aggiungeva l'osservazione che il diritto civile per la sua universalità era meglio adatto della *common law* a regolare le cause che coinvolgevano gli stranieri. Contro la tendenza a considerare straniero il diritto civile, l'autore sottolineava polemicamente che tale diritto nell'applicazione che ne veniva fatta dall'Ammiragliato era diritto inglese alla stessa stregua della *common law* e ciò perché non poteva essere diversamente in uno Stato sovrano<sup>49</sup>.

Se nella sua lunga controversia coi puritani il Gentili seguì un'angolazione del tutto particolare, se nello scontro tra civilisti e *common lawyers* egli si tenne praticamente in disparte, nel campo invece della questione politico-costituzionale il suo intervento fu di maggiore risalto e più direttamente legato alla situazione politica inglese. In questo campo egli si fece assertore dell'assolutismo più estremo attraverso la pubblicazione di due dissertazioni, una sulla potestà assoluta del principe sovrano, l'altra sulla illegittimità di ogni forma di resistenza armata, alle quali se ne aggiungeva una terza in cui si difendeva il progetto caldeggiato da Giacomo I di una più stretta unione politica tra Inghilterra e Scozia. Composte subito dopo l'ascesa al trono di Giacomo I ed a lui dedicate col titolo di *Regales Disputationes*, queste dissertazioni intendevano essere un atto di omaggio verso il nuovo sovrano di cui si sposavano appunto i progetti politici più immediati nonché i suoi orientamenti filoassolutistici. A differenza delle formulazioni contenute nel *De iure belli* questa volta il discorso di Gentili sui poteri del sovrano oltre ad avere un carattere più organico era formalmente imperniato sul diritto romano. L'assunto che i principi costituzionali contenuti nel *Corpus Iuris* in virtù dell'eccellenza stessa del diritto romano erano atti a illuminare le questioni della sovranità era posto esplicitamente alla base della trattazione. In particolare la tesi fondamentale dell'assolutezza del potere sovrano era fatta discendere dalle formule *Quod Principi placuit, legis habet vigo-*

<sup>49</sup> Il Gentili, richiamandosi alla precisione terminologica che imponeva di distinguere tra «*ius Anglicum civile*» e «*ius Anglicum commune*», così formulava il suo argomento: «*Ut sic ego iura haec duo distinguo. Non appello alterum Anglicum, alterum autem Romanum. Nec enim in regno principe aliud ius sit, quam regni ipsius. Et non proprie loquuntur, qui loquuntur aliter*».

*rem* e *Princeps legibus solutus est*<sup>50</sup>. Un posto essenziale nell'interpretazione di queste formule era attribuito al concetto teorico di sovranità, mutuato espressamente dal Bodin. Il Gentili cioè sosteneva che il termine *princeps* della legge si applicava solo ai principi supremi e questi erano definiti come tali in quanto fossero investiti di una *potestas absoluta et perpetua*. Poiché il re d'Inghilterra era da annoverare tra i principi sovrani, il carattere illimitato dei suoi poteri ne risultava sillogisticamente provato<sup>51</sup>. Circa le prerogative specifiche connesse alla sovranità piena ed assoluta il Gentili non andava molto al di là della ripetizione con formule diverse (*Princeps est Deus in terris, stat pro ratione voluntas* ecc.) del concetto della sua illimitatezza salvo l'indicazione espressa che il potere sovrano comportava un diritto di intervento praticamente incontrollato nel campo fiscale e patrimoniale dei sudditi<sup>52</sup>. Uniche attenuazioni d'obbligo erano costituite da affermazioni quali quella che la superiorità del sovrano rispetto alla legge non significava esenzione dai dettami della legge divina e naturale, o quella che la pienezza dei poteri doveva essere ordinata verso la giustizia e il bene comune. A quest'ultimo proposito è tuttavia da osservare che la posizione dell'autore era profondamente mutata rispetto a quella esposta nel *De iure belli* nel senso che nel *De potestate regis absoluta* il bene comune non era più considerato il fine unico e caratteristico degli organismi politici. Il Gentili infatti affermava esplicitamente che aderire a un simile assunto significava porsi sul piano

<sup>50</sup> Cfr. *De potestate regis absoluta*, in *Regales Disputationes tres*, London, apud Thomam Vautrollerium, 1605, pp. 5-7. Circa il problema dell'ambito di applicazione delle formule romanistiche in questione, è opportuno notare come la sua posizione al riguardo fosse stata diversa nella prima fase dei suoi scritti, pur restando la interpretazione delle leggi la stessa almeno da un punto di vista strettamente tecnico.

<sup>51</sup> Cfr. *De Potestate*, cit., pp. 9-11. Il riconoscimento del carattere pienamente sovrano della monarchia inglese era fatto mediante il rinvio al concetto di *royal prerogative*. Dal novero dei principi sovrani era escluso a titolo di esempio il doge di Venezia e qualche dubbio era sollevato a scopo polemico circa la sovranità delle monarchie di Francia e di Spagna che riconoscevano una giurisdizione superiore in campo spirituale.

<sup>52</sup> Cfr. *De Potestate*, pp. 12-14. Per i particolari circa i poteri del sovrano sulle proprietà dei sudditi, il Gentili rinviava alla dissertazione scolastica del 1585 pubblicata nella raccolta *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio*, limitandosi a osservare che, se in talune ipotesi si richiedeva la giusta causa, il sovrano restava unico giudice della sua giustizia (cfr. ivi, p. 27).

dell'utopia politica, sia perché la storia offriva esempi di stati costituiti su basi diverse dalla semplice utilità pubblica sia perché non era realistico pensare che i principi accettassero il ruolo di servitori disinteressati della collettività quasi «custodes Platonicæ reipublicæ»<sup>53</sup>. L'oscuramento del concetto di bene comune nel *De Potestate* era a livello teorico in stretta correlazione con la scelta di un'impostazione rigidamente legalistica del discorso politico, che era a sua volta motivata da un nuovo atteggiamento di fondo di fronte al potere politico le cui ragioni sostanziali è possibile individuare nel contesto della dissertazione *De vi Civium in Regem semper iniusta*<sup>54</sup>. Qui l'autore, intendendo dimostrare la illegittimità in qualsiasi circostanza della resistenza armata al principe sovrano, si valeva largamente di argo-

<sup>53</sup> Il pensiero di Gentili a questo riguardo emergeva con chiarezza dalla confutazione di un argomento antiassolutistico dello scrittore spagnolo Vasquez che poneva a fondamento dello Stato la «publica civium utilitas»: «Platonicæ reipublicæ custodes sunt isti, quos Vasquius cum fundamento hoc suo sibi imaginatur, nobis principes fingit, quorumque tenere locum nemo velit. Aut num ineptimus et putamus reges nostros esse veluti medicos, quorum est imperium gratia illorum tantum, qui sub ipsorum sunt manu medica?» (cfr. ivi, p. 26).

<sup>54</sup> L'autore sulla scorta del Bodin negava fondamento storico alla dottrina romanistica della traslazione della sovranità dal popolo all'imperatore e interpretava le espressioni della *lex regia* a questo riguardo come un'astuzia politica: «Arcana haec tum imperii erant, id est rationes et Consilia, quae dum maxime inducunt firmantve tyrannidem, hanc protinus maximeque tegunt. Voluerunt principes velut a populo capere regnandi potestatem, quem omni exuerant potestate, ut eundem haberent ad servitium omne proniorem, qui et auctor suae servitutis extitisset» (cfr. ivi, pp. 22-23). D'altra parte, sempre a proposito del fondamento della sovranità, nell'opuscolo gentiliano non vi era nulla di simile a una teoria del diritto divino dei re: le sue affermazioni che il principe sovrano era un delegato di Dio avevano un significato puramente enfatico. Escluse queste due teorie, si può affermare che nel pensiero del Gentili la sovranità trovava giustificazione nel fatto del suo esistere positivo nella forma di una struttura costituzionale avente il carattere della legalità. Che il mero esistere positivo del potere non bastasse a costituire dei diritti sovrani lo si deduce dal fatto che l'autore ammetteva la resistenza contro il tiranno *absque titulo*: «Tyranni non magis est potestas quam latronis, quem licet pro certe interficere». Questa affermazione era fatta non già nelle *Regales Disputationes*, ove la questione non era sollevata, ma in una dissertazione di poco successiva riguardante i delitti di lesa maestà (cfr. *In titulos Codicis si quis Imperatori maledixerit, ad legem Juliam maiestatis*, Hanoviae, apud Guiliehmum Antonium, 1607, p. 60). Su questo punto si registra dunque, in armonia con la nuova impostazione e le nuove tesi filoassolutistiche, un significativo mutamento rispetto all'opinione espressa nel *De legationibus*, ove il tiranno per vizio di titolo era considerato legittimo, purché governasse effettivamente per il bene pubblico.

menti filosofici e storici che indirettamente consentono di penetrare il significato dei suoi orientamenti filoassolutistici. Il principale tra gli argomenti di questa natura che il Gentili, dopo avere preliminarmente fondato la sua tesi sulla incompatibilità giuridica del diritto di resistenza con il concetto di sovranità, tirava in campo era quello relativo alla inopportunità politica, anzi alla inutilità della violenza come rimedio alla tirannide. La storia dimostrava che le rivolte provocavano nello Stato una situazione di anarchia più intollerabile della peggiore tirannide; non solo, ma il risultato finale per effetto dell'ingiustizia inerente alle cose umane era suscettibile di non essere migliore della situazione di partenza<sup>55</sup>. L'enfasi e la frequenza con cui osservazioni di questo tenore erano ripetute inducono a interpretarle come la manifestazione di un atteggiamento di fondo e a individuare quindi nel pessimismo politico di cui sono informate il fattore umano e culturale di base della posizione filoassolutistica del Gentili. In altri termini al moderato idealismo che nel *De iure belli* ammetteva l'esistenza di un superiore bene comune per il quale era lecito e conveniente lottare, era succeduto lo scetticismo di chi riteneva preferibile l'ordine legale, anche se ingiusto, ma con il vantaggio della tranquillità politica. Argomenti accessori e convenzionali erano costituiti dall'assimilazione del principe alla figura del *pater familias*, contro il quale non era ammissibile violenza alcuna, e dall'affermazione che il principe era responsabile solo innanzi a Dio in base al principio che solo il su-

<sup>55</sup> Tra i passi più significativi a questo proposito erano: «Hoc certum, quod ex morte vel laesione principis status patriae totus concutitur. Atque ne tyrannici quidem regni probatur perturbatio, quum ex perturbatione ista peius sit multitudini, quam ex regimine tyranni. Ipsa tyrannis tolerabilis prae anarchia. Tu mihi nunc memora, si non ita contigit fere semper, ut prioribus posteriora successerint deteriora. Respice ad omnem historiam [...]» (cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, in *Regales Disputationes*, cit., p. 103); «Ipsi subiecti boni timeant semper, ne quid Regi fiat, quod turbet omnes, ipsi subiecti ambitiosi nunc nova lege armati melius possint cupiditatibus suis operam dare» (cfr. *ivi*, pp. 126-127). La centralità di questa componente di pessimismo politico appare suffragata inoltre dal fatto che il Gentili indicava in Scipione Ammirato uno degli autori fondamentali da consultare (cfr. *ivi*, p. 132). L'Ammirato aveva infatti sostenuto la tesi che le ribellioni non producono effetto poiché quasi sempre nascono da ambizione di dominio e non da amore di libertà, cosicché a tirannide succede tirannide (cfr. Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Venezia, per Filippo Giunti, 1599, lib. XIX, discorso X, p. 454).

periore poteva giudicare l'inferiore, Dio essendo l'unico superiore al principe. Il Gentili inoltre, pur ribadendo il principio che questioni come quelle attinenti al potere politico non rientravano nella competenza propria dei teologi, si preoccupò sia di dimostrare che l'autorità dei teologi protestanti era dalla sua parte sia, in risposta alle insinuazioni della pubblicistica cattolica, di avallare l'immagine di un fronte protestante concorde nella difesa del principio dell'autorità e dell'ordine<sup>56</sup>. Se qualche dubbio peraltro non sufficientemente fondato poteva sussistere per Lutero, secondo il Gentili era certamente calunnioso annoverare i calvinisti tra i fautori del diritto di resistenza. L'autore più significativo sotto questo profilo era indicato nel Beza il quale si sarebbe pronunciato più volte e in modo inequivoco contro il diritto di ribellione, fatta salva l'eccezione che esso non fosse espressamente previsto dalle leggi dello Stato<sup>57</sup>. Questa eccezione era ammessa anche dal Gentili ed in piena coerenza con il suo assunto fondamentale in quanto, qualora tra popolo e principe fosse concordata una clausola costituzionale di quel tenore, un tale principe non poteva essere considerato sovrano e quindi la regola della non resistenza non era applicabile. Ed era questa specificazione che consentiva all'autore di mantenere ferma la giustificazione della rivolta antispagnola dei Paesi Bassi così co-

<sup>56</sup> La premessa polemica verso i teologi in generale e verso i teologi cattolici e quelli del gruppo del Rainolds in particolare era fatta in termini da comprendere le accuse di non competenza in virtù dell'oggetto, di faziosità e di fragilità argomentativa: «Nunc veniamus ad Theologos. Quorum iudicium reiicio ego primum veluti latum non a peritis istius iuris, non a iudicibus propriis secundae tabulae. Et fremant isti, quantum possunt, stat mea disputatio, quae abiudicat Theologis eam iudicationem. At reiicio eorundem hic iudicium, veluti latum (quod negari nequit) ab ipsis partibus, certe a partium studiosissimis. Tu credes hic novissimi Bellarmino? qui turbat cum subditis, turbat cum principibus omnia, ut omnes tandem faciat sub manibus, imo sub pedibus Papae. Tertio autem respondeo ego Theologis, moveri ipsos sine forti ratione in rem tantam: ut apparet ex his, quae diximus et quae nunc dicenda supersunt...» (cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, in *Regales Disputationes*, cit., p. 121).

<sup>57</sup> Cfr. ivi, pp. 121-124 e pp. 129-132. Nella difesa degli scrittori calvinisti il Gentili aveva buon gioco sfruttando le contraddizioni di una letteratura politica che aveva espresso posizioni diverse in rapporto al mutare delle circostanze, e ignorando in particolare le teorie monarcomache sviluppate dai calvinisti francesi dopo i massacri del 1572.

me veniva di nuovo giustificato l'intervento militare inglese<sup>58</sup>. Il caso dei Paesi Bassi era tuttavia un'eccezione rispetto al giudizio negativo che sotto il profilo della legittimità veniva dato delle guerre civili avviate dai suoi correligionari protestanti contro i cattolici. Riferendosi in particolare alla rivolta degli Ugonotti, l'autore ne negava la legittimità nonostante la bontà della causa e nonostante essi lottassero per difendere la propria esistenza<sup>59</sup>. È possibile che il Gentili con il suo riferimento agli avvenimenti di Francia mirasse solo a enfatizzare la sua tesi primaria della «non resistenza», tuttavia, dovendo ricercare la radice del suo pessimismo politico nella sua esperienza della storia contemporanea e considerando quindi il diverso giudizio che di quegli eventi centrali della sua esperienza aveva dato nel *De iure belli* presentandoli come lotte legittime contro la tirannia religiosa e politica, appare plausibile attribuire a queste nuove valutazioni negative sul piano della legittimità il più largo significato di un bilancio storico tendenzialmente negativo e individuare in esso appunto la motivazione di base dello scetticismo politico sopravvenuto nel periodo della maturità. In questo senso egli sarebbe partecipe per esperienza personale e mediazione culturale di quello stesso stato d'animo di stanchezza e di ripiegamento che stava pervadendo certa parte dell'*élite* intellettuale europea, soprattutto i *politiques* e i libertini francesi, come conseguenza delle costosissime lacerazioni politiche e sociali prodottesi nel

<sup>58</sup> Cfr. *ivi*, p. 114. A proposito dell'intervento esterno, è da notare che questo rimaneva l'unico rimedio pratico contro la tirannide. Il Gentili, sottolineando che il principe sovrano non aveva altro giudice all'infuori di Dio e della propria coscienza, osservava tuttavia: «Attamen cogi aliquo modo potest etiam a principibus aliis, ut exposui ad iura belli» (cfr. *ivi*, p. 116). Circa la giustificazione dell'intervento in funzione antitirannica, vedi *supra*, nota 19.

<sup>59</sup> Questo testualmente il giudizio del Gentili sugli avvenimenti di Francia: «Ego scio, qui illi fuerint principes nostro tempore, in quos cusi libelli sunt de vi ista legitima ac iusta. Et vero improbissimi fuerunt principes, sed qui nullo modo illam impleverint mensuram, cui vis foret resolvenda. Notandam Huralti Hospitalii sententiam: quemadmodum sanctae illius Gallicae coniurationis factio esset potentior, Hugonottorum defensio necessaria, sed regis causa iusta; scilicet peccare coniuratos et Hugonottos, qui arma in regem commoverint aut contra iussum regis, etsi Hugonottos tanto minus quanto necessitas tuendae vitae excusator esset cupidine regnandi illorum. Iusta illius regis causa. Cuius regis? Iniusta causa Hugonottorum, quae vim faceret regi. Bone Deus, quam bona tamen! Sed nulla causa iusta eius vis est» (cfr. *ivi*, p. 132).

periodo delle cosiddette guerre di religione. Nonostante la presenza nel *De vi Civium in Regem semper iniusta* di motivi e argomenti direttamente derivati da questa letteratura politica, il Gentili non approdava tuttavia a una posizione estrema di scetticismo politico tale da smentire i suoi assunti originari circa l'esistenza del diritto naturale e circa la funzione etica, per quanto attenuata e vagamente definita, dello Stato. Anzi l'istanza stessa della pace civile e di un ordine politico centralizzato giungeva talvolta ad acquistare il significato di un puro valore positivo caratterizzante lo Stato bene ordinato piuttosto che quello di un rimedio alla inattuabilità o inesistenza di finalità superiori. Ciò appariva evidente per esempio nell'opuscolo *De unione Regnorum Britanniae*, dove l'opportunità di una più stretta unione politica, economica e religiosa tra Inghilterra e Scozia era giustificata soprattutto sulla base di quell'istanza. Il Gentili cioè sosteneva che i processi di unificazione politica sia sotto forma di unione di più regni che di accentramento del potere nelle mani di un monarca assoluto erano espressioni avanzate della tendenza naturale degli uomini all'associazione e all'unità.

L'autore dimostrava inoltre la consapevolezza che la centralizzazione del potere e la costituzione di Stati di sempre maggiori dimensioni erano manifestazioni di una tendenza storica in atto di cui le monarchie di Francia e di Spagna erano indicate come gli esempi più notevoli. Un simile processo si era avviato anche nelle isole britanniche a partire dalla fine della guerra delle due Rose e poteva trovare, nella visione dell'autore, piena attuazione col progetto di unione propugnato da Giacomo I. Il motivo della pace civile restava comunque dominante anche in questo contesto, in quanto il Gentili in più punti faceva valere l'argomento che una più stretta unione dei due regni avrebbe costituito una delle migliori garanzie di sicurezza interna dello Stato<sup>60</sup>.

<sup>60</sup> Contrariamente alla pratica costante di intervenire nelle questioni inglesi a livello di principi generali connessi col diritto romano, nel *De unione Britanniae* il Gentili entrava anche nel vivo degli argomenti politici ed economici relativi alla questione, sottolineando l'importanza dell'apporto scozzese ad una politica di espansione marittima e coloniale oppure indicando come gli Scozzesi avrebbero potuto contribuire ad un migliore sfruttamento della campagna inglese e delle risorse ittiche dei mari circostanti. Il Gentili aveva espressamente fondato il suo diritto di dire la propria opinione sulla sua qualità di professore regio e a conclusione

Per queste ragioni il *De unione Regnorum Britanniae* si ispirava alla stessa logica che era a base del discorso teorico sull'assolutismo monarchico sviluppato nelle altre due dissertazioni e ne costituiva il completamento sul piano della valutazione della realtà storica contemporanea, oltre che di una particolare questione politica inglese.

L'impegno del Gentili in relazione a questo ordine di problemi, la sua sollecitudine a dimostrare l'efficacia dello strumento romanistico nell'ordinare le realtà istituzionali dello Stato assoluto, si manifestò ulteriormente nei commentari pubblicati nel 1607 col titolo *In tittdos Codicis Si quis Imperatori maledixerit, ad legem luliam maiestatis disputationes decem*. In quest'opera, l'ultima della sua produzione, spostandosi dal piano delle questioni di principio a quello tecnico-applicativo, il Gentili chiariva la materia dei delitti di lesa maestà e della cospirazione politica attraverso una esegesi delle fonti romanistiche coerentemente improntata alle esigenze fondamentali della inviolabilità del principe sovrano e della sicurezza interna dello Stato. All'approfondimento di questo ramo specifico del diritto pubblico l'autore era stato senza dubbio sollecitato dagli eventi del 1605 e cioè dall'attentato ordito dalla fazione cattolica noto sotto il nome di «complotto delle polveri». A questo proposito il Gentili non mancava di fare riferimento alle misure cautelative decretate da Giacomo I contro i cattolici e di giustificarle mediante argomenti che pur nella loro incidentalità anticipavano la sostanza della posizione che il re inglese e gli studiosi suoi apologeti avrebbero sostenuto nella controversia dottrinale di ampiezza europea che quei provvedimenti stavano per sollevare. Più precisamente il Gentili respingeva l'accusa che quelle misure fossero espressione di una politica di persecuzione religiosa ed affermava che l'intera questione era invece di ordine strettamente temporale,

della dissertazione tornava su questo punto affermando la sua dedizione al bene dell'Inghilterra e della monarchia: «Ita mihi videtur: homini sane scholastico et peregrino, id est, neque politico satis, neque satis intelligenti istorum statuum. Sed qui cupiam bonum omnium atque pacem bonam, Britannicae gentis consanguineae faveam nomini, Scotos semper dilexerim, emori libenter pro Anglis possim, REGEM vero venerer ante omnes».

inquadrabile appunto, dal suo punto di vista, nella fattispecie romanistica concernente i delitti di lesa maestà<sup>61</sup>.

Considerate nella loro evoluzione complessiva, le idee politiche del Gentili, nel passaggio da una concezione finalistica del potere politico, che nel *De iure belli* significò adesione alle dottrine della resistenza, ad una concezione rigidamente utilitaria basata sull'istanza primaria della pace civile che nelle *Regales Disputationes* significò difesa dell'assolutismo monarchico, riflettevano gli orientamenti dominanti di sviluppo del pensiero politico europeo. L'evolversi degli assetti statali verso la centralizzazione assolutistica e correlativamente il cristallizzarsi della dialettica sociale in una situazione di equilibrio temporaneo tra le forze feudali e una borghesia mercantile e funzionariale, la cui ascesa nel contesto della cosiddetta crisi generale della prima metà del Seicento stava registrando una fase di regresso, costituivano le realtà traenti di questo movimento di sviluppo delle ideologie politiche nel senso che ne condizionarono sia gli orientamenti filoassolutistici sia la sostanza ideologica delle strutture argomentative permeate di suggestioni neo-scettiche, come è dato riscontrare soprattutto nella letteratura politica francese di marca *politique* e libertina<sup>62</sup>. Ed era per il condizionamento

<sup>61</sup> Il punto di vista del Gentili risultava condensato in questo passo incisivo e veemente: «Non iam agitur de religione, agitur de iurisdictione. Credis, papista, purgatorium, intercessionem sanctorum, merita operum, id genus alia? Religio est tua impiissima. Nemo te tangit, tantum abest, ut cruci suspendat, flammis tradat, quod conquereris falsissime et impudentissime. Sed quod Papatus facit nobiscum, si nos illa non credimus: si non credimus ridicula Francisci Assisiatis, foerentia reliquiarum, alia stolidissima mille. At credis, papista, iurisdictionem ullam papae in regnis aliorum principum? Agnoscis sacerdotum eius ullam iurisdictionem: hos suscipis sacerdotes, quibus et subiicis te? Iurisdictione iam agitur. Propter istam laesam plecteris. Quod si respondes religionis tuae partem esse haec iurisdictionis, audi: tuam incuses religionem, quae sic sit contra Christos Domini, non hos Christos, qui tuentur suam iurisdictionem, quam tenent a Domino. Longe has pestes, hos rebelles a tua Britannia magna, et ab aliis regnis tuis, magne Rex. Non solam Elisabetham, sed te sequere, o Rex» (cfr. *In titulos Codicis si quis Imperatori maledixerit* cit., pp. 115-116). Per una informazione generale sulla controversia dottrinale avviata dall'opuscolo di Giacomo I *Apology for the Oath of Allegiance* pubblicato nello stesso 1607, cfr. Mc Ilwain, *The Political Works of James I*, cit., Introduction, pp. XLIX-LXXX.

<sup>62</sup> Sulla «crisi generale» della prima metà del Seicento e sulle differenti forme che questo fenomeno comune all'Europa occidentale e centrale assunse nei differenti paesi a causa delle peculiari circostanze nazionali, si vedano i saggi contenuti nei volumi *Crisis in Europe 1560-1660*, ed. by Trevor Aston, London, Routledge & Kegan,

esercitato dalla letteratura dei *politiques*, nelle cui elaborazioni egli aveva già trovato risposte congeniali per la soluzione dei suoi problemi fondamentali riguardanti i rapporti tra politica e religione, teologia e diritto, che le idee del Gentili sul potere politico risultavano direttamente inserite nei più generali e più tipici movimenti del pensiero politico europeo<sup>63</sup>.

In questo contesto il lineamento più caratteristico delle sue idee politiche consisteva nell'approccio formale, cioè nell'aver il Gentili inquadrato i motivi di fondo della speculazione politica contemporanea negli schemi del diritto imperiale romano in piena coerenza con il suo assunto fondamentale che alla giurisprudenza competeva il primato nella funzione di legittimazione delle istituzioni politiche e sociali: «*Civilis scientia est architectonica*», come usava ripetere<sup>64</sup>.

1965, e *La formazione dello Stato moderno* cit. In particolare sul tema dei rapporti tra le strutture dello stato assoluto e la società civile, cfr. Corrado Vivanti, *Gli Stati europei nella crisi generale del Seicento*, in *La formazione dello Stato moderno*, a cura di Alberto Caracciolo, cit., mentre per quanto riguarda il problema della connessione tra questi fenomeni istituzionali e socio-economici e le espressioni della cultura politica soprattutto in Francia, si vedano nella stessa raccolta i contributi di Antonio Negri, *Stato macchina e borghesia*, e di Anna Maria Battista, *Stato macchina e crisi della morale comunitaria*.

<sup>63</sup> Essendo già stata sottolineata più sopra nel testo la funzione centrale del concetto bodiniano di sovranità nell'organizzazione del discorso svolto nel *De Potestate Regia Absoluta*, resta da ricordare l'ampio spazio riservato dal Gentili nel *De vi Civium in Regem semper iniusta* a passi tratti dai *Discours politiques et militaires* di François de la Noue, passi improntati a una visione scettica circa la realizzabilità pratica e la effettiva frequenza di governi giusti (cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, p. 131).

<sup>64</sup> È opportuno sottolineare come questo tipo di impostazione formale così come la stessa presenza di motivi di scetticismo politico ponessero ancora una volta gli atteggiamenti del Gentili rispetto ai problemi della società inglese, che pure costituivano il centro della sua attenzione, in una posizione culturalmente eccentrica ed atipica rispetto ai termini effettivi del dibattito politico-dottrinale che si stava svolgendo in Inghilterra. La peculiarità di una simile collocazione, già rilevata anche a proposito del problema dei puritani, appare verosimilmente derivare dal fatto che per il Gentili, straniero integrato grazie allo status di professore regio di diritto civile, il diritto romano costituiva l'unica base valida di legittimità di intervento nei problemi inglesi e di qui, data la posizione del diritto romano nel sistema legale inglese, i suoi interventi dovevano mantenersi ad un livello di universalità corrispondente all'equiparazione del diritto romano al diritto naturale. Tornando comunque alle *Regales Disputationes*, proprio la loro eccentricità nel senso sopraindicato fece probabilmente sì che esse, pur contenendo le vedute assolutistiche più estreme manifestate in Inghilterra in quel periodo, non sollevassero la clamorosa opposizione prodotta dalla pubblicazione

nel 1607 dell'*Interpreter* ad opera di John Cowell, professore regio di diritto civile all'Università di Cambridge. Il Cowell, proponendosi di definire in quella sua sorta di dizionario legale termini quali Re, Parlamento, Prerogativa ecc. in senso rigidamente assolutistico, lo fece nel quadro di un impegno di illustrazione del sistema giuridico inglese e cioè in conformità ai termini reali del dibattito politico-costituzionale in atto. La conseguenza fu che le sue dottrine furono ripudiate dal Parlamento inglese e l'*Interpreter* fu ufficialmente bruciato dal boia per intervento di Giacomo I. Il silenzio politico e letterario sugli opuscoli politici del Gentili fu comunque rotto molto più avanti in piena guerra civile, allorché un anonimo libellista parlamentare ne intraprese espressamente la confutazione. A questo critico gli opuscoli gentiliani erano apparsi un ottimo strumento di polemica politica intendendo dimostrare che i principi assolutistici sposati dal partito realista erano gli stessi esposti dal Gentili sulla base del diritto romano e che perciò erano totalmente illegali ed estranei alla tradizione costituzionale inglese: cfr. *Englands Monarch or a Conviction and Refutation by the Common Law of Those False Principles and Insinuating Flatteries of Albericus*, London, printed by Thomas Paine, 1644.

Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra  
elisabettiana\*

\* Padova, La Garangola, 1981.



## Introduzione

Nell'Europa della seconda metà del '500, i conflitti politici e religiosi e, più specificamente, il generale irrigidimento delle istituzioni politiche ed ecclesiastiche preoccupate di preservarsi da influenze eterodosse, così come alimentarono e condizionarono il dibattito ideologico e la vita culturale esaltando il ruolo degli intellettuali, crearono d'altra parte per questi, indotti a prendere posizione e spesso perseguitati, più difficili condizioni di esistenza. Si assiste così nella repubblica delle lettere, di matrice cristiana e umanistica, a un intensificato nomadismo: giureconsulti, teologi e umanisti coinvolti nella mischia appaiono in migrazione continua di corte in corte, di città in città, di università in università alla ricerca di un terreno omogeneo e sicuro di espressione.

Su questo scenario di fondo si colloca la vicenda umana e l'opera del giurista marchigiano Alberico Gentili (1552-1608), una delle figure più illustri dell'emigrazione italiana per causa di fede nell'epoca della Controriforma. Avendo aderito al protestantesimo, per sfuggire ai rigori dell'Inquisizione romana, fu costretto nel 1579 a fuggire dall'Italia e a cercare rifugio in Inghilterra sulla scia di altri esuli illustri della generazione precedente quali il Vermigli, l'Ochino e l'Aconcio. Qui mettendo a frutto la sua attrezzatura professionale di romanista e giovandosi dell'appoggio del potente circolo di corte che faceva capo al conte di Leicester, circolo sensibile alle istanze di solidarietà del protestantesimo internazionale, si inserì nell'ambiente accademico e assurse presto a una posizione di grande prestigio che doveva culminare nel 1587 nella nomina a professore regio di diritto civile presso l'Università di Oxford. In questa posizione, definitivamente integrato nella società inglese, il Gentili serven-

dosi dei moduli formali della giurisprudenza partecipò attivamente alle principali controversie politiche e religiose che animarono la scena inglese nell'ultima fase del regno elisabettiano e nei primissimi anni del regno di Giacomo I Stuart. Di questo suo impegno è testimonianza un'abbondante produzione di scritti sulle questioni più disparate, da quelle riguardanti i problemi della giustizia nei rapporti internazionali a quelle politico-costituzionali inglesi, da quelle sulla stregoneria o sulla legittimità degli spettacoli di teatro a quelle sul matrimonio e sul divorzio, oppure riguardanti i problemi dell'esegesi biblica in rapporto all'autorità degli Apocrifi e della Volgata.

Sono questi i tratti essenziali di una vicenda umana e intellettuale che è apparsa priva finora di un adeguato chiarimento storiografico. Infatti quanti finora si sono occupati del Gentili, lo hanno fatto concentrando la loro attenzione su singole opere o aspetti settoriali della sua produzione, ispirati soprattutto dall'urgenza di rintracciare la genealogia formale di particolari idee o indirizzi di pensiero giuridico. Da questi studi emerge semplicemente la figura di un Gentili internazionalista, padre fondatore con il Grozio della dottrina internazionalistica e preteso precursore del moderno indirizzo giuspositivistico, oppure di un Gentili romanista visto solo nella parte di protagonista difensore del *mos italicus* contro gli indirizzi della giurisprudenza umanistica (per un'analisi complessiva degli studi e degli scritti sul Gentili si veda il mio «Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili», *Il Pensiero Politico*, V (1972), pp. 373-386). Di qui l'esigenza di un approfondimento di conoscenza che investendo la totalità dell'opera gentiliana ne ricercasse la genesi e i vari livelli di significato secondo una prospettiva più pienamente storica, con preciso riferimento cioè al contesto politico, religioso e culturale in cui l'autore si trovò a operare.

Come primo e fondamentale risultato della ricerca così impostata è emerso che il motivo centrale dell'intera opera matura del Gentili è costituito dal problema dei rapporti tra giurisprudenza e teologia e dalla rivendicazione alla prima del primato nella funzione di legittimazione dell'ordine politico. L'accertamento di questo dato è apparso congruente con le generalizzazioni storiografiche acquisite circa il ruolo politico e intellet-

tuale preminente svolto dai giuristi agli inizi dell'età moderna e anzi, a integrazione di queste generalizzazioni, ha suggerito la tesi che i giuristi, in una dialettica di complementarietà o di contrapposizione rispetto ai teologi, furono generalmente anche i supremi ideologi, i creatori dei miti legittimanti. Di questo fenomeno si è voluto quindi tentare una spiegazione che lo configura fundamentalmente e preliminarmente come il portato di una necessità insita nei modi di discorso tipici della fase di transizione tra civiltà medioevale e civiltà moderna, in cui il diritto rappresentava l'infrastruttura di base nel pensare il problema della legittimità.

Nel piano del presente lavoro questa tematica, in quanto è parsa esprimere il significato di maggiore portata contenuto nell'opera gentiliana consentendo di inquadrarla direttamente nei più larghi contesti del processo storico, è stata posta a oggetto del primo capitolo. Quindi nel capitolo II viene tracciato un profilo biografico e culturale relativo a quella fase decisiva che va dalla scelta protestante fino all'insediamento nella cattedra di Oxford. In questa sede vengono soprattutto chiarite le idee religiose dell'autore sulla base del trattato inedito *De papatu Romano Antichristo* ritrovato tra i manoscritti gentiliani. Nel capitolo III viene ricostruita la controversia che oppose il Gentili alla fazione puritana dell'Università di Oxford, in primo piano l'autorevole teologo John Rainolds, e vengono quindi esposte le elaborazioni dell'autore sul tema dei rapporti tra giurisprudenza e teologia. Il capitolo IV è dedicato all'esame dell'opera «internazionalistica», secondo una usuale quanto impropria definizione, segnatamente il *De iure belli*, valutato come il momento espressivo fondamentale della cultura politico-giuridica dell'autore nonché della superiore funzione di legittimazione rivendicata alla giurisprudenza. Infine nel capitolo V sono analizzate le posizioni espresse dal giurista italiano rispetto alla problematica della società inglese nella fase a cavallo tra il '500 e il '600 in cui si stavano prefigurando gli antagonismi politici e ideologici tipici del periodo rivoluzionario. A questo riguardo viene messo in evidenza e spiegato il ruolo funzionale e atipico al tempo stesso che il Gentili sostenne all'interno del fronte conservatore, rappresentato dalla Corona, dalla gerarchia anglicana e dall'*élite*

professionale dei *civilians*, in contrapposizione all'allineamento espresso dal Parlamento, i puritani e i *common lawyers*.

Per quanto concerne le fonti, il presente lavoro è basato, oltre che sull'uso diretto delle fonti bibliografiche primarie del '500 e '600 inglese, sulla consultazione completa dei quattordici volumi di manoscritti gentiliani conservati presso la *Bodleian Library* di Oxford (*Western Mss.*, D'Orville 605-618) e dei manoscritti relativi alla corrispondenza tra il Gentili e John Rainolds, conservati negli archivi del *Corpus Christi College* dell'Università di Oxford (Ms. 352 e Ms. 303 C C. *Coll.*).

## Capitolo primo

### Ideologia e legittimazione del potere nel secolo XVI: il ruolo egemone del giurista

Il Cinquecento e il Seicento furono l'età aurea del giurista politico e del giurista intellettuale, sia come ideologo che come creatore di cultura in senso lato<sup>1</sup>. L'emergere in posizione di preminenza della figura del giurista politico, in contrapposizione a quella del puro tecnico e causidico, fu essenzialmente il prodotto dell'emergere dello Stato moderno, del quale i giuristi furono gli architetti e i burocrati per eccellenza. La crescita in complessità delle istituzioni politiche e la loro centralizzazione esaltarono, infatti, le funzioni del diritto e dei giuristi che si trovarono sospinti sul proscenio della politica sia nella veste di razionalizzatori del nuovo ordine che in quella di funzionari in ogni settore

<sup>1</sup> Per un quadro d'insieme dei molteplici aspetti del protagonismo dei giuristi nell'età moderna, si veda il saggio esemplare di William J. Bouwsma, *Lawyers in Early Modern Culture*, «American Historical Review», LXXVIII, 1973, pp. 303-327. Esso è il frutto maturo dell'interesse che la storiografia, a partire dagli anni sessanta, sia per effetto del rinnovamento metodologico profilatosi nella storiografia giuridica che per effetto dello «sconfinamento» operato dagli storici sociali e dagli storici della cultura nel campo tradizionalmente proprio degli storici del diritto, ha dimostrato per il tema del ruolo storico del ceto giuridico, studiato in relazione alle strutture politiche, ideologiche e culturali della società in cui concretamente si trovò a operare. Teso a identificare le fonti e la natura del mutamento sociale e culturale nell'esperienza e nella funzione sociale di particolari gruppi professionali, il Bouwsma impersona tipicamente le nuove direzioni di indagine che in questo campo percorrono la storiografia anglo-americana e di cui sono esponenti autori come Gilmore, Martines, Hill, Kelley e Pocock, qui citati è accolti come fonti essenziali. Per un bilancio critico approfondito invece degli apporti forniti nello stesso ambito tematico dalla storiografia giuridica in senso stretto, segnatamente quella italiana, si vedano invece i saggi di Aldo Mazzacane, *Problemi e correnti di storia del diritto*, «Studi storici», XVII 1976, pp. 5-24, e di Adriano Cavanna, *Il ruolo del giurista nell'età del diritto comune*, in «Studia et documenta Historiae et Iuris», XLIV, 1978, pp. 95-138.

della vita pubblica<sup>2</sup>. Quanto alla figura del giurista intellettuale, tra i nuovi intellettuali che erano apparsi dappertutto in Europa in seguito alla rottura del tradizionale monopolio ecclesiastico della cultura, i giuristi più di ogni altro gruppo professionale si trovarono a svolgere un ruolo di avanguardia imprimendo nuove direzioni alla vita culturale e promuovendo nuovi atteggiamenti mentali<sup>3</sup>. Ciò avvenne per derivazione diretta delle necessità pratico-scientifiche del diritto, specialmente nell'ambito del movimento della giurisprudenza umanistica che operava attraverso la messa in gioco della storia, della filologia e dei saperi più diversi; più generalmente e mediatamente per effetto della posizione privilegiata che il diritto, nel quadro della repentina e notevole espansione delle università nel '500, venne ad assumere come strumento di formazione professionale e culturale dei ceti superiori. Tra gli apporti intellettuali più significativi ascrivibili agli uomini di legge vi furono la stessa cultura umanistica, che soprattutto nella fase iniziale fu largamente una loro creazione,

<sup>2</sup> Sul ruolo storico dei giuristi visto secondo il parametro giurista-potere politico, cfr. Paul Koschaker, *L'Europa e il diritto comune*, Firenze, Sansoni, 1962, capp. XII-XIV, e Cavanna, *Il ruolo del giurista nell'età del diritto comune*, cit., *passim*. Sulla potenza dei giuristi come forza sociale in Francia, cfr. Roland Mousnier, *Problèmes de stratification sociale. Deux cahiers de la noblesse pour les Etats Généraux de 1649-1651*, Paris, Presses Universitaires de France, 1965, Introduction. Sui fattori specifici dell'influenza politica e sociale dei *common lawyers* nell'Inghilterra del '500 e '600, cfr. Alan Harding, *A Social History of English Law*, London, Penguin Books, 1966, capp. IX-X, e Christopher Hill, *Change and Continuity in Seventeenth Century England*, London, Weidenfeld & Nicholson, 1974, cap. VI. Per un'analisi del fenomeno negli stati italiani del Rinascimento, cfr. Lauro Martines, *Lawyers and Statecraft in Renaissance Florence*, Princeton, Princeton University Press, 1968. Infine sul ruolo dei giuristi nella costruzione dello Stato moderno europeo come realtà tecnico-giuridica, cfr. in generale Vincenzo Piano Mortari, *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, Napoli, Jovene, 1978, saggi I, pp. 3-45, IV, pp. 218-220.

<sup>3</sup> A proposito del contributo preponderante degli uomini di legge nella produzione di cultura, uno studio sistematico e statistico è stato fatto con riferimento alla Francia per il periodo 1540-1584 sulla base del dizionario biografico e bibliografico *Bibliothèque française* pubblicato a Parigi nel 1584: cfr. George Huppert, *The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*, Urbana, University of Illinois Press, III, 1970, Appendix I, pp. 185-193. Huppert ha trovato che l'80% degli scrittori identificabili come veri intellettuali erano giuristi di professione oppure dotati di un *background* di studi giuridici. Per una ricostruzione generale invece del fenomeno dei nuovi intellettuali e delle loro funzioni sociali nell'Europa del '500, cfr. Robert Mandrou, *Des humanistes aux hommes de science (XVI et XVII siècles)*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, pp. 13-116.

e la nascita della storiografia moderna, sia come metodo critico delle fonti che come mentalità storicizzante<sup>4</sup>. I legisti inoltre, già artefici del processo di secolarizzazione sul piano politico-ecclesiastico, contribuirono in modo fondamentale alla diffusione dello spirito secolare nei vari comparti della cultura e nella sensibilità collettiva<sup>5</sup>.

Tuttavia l'aspetto più singolare e originale del primato dei giuristi nell'epoca considerata si ricava dalla considerazione della struttura formale dei «discorsi» relativi al problema della legittimazione. I giuristi infatti non solo furono politicamente influenti e fissarono il tono della vita intellettuale, ma furono anche i supremi ideologi. Essi occuparono cioè un posto centrale ed egemone nella elaborazione e nella formalizzazione dei discorsi ideologici, il diritto fungendo direttamente da forma e sostanza delle ideologie in campo. Per esempio, il dibattito politico francese durante le guerre di religione e quello inglese del '600 fu condotto prevalentemente in termini di visioni confliggenti del passato giuridico e istituzionale, e più in generale in termini di linguaggio giuridico<sup>6</sup>. Il diritto vi era concepito come l'in-

<sup>4</sup> Le fonti più significative sul ruolo determinante dei giuristi nella cosiddetta rivoluzione storiografica sono le seguenti: John G. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1957, cap. I; Myron P. Gilmore, *Humanists and Jurists: Six Studies in the Renaissance*, Cambridge, Belknap Press, 1963; Julian Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, New York, Columbia University Press, 1963; Donald R. Kelley, *Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law and History*, New York, Columbia University Press, 1970.

<sup>5</sup> Sui giuristi come «supremi secolarizzatori» si veda William J. Bouwsma, *The secularization of society in the seventeenth century*, Relazione tenuta al XIII Congresso internazionale di Scienze storiche, Mosca 1970. A questo proposito è da ricordare in particolare che il Bouwsma propone un concetto di secolarizzazione che supera i dati ecclesiastici e religiosi del fenomeno per indicare un atteggiamento mentale basato sul ripudio di una visione unitaria e sistematica del mondo, sul ripudio cioè della ragione astratta e generalizzante. Secondo l'autore questa particolare mentalità empirica traeva origine dalla natura dell'esperienza professionale ordinaria dei giuristi, costretti a misurarsi coi bisogni concreti della società, e per effetto della contingente *leadership* intellettuale di costoro si sarebbe proiettata in ogni dimensione della vita culturale. Sui giuristi e lo spirito secolare nell'accezione più consueta del termine, cfr. il saggio *The Lawyers and the Church* in Gilmore, *Humanists and Jurists: Six Studies in the Renaissance* cit., pp. 61-86.

<sup>6</sup> Su questo speciale carattere del dibattito politico per quanto riguarda la Francia, cfr.: Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* cit., capp. I e IV; V, De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*,

carnazione della giustizia ed era più importante per questa sua caratteristica prima che come diritto positivo. Perciò il *Corpus Iuris* giustiniano o l'antica costituzione nazionale erano considerati rappresentare il più alto modello di giustizia e di razionalità. Questa concezione del diritto rifletteva un abito mentale profondamente radicato e inerente alla tradizione intellettuale medioevale i cui presupposti di fondo erano il giusnaturalismo e il tradizionalismo come stile di pensiero<sup>7</sup>. Da un lato cioè la legge divina era posta a fondamento del diritto che incorporava quindi l'idea di giustizia, dall'altro i discorsi di legittimazione delle istituzioni politiche e sociali venivano condotti attraverso la concettualizzazione della loro continuità, ossia mediante il riferimento al principio di autorità e alla tradizione giuridica.

Alla luce di queste considerazioni il primato ideologico dei giuristi non appare solo come il prodotto della nascita dello Stato moderno e del ruolo pratico dominante che essi furono chiamati a svolgervi, ma appare altresì configurabile come il portatore di una necessità insita nei modi stessi di discorso dominanti nella coscienza intellettuale del tempo, il diritto essendo una infrastruttura essenziale del modo di pensare i problemi della legittimità del potere.

Si intende sottolineare il fatto cioè che fu proprio la persistente influenza nel '500 delle categorie mentali tradizionali, in diversa e più lenta trasformazione rispetto alle altre dimensioni essenziali del divenire storico globale, a rendere preliminarmente possibile sul piano intellettuale il predominio dei giuristi come ideologi.

Di fatto poi a rendere effettiva questa potenzialità di ordine epistemologico concorsero vari fattori connessi al quadro storico in più rapido movimento, quali primariamente appunto l'e-

cit.; Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit. Sull'influenza dominante del diritto e degli ideali giuridici nel dibattito politico dell'Inghilterra, cfr. Pocock, *The Ancient Constitution and the Feudal Law* cit., cap. III; Hill, *Puritanism and Revolution*, cit., cap. III, e dello stesso autore *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit., cap. V dal titolo significativo «Sir Edward Coke - Myth-Maker».

<sup>7</sup> Sulla tradizione medioevale sotto il profilo della stretta interdipendenza tra diritto e ideologie politiche, cfr. in generale Walter Ullmann, *Law and politics in the Middle Ages - An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*, London, Cornell University Press, 1975 e Gilmore, *Argument in Political Thought 1200-1600*, cit.

mergere dello Stato moderno e di una cultura improntata a una visione del mondo antropocentrica e tendenzialmente secolare. Nel nuovo contesto la teologia perdeva la sua tradizionale funzione di principale supporto epistemologico delle ideologie e il diritto storicamente dato, considerando anche la circostanza che esso era il principale veicolo di sapere secolare nelle università europee, diveniva in luogo della legge divina lo strumento disponibile più idoneo ai fini della concettualizzazione della società umana oltre che della sua regolazione. Inoltre i giuristi, in virtù della preminenza acquisita nel quadro delle nuove strutture politiche, erano in posizione di determinare l'irradiazione generale, al di là dei confini professionali, dei propri valori e moduli di pensiero. In base a questi meccanismi agli inizi dell'età moderna al primato ideologico dei teologi subentrava quello dei giuristi<sup>8</sup>.

Nel '600 e nel '700, nell'età del razionalismo, il principio di autorità e con esso la forza della tradizione e del passato storico dovevano essere soppiantati dalla preminenza della ragione e dell'idea astratta di «natura». Il risultato di questa nuova impostazione mentale fu che il diritto come scienza sociale e come strumento di legittimazione si staccò dalla vecchia giurisprudenza e divenne dominio speculativo della filosofia e della metafisica, dando luogo a una nuova versione di giusnaturalismo<sup>9</sup>. Correlativamente si determinò il declino dei giuristi e l'ascesa dei filosofi politici o dei filosofi *tout court* nel ruolo di supremi razionalizzatori delle istituzioni politiche e sociali. Dalla consi-

<sup>8</sup> A proposito di una storia del pensiero giuridico e politico come storia delle strutture paradigmatiche dei relativi «discorsi» e del loro funzionamento in un particolare contesto politico e sociale, particolarmente suggestive sono le indicazioni metodologiche esplicitate dal Pocock nel suo *Politics, Language and Time. Essays on Political Thought and History*, New York, Atheneum, 1973, soprattutto nel primo saggio dal titolo «Languages and their Implications. The Transformation of the Study of Political Thought», pp. 3-41.

<sup>9</sup> Per un tentativo di valutazione della persistente influenza a livello epistemologico della vecchia giurisprudenza romanistica sul pensiero politico e sociale occidentale anche nell'età del razionalismo, cfr. Donald R. Kelley, *Gaius Noster: Substructures of Western Social Thought*, «American Historical Review», LXXXIV, 1979, pp. 619-648. Per una valutazione invece della perdurante influenza dei paradigmi di pensiero impliciti nella *common law* sul pensiero politico inglese, cfr. Pocock, *Politics, Language and Time* cit., saggio VI dal titolo «Burke and the Ancient Constitution: A Problem in the History of Ideas», pp. 202-232.

derazione di questi fondamentali momenti evolutivi appare confermato quindi l'assunto che nel '500 proprio in quanto crinale storico nel processo di transizione tra civiltà medioevale e civiltà moderna, per effetto della ineguale velocità di mutamento dei diversi livelli strutturali della realtà storica, si realizzarono le condizioni per la supremazia ideologica dei giuristi.

La supremazia dei giuristi era chiaramente riflessa nella consapevolezza del tempo e di ciò si trovano numerose testimonianze nei loro scritti, alcuni dei quali espressamente dedicati al tema del primato della scienza giuridica rispetto alle altre discipline, come l'*Oratio in laudem iuris civilis* di Andrea Alciato, universalmente riconosciuto come il più grande giureconsulto del suo tempo, la prima metà del secolo XVI. In tale orazione il diritto era fatto coincidere con la giustizia e alla giurisprudenza era attribuita natura di filosofia etica e civile, anzi di vera filosofia per l'importanza primaria che, in conformità all'ideale umanistico della vita attiva, veniva annessa a quella forma di sapienza detta anche «prudencia» orientata verso l'agire umano nella sfera civile e politica: «Vera Philosophia est quae iustitiae inhaeret. Prima pars philosophiae quae ad mores pertinet». L'Alciato metteva in evidenza il rapporto della giurisprudenza con la teologia, fatto di distinzione e di interdipendenza, sulla base del comune interesse alla definizione e alla realizzazione della giustizia, la teologia nel foro interiore della coscienza, il diritto nella sfera sociale: «Non iniuria nos Theologi appellamur, qui iustitiam colimus, qui divina studia profitemur».

Per queste ragioni l'autore finiva con l'attribuire alla scienza giuridica il carattere di una superscienza, comprensiva di tutte le altre discipline: «Haec ars coeteras omnes in se continet». Coerente con questi assunti era d'altronde l'esigenza fatta valere nei programmi di rinnovamento dell'umanesimo giuridico che la formazione del giurista comprendesse gli studi storici, filosofici, teologici e filologici. In questo senso tale indirizzo di studio, che pure si radicava in un processo di ridefinizione del ruolo del diritto romano nel quadro delle nuove realtà politico-sociali e degli emergenti diritti nazionali, trovava dunque una sua ulteriore giustificazione nella superiore funzione «sapienziale» oltre che tecnica assolta dai giuristi.

L'Alciato nella stessa orazione diceva esplicitamente che ai giuristi compete il primo posto nella vita pubblica, che essi erano e dovevano essere i principali ispiratori dell'azione degli uomini di Stato, «*vox et consilium principis*». In un'altra orazione accademica tenuta davanti a Francesco I re di Francia, il giureconsulto milanese dichiarava di stare vivendo in un'età aurea, nella quale in virtù dell'equazione diritto-vera filosofia i filosofi regnavano e i re filosofavano: «*Iurisprudentia est ars quae proprie regibus convenit. Cum igitur haec studia adeo tibi curae sint, quis non auream aetatem hanc esse credat, in qua et philosophi regnent, et reges philosophentur?*»<sup>10</sup>.

L'ideale della giurisprudenza come «vera filosofia», il suo carattere di scienza onnicomprensiva, la sua preminente importanza come scienza direttiva dei rapporti umani pubblici e privati erano dunque i punti centrali attorno a cui ruotava il pensiero e l'azione dei giuristi del '500. Esemplicando ulteriormente, il Budé nelle sue *Annotationes in Pandectas* definiva la giustizia «*iuris medulla et germana*», attribuiva ai giureconsulti la qualifica di filosofi per le conoscenze enciclopediche richieste dal loro lavoro pratico-scientifico e affermava che la legge delle Dodici Tavole come fonte di scienza politica e civile valeva più di tutte le biblioteche dei filosofi. Le Douaren, commentando il titolo del Digesto «*De iustitia et iure*», scriveva «*nullam esse rem, sive divinam sive humanam, quam Iurisconsultus non tractet quaeque ad civilem scientiam non pertineat*», mentre il Doneau definiva i giureconsulti «*sacerdotes iustitiae*» ispirati da Dio in quanto cultori di un diritto che traduceva sul piano positivo la giustizia divina<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> Sulle due orazioni accademiche menzionate nel testo cfr. Andrea Alciato, *Opera Omnia*, Basilea, apud Thomam Guarinum, 1582, T. IV, col. 1033-1042 e col. 1067-1068. Sul pensiero di Alciato sulla giurisprudenza, cfr. inoltre le osservazioni di Piano Mortari in *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, cit., saggio VIII, pp. 349-364.

<sup>11</sup> Cfr. Franciscus Duarenus (François Douaren), *Opera Omnia*, Lugduni, Apud Gullelmum Rouillium, 1581 1581, T. I, in tit. «*De iustitia et iure*», e Hugo Donellus (Hughes Douneau), *Opera Omnia*, Firenze, ad Signum Clius, 1840, T. I, lib. I, cap. IV, pp. 18-23. Inoltre, sul pensiero di Budé intorno alla giurisprudenza cfr. Piano Mortari, *Opera Omnia*, saggio VII, pp. 321-345.

L'affermazione della centralità del diritto come criterio di legittimazione non riguardava solo la giurisprudenza romanistica, quella cioè che considerava il *Corpus Iuris* oppure il diritto romano classico come il modello più eccellente di giustizia e di prudenza civile e politica. Considerando il caso della Francia del '500, constatiamo che un identico atteggiamento verso il diritto ispirava quelle correnti di pensiero che nell'impresa di riordinamento del sistema giuridico nazionale si appellavano alle antiche consuetudini nazionali o *coutumes*, oppure perseguivano il metodo dello studio comparativo di tutti i sistemi giuridici allo scopo di distillare i principi essenziali di una ragione giuridica universale<sup>12</sup>. Lo stesso atteggiamento è riscontrabile anche negli scritti dei *common lawyers* del '600 i quali, per quanto insularmente chiusi al concetto di legge come valore universale, pure identificavano il diritto nazionale inglese con la giustizia e lo idealizzavano come il prodotto della saggezza cumulativa di innumerevoli generazioni di uomini e perciò come l'espressione dell'ordine ultimo delle cose<sup>13</sup>.

Se l'assunto del diritto come criterio supremo di legittimazione compariva in fondo solo occasionalmente negli scritti dei giuristi, essendo un dato scontato quasi inconscio del modo di pensare dell'epoca, esso costituì invece il tema esplicito centrale dell'opera giuridica di Alberico Gentili. Esplicitezza e centralità che trovano la loro spiegazione di fondo nelle caratteristiche della dialettica politica e religiosa dell'Inghilterra a partire dalla seconda metà del regno elisabettiano e nelle circostanze biografiche del giurista italiano. Lo scenario storico inglese in quella fase era caratterizzato dal conflitto teologico tra puritani e gerarchia anglicana, conflitto che proiettava la sua portata ol-

<sup>12</sup> Cfr. in generale De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia* cit., Parte II, pp. 197-371 e Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit., Parte II, pp. 79-170, mentre sull'approccio comparativo alla giurisprudenza universale cfr. Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution* cit., pp. 59-79.

<sup>13</sup> Sulla idealizzazione della *common law* nel pensiero dei giuristi inglesi si vedano le citazioni originarie e le osservazioni del Pocock nel suo *The Ancient Constitution* cit., capp. II, III e VII.

tre la questione specifica dell'assetto ecclesiastico per investire il problema globale dell'ordine politico e sociale, prefigurando sul piano ideologico quegli antagonismi che dovevano caratterizzare il periodo rivoluzionario. In questo contesto il Gentili, straniero integrato nella società inglese in virtù dello *status* di professore regio di diritto civile presso l'Università di Oxford, espresse il proprio impegno attivo in appoggio alle posizioni dell'*establishment* avvalendosi del diritto romano come dello strumento più idoneo a legittimare sul piano formale il proprio intervento nelle questioni inglesi. Benché nel sistema giuridico inglese fosse esiguo il suo uso come diritto positivo, il diritto romano vi possedeva delle possibilità di utilizzazione in qualità di *ratio scripta* soprattutto nella sfera di applicazione del diritto canonico che dopo la Riforma era passato sotto la competenza esclusiva dei *civilians* restando peraltro in una situazione di notevole incertezza normativa. Servendosi di questo spazio istituzionale e in questo stesso ambito tematico di notevole rilievo politico, il Gentili espresse principalmente il suo impegno ideologico sulla scena inglese. Ciò facendo egli si trovò, coinvolto in un conflitto dottrinale pressoché costante coi puritani e in particolare con la fazione puritana dell'Università di Oxford che contestò alla radice la legittimità dei suoi interventi nelle questioni inglesi, rilevandone sia la inaccettabilità sotto il profilo religioso sia la improponibilità formale per l'estraneità del diritto romano nel sistema inglese. Per questo la questione di principio dei rapporti tra giurisprudenza e teologia, ossia il problema di chi fosse da considerare investito della funzione suprema della legittimazione, venne ad assumere una rilevanza centrale nell'opera del giurista italiano costretto quasi ogni volta a dimostrare in via preliminare la legittimità e la pertinenza dei propri interventi.

In sostanza contro la tesi puritana che il verbo divino governava direttamente tutte le strutture del mondo temporale e che ai teologi spettava perciò la funzione di legittimazione ultima, il Gentili, pur ammettendo il primato orientativo della legge divina rispetto al diritto umano, sostenne che la esplicitazione e l'attualizzazione della legge divina, nella parte concernente le relazioni umane, competeva primariamente al giureconsulto

in quanto era da considerarsi per professione il migliore interprete del diritto umano e che perciò al giureconsulto e non al teologo spettava la funzione suprema di legittimazione. L'autore cioè, allo scopo di rendere compatibile la propria tesi sul primato della giurisprudenza con i presupposti di una ancora imperante visione cristiana del mondo, ricorreva all'espedito di proiettare la competenza della giurisprudenza nella sfera della legge divina, suddividendo questa in base all'oggetto in diritto divino in senso stretto e in diritto umano e assegnando al giurista la trattazione della parte di diritto umano in nome del principio della divisione delle funzioni, in base alla competenza professionale. Il ragionamento gentiliano, lungi dall'essere un mero artificio dialettico, rifletteva efficacemente i meccanismi di pensiero caratteristici di quell'età di transizione storica per cui i nuovi assunti sull'autonomia della politica e sulla sovranità dello Stato, di cui i giuristi si facevano interpreti, venivano giustificati e conciliati con i paradigmi mentali ed etici tradizionali, incardinati sui concetti di diritto naturale, di legge divina, nonché sul principio di autorità. Resta da sottolineare che il giurisperito di cui il Gentili postulava il primato, non era inteso come l'esperto di un particolare diritto storico, quale il diritto giustiniano, bensì come l'esperto della scienza giuridica per eccellenza quale si era sviluppata nei secoli, intorno al nucleo del *Corpus Iuris*. Una tale scienza era definita «ars aequi et boni, iusti et iniusti», un'arte che realizzava le proprie funzioni utilizzando i materiali di tutte le altre discipline, umanistiche e teologiche, e che perciò era definita ancora come «humanarum et divinarum rerum scientia». I giuristi d'altra parte erano, con una formula che denotava il carattere quasi sacrale delle loro funzioni, «sacerdotes iustitiae». Ancora, intendendo sottolineare che quello politico era il campo privilegiato di intervento della giurisprudenza, il Gentili usava espressioni quali «scientia nostra versatur in rectionibus reipublicae» oppure quella assai significativa «civilis scientia est architectonica» strettamente correlata alla formula «princeps architectus in republica». Queste e altre definizioni consimili, se pure erano molto spesso nella lettera luoghi comuni della tradizione romanistica, assumevano tuttavia nella visione dell'autore e in relazione a quella

realità storica una pregnanza di significato nuova e non equivoca<sup>14</sup>. In questo senso, per la centralità di questa tematica e la ricchezza di elaborazioni ad essa connesse, la multiforme opera giuridica del Gentili, al di là del significato storico contingente dei numerosi singoli scritti, possiede il più ampio significato di opera emblematica e vessillifera di una situazione storica caratterizzata dal primato ideologico dei giuristi.

<sup>14</sup> Il pensiero del Gentili sul problema della dicotomia giurisprudenza-teologia, di cui qui sono indicati i capisaldi essenziali e il significato più generale, sono oggetto di esposizione analitica più sotto nel cap. III.

## Capitolo secondo

### Le premesse culturali dell'opera gentiliana: bartolismo, riforma e umanesimo

Alberico Gentili nacque il 14 gennaio 1552 in San Ginesio, che era allora un comune di importanza non secondaria della Marca di Ancona grazie all'industria della lana. Apparteneva ad una famiglia che contava molti membri dediti alla professione del diritto e della medicina nonché all'esercizio di pubblici uffici<sup>15</sup>. Il padre Matteo, laureato in medicina presso l'Università di Pisa, ove aveva anche studiato filosofia sotto un allievo del Pomponazzi, esercitava la professione in vari centri della Marca. Alberico ricevette la sua prima educazione dal padre che lo istruì oltre che nella medicina negli studi filosofici e letterari<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> La principale fonte di informazione sulla famiglia Gentili di San Ginesio è l'opera di uno storico erudito del Settecento, Telesforo Benigni, *Memorie storico-critiche intorno alla vita e agli scritti di Matteo Gentili e di Alberico e Scipione suoi figli*, Fermo, per Giuseppe Agostino Paccaroni, 1790. Altre notizie sono contenute nella *Laudatio funebris Scipionis Gentilis scripta et dicta a Michaele Piccart*, Norimbergae, typographeo Magdalena Vidua Georgi Leopoldii Fuhrmanni, 1617. Così descriveva le proprie ascendenze famigliari il Gentili nelle *Laudes Academiae Perusinae et Oxoniensis* (Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, 1605): «Pater, frater, patruus, patruelis, duo avunculi iidemque agnati, maiores avunculi duo, atavi duo, doctores numerantur; et in' his illustres per edita opera, per administrationes magnas, per laudationes scriptorum».

<sup>16</sup> Degli interessi letterari di Matteo Gentili sarebbero prova delle annotazioni al *Canzoniere* del Petrarca e precisamente ai sonetti contro la corte di Roma, trovate sotto forma di postille manoscritte in una copia dell'opera venuta per le mani del Benigni (cfr. *Memorie storico-critiche intorno alla vita e agli scritti di Matteo Gentili e di Alberico e Scipione suoi figli*, cit., p. 13). Alberico nel suo *De papatu Romano Antichristo* menziona un'opera scritta dal padre dal titolo *Icones Papales*, di cui non è rimasta traccia. L'unica traccia stampata di Matteo è una lettera che egli nel 1560 indirizzò al medico e filosofo Gian Matteo Durastante per avere lumi su alcune questioni tra cui quella «daemones an sint, et an morborum sint causae». Di fatto

Ma forse per influenza della madre Lucrezia, sorella del giureconsulto Nicolò Petrelli che prestava i suoi servizi presso la Casa d'Austria, Alberico si mostrò più inclinato alla giurisprudenza che alla medicina, per cui nel 1569 fu mandato all'Università di Perugia. A conclusione di tre anni di studi legali compiuti *more italico*, cioè seguendo il curriculum tradizionale fuori dall'influenza delle nuove correnti dell'umanesimo giuridico, egli conseguì il 23 settembre 1572 la laurea in legge<sup>17</sup>. I buoni uffici del padre, allora medico di Ascoli, gli procurarono una immediata sistemazione nella carica di pretore di quella municipalità. Dopo tre anni di permanenza ad Ascoli, seguendo il padre egli ritornò al paese natale, ove nel novembre 1575 fu eletto avvocato del comune. In questo ufficio egli ricevette l'incarico di riformare gli statuti municipali, incarico portato a termine nell'ottobre 1577. Nel frattempo era maturato e cresciuto nel Gentili l'interesse per lo studio e la ricerca nel campo della giurisprudenza, cosicché quando gli fu offerta la riconferma in quella magistratura chiese e ottenne di esserne dispensato per potersi dare completamente ai suoi studi<sup>18</sup>. Il suo progetto di una vita dedicata allo studio e alla ricerca fu però presto bruscamente interrotto. In quel torno di tempo infatti l'Inquisizione aveva volto la sua attenzione sulla famiglia Gentili, sospettata di simpatia per le dottrine protestanti.

le questioni del Gentili furono l'occasione per il Durastante di scrivere un libro, pubblicato a Venezia nel 1567, dal titolo *Problemata*, in cui venne inserita anche la lettera di Matteo definito «praestantissimus philosophus et medicus». L'episodio è ricordato anche da Alberico nel suo commentario *De maleficis et mathematicis*, Oxoniae, Barnesius, 1593, p. 53.

<sup>17</sup> Informazioni sul suo curriculum di studi e sui suoi maestri sono date dal Gentili nelle citate *Laudes* dell'Università di Perugia, definita «Academia in tradendo iure, quod profitemur, primaria». In particolare sul suo esame di laurea, cfr. Oscar Scalvanti, *L'esame di laurea di Alberico Gentili nell'Ateneo di Perugia (1572)*, «Annali dell'Università di Perugia», VIII, 1898.

<sup>18</sup> Da un suo appunto manoscritto apprendiamo che cominciò a scrivere di diritto il 4 ottobre 1574: «Die 4. Octob. 1581. Oxoniae. et est annus septimus ex quo ego scribere coepi: nam eadem die 4. Oct. an. 74 Petrioli Commentarius inchoavi primum volumen» (cfr. Ms. 609 D'Orville, f.3r, Bodleian Library, Oxford). Nella lettera dedicatoria del *De Diversis Temporum Appellationibus* (Vitebergae, ex officina Cratoniana, 1586), il Gentili lamentava la perdita «pessimo Pontificiorum facinore» dei manoscritti di alcune opere elaborate in quel primo periodo di attività scientifica in patria. Questi i titoli indicati: *De probationibus libri quatuor*, *Consultationum volumen*, *Quaestionum publice disputatarum*, *Commentarius ad edictum provinciale de annonae*.

La presenza di infiltrazioni protestanti a San Ginesio era nota da lungo tempo alle autorità dell'Inquisizione, sino da quando nel 1549 si era scoperto che quel comune era uno dei più importanti punti di distribuzione della letteratura religiosa di contrabbando che dalla Germania giungeva in Italia<sup>19</sup>. Le misure repressive predisposte dal Santo Ufficio in conseguenza di questa scoperta non dovettero riuscire del tutto efficaci, se circa vent'anni dopo la Curia romana era preoccupata dalla persistenza a San Ginesio di numerosi seguaci della Riforma<sup>20</sup>. Un colpo assai efficace e forse decisivo al movimento sanginesino fu inferto in corrispondenza dell'azione che coinvolse i Gentili.

Sulle circostanze dell'adesione dei Gentili alle dottrine riformate e sulla sequenza dei fatti che li costrinsero alla fuga non ci è rimasto alcun documento autentico, per cui non è possibile che una ricostruzione molto approssimativa fondata sulle memorie di storici locali assai reticenti sul lato religioso della vicenda. Sappiamo che nelle case della confraternita dei Ss. Tommaso e Barnaba, luogo che per essere fuori della sfera di giurisdizione dell'autorità diocesana era adattissimo allo scopo, si tenevano delle riunioni che ad un certo momento destarono pubblico sospetto di eresia. Come conseguenza di queste voci e forse anche in seguito a formale denuncia, in un tempo non precisabile compreso tra gli anni 1575 e 1579, si mosse l'Inquisizione che sotto-

<sup>19</sup> La notizia è tratta da un compendio dei processi del Santo Ufficio nei primi anni della sua attività, compendio inserito da frate Antonio Caracciolo nella sua *Vita et Gesti di Paolo Quarto*, opera scritta agli inizi del '600 e conservata manoscritta in parecchie biblioteche europee, tra cui il British Museum, la Biblioteca Nazionale di Napoli e la biblioteca dell'ordine teatino in S. Andrea della Valle a Roma. Il passo in questione suona così: «Como come più vicina ai paesi settentrionali solea essere tragetto di eretici, perciocché da Germania mandavano balle di libri eretici, come si scopri poi nel 1549 per mezzo del Santo Ufficio in Roma, e di fra Michele Ghisliero, perciocché si trovarono molte balle di libri mandati da Germania per spargerle in Como, Cremona, Vicenza, Faenza, San Ginesio, e in Calabria: al che fu rimediato opportunamente dal Santo Offizio di Roma con porre in ogni città valenti e zelanti inquisitori, servendosi anco talora di secolari zelanti e dotti per aiuto della fede».

<sup>20</sup> Una relazione del residente veneto a Roma, in data 25 settembre 1568, dando notizia di alcuni episodi di violenza avvenuti nella cittadina di Amandola, riferiva che il Papa Pio V aveva in animo di fare «qualche grande provisione per quella terra, e per un'altra ancora vicina chiamata San Genese, poichè intende che in essa vi sono molti eretici». Il passo è riportato da Cesare Cantù nella sua *Storia degli italiani*, Torino, Unione tipografico-editrice, 1856, vol. V, p. 584.

pose a inchiesta parecchi confratelli e altri fece arrestare. Matteo Gentili, che per tradizione familiare era membro della comunità sotto inchiesta, si ritenne compromesso e decise di fuggire prima che fosse troppo tardi. Anche Alberico, che condivideva le opinioni religiose del padre, giudicò prudente mettersi in salvo, il che fece nel 1579 e, si ha ragione di supporre, non insieme al padre ma successivamente, a distanza di qualche anno. È comunque certo che nel 1579 i due esuli, insieme al giovanissimo Scipione, erano riuniti nella città di Lubiana, ove Matteo grazie all'appoggio dell'influente cognato Nicolò Petrelli si trovava a svolgere le funzioni di protomedico del ducato di Carniola. Il processo che intanto si era aperto contro i profughi si concluse con una sentenza di condanna alla proscrizione e alla confisca dei beni<sup>21</sup>. In conseguenza di ciò ed essendosi irrigidito in quel tempo l'atteggiamento della Casa d'Austria verso gli eretici, la Carniola cessò di essere un rifugio sicuro<sup>22</sup>. Così Alberico in compagnia del padre riprese il cammino e si diresse, passando per la Germania e i Paesi Bassi, verso l'Inghilterra, ove sbarcò nell'agosto del 1580<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> Sul dispositivo della condanna abbiamo questa nota di Alberico Gentili: «Quid nunc Papa? Terribili tu me decreto proscrispisti, bonis omnibus, si qua ex paternis calamitatibus fuerunt reliqua, omni gradu deiecisti, anathemate percussisti» (cfr. Ms. 612 D'Orville, f. 202r). A proposito della proscrizione, egli precisava incidentalmente che era stata usata la formula dell'interdizione «aqua et igni, ne dicerent exilium» (cfr. Ms. 614 D'Orville, f. 268v). Il citato storico Benigni ci informa che alla stessa pena furono sottoposti altri personaggi ragguardevoli di San Ginesio, tra i quali Pietro e Gregorio Gentili, rispettivamente cugino e nipote di Matteo. Il Benigni narra ancora che il cardinale legato della Marca Alessandro Sforza, con decreto del 25 febbraio 1581, dispose che fossero cancellati da tutti i libri pubblici del comune i nomi dei Gentili e degli altri condannati. Nessuna notizia, tuttavia, è data sul tribunale procedente, sulle forme e le prove del processo.

<sup>22</sup> Da una nota manoscritta del Gentili si apprende che la persecuzione papale incalzò gli esuli anche fuori d'Italia sotto forma di pressioni e passi ufficiali presso l'Imperatore: «Tu non litteris modo, sed magnis quoque viris internunciis principes maximos, adeoque ipsum Caesarem in nos Papa armasti (id timendum, non anathemata); ac si a carnifice, si a rogo, certe non a sicariis locum reliquum fecisti Gentilibus tutum in orbe hoc propemodum universo. Apage, tuos fremitus, tuos fluctus e portu, hoc est Anglia, sentiotutus adspicio. Tua fulgura, tua fulmina video, floclique facio, in Laureto positus nobilissimo, vivens Oxonii, victurus ...» (cfr. Ms. 612 D'Orville, f. 202 v).

<sup>23</sup> Da alcuni fogli di appunti datati, sparsi tra i manoscritti gentiliani, si possono ricostruire alcune tappe del viaggio di Alberico verso l'Inghilterra: Heidelberg, 8 maggio 1580; Neustadt, 21 maggio 1580; Colonia, 4 giugno 1580; Anversa, 19 giugno 1580; Londra, 1 agosto 1580. Il fratello Scipione si fermò a studiare giurisprudenza

\* \* \*

La possibilità di ricostruire le idee religiose nelle quali si esprime la crisi di coscienza di Alberico Gentili ci è data dal manoscritto di un trattato rimasto inedito e conservato nella *Bodleian Library* di Oxford: il *De papatu Romano Antichristo assertiones ex verbo Dei et SS. Patribus Alberico Gentili Italo auctore*<sup>24</sup>. Il manoscritto non porta data ma è facile arguire che fu composto nei primissimi tempi del soggiorno inglese di Alberico, cioè nel periodo compreso tra gli anni 1582 e 1585<sup>25</sup>. Essendo stato scritto dunque in un periodo in cui l'autore non era integrato nella società ospite e si considerava ancora *Italus*, il trattato assume particolare rilievo anche in relazione alla storia del pensiero riformato italiano. L'opera è volta a dimostrare in modo sistematico che il Papato era l'Anticristo. Il Gentili dedicò a questo scopo ventiquattro capitoli o *assertiones* in cui muovendo volta a volta dalle principali note caratteristiche che la Scrittura, segnatamente l'Apocalisse, la profezia di Daniele e la II lettera di S. Paolo ai Tessalonicensi, attribuivano all'Anticristo, ne dimostrava sillogisticamente la corrispondenza storica coi caratteri della Chiesa di Roma. Prima di esaminare il significato storico dell'opera, si intende cogliere in primo luogo la sostanza del pensiero religioso dell'autore quale emerge trasversalmente all'impianto della sua opera che ripete gli schemi formali tipici della letteratura sull'Anticristo.

Il Gentili faceva propria la dottrina fondamentale e originaria della Riforma, cioè quella della giustificazione per la sola fede. L'argomento è trattato da tre asserzioni sotto altrettanti profili diversi. Nella asserzione XII il Gentili affermava che la posizione del Papato sul libero arbitrio riproduceva l'eresia pelagiana, già confutata da S. Agostino. Nella asserzione XIII precisava che

a Tubinga e Wittenberg. In seguito egli doveva succedere a Donello nella cattedra di diritto romano presso l'Università di Altdorf. Il padre Matteo seguì invece Alberico in Inghilterra e si sistemò definitivamente a Londra.

<sup>24</sup> Il trattato, catalogato con la segnatura Ms. 607 D'Orville, comprende 95 fogli. Sia per l'ordine rigoroso dell'esposizione che per l'appropriato corredo di riferimenti, esso ha tutta l'apparenza di un'opera pronta per la pubblicazione.

<sup>25</sup> Lo si arguisce chiaramente da un paio di riferimenti a Gregorio XIII, indicato come il Papa allora regnante (f. 26r) e ottuagenario (f. 62v).

comunque per opere buone si dovevano intendere solo quelle direttamente fondate sulla legge divina, «opera praecepta verbo Dei», escludendo ogni rilievo alle tradizioni. Quindi affermava che se le opere non servivano a conseguire la salvezza, tuttavia esse erano il frutto inevitabile della fede per quell'intima unione esistente tra sentimento religioso e volontà morale. Sgomberato in questo modo il terreno dalle dottrine cattoliche, il Gentili nella asserzione XIV sviluppava la sua tesi centrale sulla giustificazione per la sola fede nel beneficio di Cristo<sup>26</sup>.

L'autore era conseguente nelle deduzioni da trarre da questa fondamentale dottrina. In tema di sacramenti egli riconosceva come validi, in quanto istituiti da Cristo, solo due sacramenti: il Battesimo e la Cena; gli altri erano «novità» senza fondamento scritturale e apostolico<sup>27</sup>. Veniva nello stesso contesto definita scellerata la dottrina tridentina che i sacramenti avessero efficacia «ex opere operato». Trattando dei sacramenti del Battesimo e della Cena, il Gentili notava come i papisti avessero inquinato il primo con superstiziose cerimonie e sostituito il secondo con la messa. La messa veniva oppugnata dal Gentili soprattutto in quanto invadeva l'ufficio precipuo di Cristo, qualificato come intercessione e oblazione. Cristo doveva essere considerato come l'unico mediatore tra Dio e gli uomini; quanto all'oblazione, Cristo si era sacrificato una volta sola con efficacia perpetua<sup>28</sup>. Il Gentili attaccava quindi con accenti di caricatura lo sfarzo

<sup>26</sup> Per le asserzioni XII, XIII, XIV, si vedano rispettivamente ff. 43r-46v, ff. 47r-51v, ff. 51v-55r. In questi termini l'autore riassume la sua tesi di base: «Solos bonos operarios intraturos Coelum fatemur; sed non propter ulla ipsorum opera: nequit vere fidelis fructus non ferre in tempore suo, viva fides operatur, nec iacet mortua: sed inde nihil ad iustificationem. Fides sine operibus non iustificat: sed ex hoc opera partem non faciunt in iustificatione» (f. 55r).

<sup>27</sup> Dei sacramenti in generale tratta la asserzione IV, volta a dimostrare che il Papato era «manifesta defectio a fide» e perciò l'Anticristo (ff. 13r-16v). Vi si negava il carattere sacramentale della cresima, della confessione auricolare (ff. 14v-16r), dell'estrema unzione (f. 16r), del matrimonio (f. 16r) e degli ordini sacri (f. 16v). Dei sacramenti del Battesimo e della Cena tratta invece la asserzione VI, ff. 20r-25r.

<sup>28</sup> Alla questione della messa è dedicata per intero l'asserzione XVII, ff. 62r-65r. Questo l'argomento centrale: «Fatemur nos, intercedere indesinenter pro nobis Christum Jesum, et oblationem eius stare perpetuo ante faciem Dei. Papatus illam intercessionem negat, dum sanctos, dum sacrificulos facit mediatores, et omnino verbis expressis; dum panis offertur et vinum illud in Missa, ipsam oblationem fieri et iuge sacrificium; quia etsi saepissime ac indesinenter, non tamen non interpolatis

dell'apparato e la teatralità del rito della messa e sottolineava che era una caratteristica del Papato quella di far passare delle mere favole per sommi articoli di fede e di abbagliare l'attenzione del popolo con riti appariscenti e misteriosi<sup>29</sup>.

Una delle maggiori favole inventate dal Papato era quella della transustanziazione, che il Gentili negava avvalendosi soprattutto di argomenti storico-filologici legati al significato della parola sacramento e miracolo<sup>30</sup>. La Cena doveva perciò essere intesa semplicemente come commemorazione del sacrificio di Cristo, «*sacrum factum in memoriam sacrificii Christi*». Inoltre il rito di amministrazione della Cena era criticato come difforme dal mandato di Cristo e dalla norma della Chiesa primitiva sia perché il pane non era distribuito a tutti i presenti, sia perché si usava una lingua ignota ai fedeli e infine perché il sacramento non era dato ai laici sotto le due specie.

Stabilito che la sola fede era necessaria, che solo due sacramenti avevano base scritturale, la critica del Gentili investiva analiticamente tutto il complesso delle dottrine tradizionali della Chiesa romana, assumendo i singoli punti di dottrina come altrettante note dell'Anticristo. Il culto delle immagini era la «*abominatio in loco sacro*» con cui il profeta Daniele caratterizzava l'Anticristo<sup>31</sup>. Particolare attenzione veniva prestata all'ar-

vicibus Missae dicuntur. Papatus igitur est, qui iuge sacrificium tollit; nos sumus, qui retinemus. Papatus igitur ex suo argumento est Antichristus» (f. 64r).

<sup>29</sup> Cfr. ff. 64v-65r. Scriveva a questo proposito l'autore: «*Vana omnia spectacula, nihil cum tanto contemptu passionis Christi posset in theatro ethenicorum repraesentari, quanta cum impietate agitur Missalis fabula ... an ioculatorum et histrionum attenderemus in scena libentius, ni Christus arceret nos procul! ... Oculos retinet nostros ad eas nugas, nec curamus annunciari Evangelium Christi ... Habent omnia suum Mysterium, inquit Papatus, qui ipsum est Mysterium, ut videbimus non minimum istud esse Antichristi miraculum, ut meras fabulas obrudat in summam religionis opinionem*».

<sup>30</sup> Testualmente: «*Si rei sacrae signum est sacramentum, nec sine elemento manet, quomodo sacramentum id restabit, si elementum non restat? Paulus retinet semper vini ac panis nomen: sancti patres omnes crediderunt vinum manere et panem, non tamen communem panem ac vinum*». Se questo era vero, continuava l'autore, non poteva ammettersi la presenza reale di Cristo, poiché ciò equivaleva ad affermare che il corpo e il sangue di Cristo erano corruttibili, soggetti a essere vomitati o ridotti a escremento.

<sup>31</sup> Alla questione del culto delle immagini è dedicata per intero la asserzione III, ff. 9v-12v. Il Gentili fra l'altro raccontava dell'esperienza che egli aveva avuto del culto di Cristo crocefisso a Borgo Sansepolcro, ove si era recato più volte in compagnia del padre, e delle processioni della Madonna ad Ascoli.

gomento cattolico che le immagini servivano a meglio trasmettere il messaggio religioso agli ignoranti. Il Gentili obbiettava che Cristo ordinò di predicare l'Evangelo a ogni creatura senza distinzione: «omnibus etiam infantibus proposita est scriptura». In realtà il culto delle immagini serviva alla casta sacerdotale per distrarre l'attenzione del popolo dalla parola di Dio e mantenere intatto il suo potere nella chiesa.

Il motivo dell'astuzia e della efficace opera di seduzione esercitata dal Papato sugli uomini è ricorrente nel trattato gentiliano così come ricorrente è l'enfasi con cui il Gentili evocava l'immagine di una religione semplice, priva di sottigliezze e accessibile a tutti. Era inoltre inconcepibile che l'uomo, «capax mentis aeternae, rationis particeps», potesse piegarsi alle superstizioni papali sul culto delle immagini.

Il Gentili smantellava parimenti il culto dei Santi con vari argomenti secondo lo schema consueto del confronto con la Scrittura, i Padri della Chiesa e la prassi della chiesa primitiva. Tra gli argomenti usati vi era quello per cui il culto dei santi era da rigettare in quanto su di esso si fondava la divisione della Chiesa in innumerevoli sette<sup>32</sup>. Il Gentili prendeva in considerazione anche le favole che il Papato aveva costruito intorno alla vita dei cosiddetti Santi: in particolare venivano ricordati alcuni racconti tratti dalla vita di S. Vincenzo e dai *Fioretti* di S. Francesco come esempio della irrazionalità dominante nella Chiesa di Roma. Che il Papato fosse da considerare «Pastor stultus,

<sup>32</sup> Del culto dei Santi tratta l'asserzione XI, ff. 39v-43r. L'argomento veniva inquadrato nello schema dell'Anticristo in riferimento alla previsione di Pietro che nella Chiesa sarebbero sorte sette di perdizione, ossia gli ordini religiosi. Solo le fiamme, secondo l'autore, potevano purificare la chiesa da questa piaga. Riferimenti a questo argomento si trovano sparsi nel resto del trattato. Per esempio, nella asserzione XVI (ff. 58v-62r), ove si tratta della ipocrisia e della doppiezza del Papato, veniva combattuta l'immagine seducente che della vita monastica prospettava il Papato col far credere che in quelle sette si potesse condurre una vita di perfezione (f. 59r). Altrove ancora l'autore prendeva di mira gli ordini dei mendicanti: «Exoratur Deus adversus mendicitatem; lege Moysis providendum mandatur, ne quis sit mendicus. Mendicantes lege Caesarum puniuntur. Sed quid ago? Iam immo divitiis diffluunt: orbem appello. Ipsi etiam Capucini in arctissima paupertate fundati servant nunc sibi in dies et menses, quod edant et bibant. Verbis caetera fateri videntur Papistae, quae factis negant: at in proposito verbis negant, re aiunt penitus» (f. 73r).

fabulosus Antichristus» era parimenti dimostrato dal culto delle reliquie e da quello della Madonna<sup>33</sup>.

Quanto al celibato ecclesiastico, il Gentili sosteneva che il matrimonio era per tutti indistintamente una istituzione onorevole ai fini della procreazione e per evitare la fornicazione. Proibendo le nozze ai soli sacerdoti, il Papato mirava a stabilire una qualche distinzione tra loro e il resto del popolo<sup>34</sup>.

«Antichristus, quin sit talis pessimus mercator, non dubito ex Scripturis Dei», così veniva introdotto l'argomento del Purgatorio. Per il Gentili infatti il Purgatorio era un'invenzione del Papato simoniacico che faceva della redenzione delle anime un mercato<sup>35</sup>.

Altra nota caratteristica dell'Anticristo era che si sarebbe manifestato con falsi prodigi. Anche sotto questo profilo non vi era dubbio che il Papato coi suoi tanto sbandierati miracoli fosse l'Anticristo. Oltre ad essere contro la legge divina, la quale proibiva espressamente che si credesse a nuovi miracoli oltre a quelli antichi che confermarono la verità della dottrina cristiana, i miracoli dei papisti erano grossolane menzogne<sup>36</sup>. Quindi il Gentili

<sup>33</sup> Le questioni delle storie dei Santi e delle reliquie sono discusse nella asserzione XV, ff. 55r-58v. In particolare, circa il culto delle reliquie l'autore affermava che esso era contrario al precetto divino per cui l'uomo doveva trasformarsi in polvere. Venivano inoltre rilevate le numerose incongruenze per cui moltissimi luoghi reclamavano di possedere gli stessi oggetti connessi alla passione di Cristo oppure parti del corpo di martiri: «Dei providentia factum est, ut etiam discordes essent isti asini, quare aliquando de mendacio penitus convincerentur» (ff. 57v-58r). Sulla cosiddetta «Mariolatria» del Papato, cfr. f. 59 v.

<sup>34</sup> Della questione del celibato ecclesiastico si tratta nella asserzione IX, ff. 33r-36v, dove si dimostrava che il Papato era l'Anticristo in quanto «Spiritus erroris, doctrina Daemonum». Nella stessa asserzione si tratta pure della questione del digiuno, di cui si negava la obbligatorietà anche in base a considerazioni mediche di tutela della salute. A proposito di questo argomento, il Gentili ricordava che trovandosi a Roma nel 1574 aveva trovato convincenti gli argomenti cattolici espressi da un predicatore di nome Fiamma nella chiesa di S. Lorenzo in Damaso: «Actum est, tunc mihimet ego, qui audivi, de Lutheranis: nescibam enim illud: quod non est ex fide, peccatum est» (f. 36v).

<sup>35</sup> Sulla questione del Purgatorio si veda la asserzione X, ff. 37r-39v.

<sup>36</sup> Della questione dei miracoli tratta la asserzione XVIII, ff. 65r-68r. Tra gli esempi di miracoli di natura grossolana che il Gentili riportava (crocefissi stillanti il sangue di Cristo, le stimmate di S. Francesco, la Madonna di Loreto, il fuoco del Purgatorio, e altri tratti dalle vite dei Santi), era compreso il caso clamoroso, capitato in Umbria una ventina di anni prima, di una donna con le stimmate. Solo il padre Matteo, che allora era medico di Tolentino, «ausus est dicere, dolum subesse» e alla

sottolineava che la vera chiesa cristiana non si caratterizzava né per la successione dei vescovi di Roma né per l'autorità dei concili e neppure per la frequenza dei miracoli, bensì solo per la sua conformità alla Scrittura. Quindi concludeva ironicamente che se i papisti volevano dai protestanti dei miracoli, bastava che pensassero a Lutero o alle vicende della Riforma: «Agite, agite miseri, scrutamini Scripturas; et si etiam vultis, miracula circumspicite, et plura videbitis a die revelati Antichristi... Lutherus an non unus fuit contra orbem universum? ...quid toties accisae res nostrae, ad internecionem deductae, et indies meliores? id non est miraculum? obsecro tale notetur in Ecclesia cuiusque temporis».

Nello svolgimento delle sue argomentazioni contro il sistema religioso della Chiesa romana il Gentili si fondava sulla Scrittura nella interpretazione espressa dalla chiesa primitiva. Quanto alle fonti della fede egli se ne occupava in un'apposita asserzione, la settima, ove si dimostrava che il Papato, pretendendo di sovrapporre la sua autorità alla Scrittura, si innalzava al livello di Dio e quindi era l'Anticristo. La funzione della Chiesa per il Gentili doveva essere quella di invitare gli uomini a Cristo, di commentarne gli atti e di essere fedele testimonianza dell'Evangelo, laddove la Chiesa romana si arrogava il diritto di modificare a suo libito il dettato divino<sup>37</sup>. Il Gentili svalutava radicalmente le rielaborazioni intellettualistiche che della Scrittura erano state fatte dai Dottori della Chiesa, ai quali il Papato spesso si richiamava per giustificare le proprie novità e la propria esclusiva superiore autorità<sup>38</sup>.

fine l'inganno risultò manifesto a tutti (ff. 65v-66r). Il Gentili non escludeva tuttavia che si potessero dare dei fatti realmente prodigiosi, ma solo per opera di Satana o di peccatori. Inoltre bisognava aspettarsi che alla fine dei tempi sarebbero sorti degli «Pseudochristi» a compiere grandi portenti.

<sup>37</sup> Testualmente: «Quid Ecclesia? invitat scilicet homines ad Christum; Christi acta recenset; Christi esse confirmat suo testimonio et confessione ... an rem. Veram faciunt testes, an rem probant? sed non tantum sibi testimonii arrogat auctoritatem Papatus, quam Romana Ecclesia cum reliquis communem haberet, sed plenissima etiam potestatis, vel tempestatis, ut ait Baldus, in verbum Dei, addendi, minuendi, abrogandi, limitandi, resolvendi in fumos» (ff. 27v-28r).

<sup>38</sup> Questo il giudizio che il Gentili dava dei Dottori della Chiesa: «Superbi Scholastici, nihil scientes; sed languentes circa quaestiones et pugnas verborum, ex quibus oriuntur blasphemiae. Aberrantes a fide non ficta, conversi sunt in vaniloquium,

Circa l'autorità dei Padri della Chiesa la posizione del Gentili era più sfumata. Egli affermava che essi avevano fornito contributi esegetici preziosi e sempre validi, i quali tuttavia dovevano essere vagliati in rapporto alla Scrittura. I loro insegnamenti dovevano essere valutati in funzione delle condizioni storiche e della personalità degli autori: «Ratio temporis et personae est attendenda, quod aliqua scripserint Patres minus congrua». Il Gentili indicava questi limiti nella veemenza delle dispute, in una certa improprietà terminologica conseguente all'uso di formule volgari, in una relativa genericità del discorso da cui la possibilità di successivi equivoci interpretativi, in taluni cedimenti alle sollecitazioni del loro tempo<sup>39</sup>. Neppure i concili rappresentavano una autorità indiscutibile in materia di fede. Le loro risoluzioni dogmatiche dovevano essere passate al vaglio della Scrittura, e ciò tanto più necessariamente in quanto erano rilevabili forti contraddizioni tra le decisioni dei concili<sup>40</sup>. Da tutto ciò scaturiva che nelle questioni di fede ci doveva essere un libero dibattito, per quanto non alla portata di tutti, che avesse come unica guida la Scrittura: «Scripturarum auctoritatibus, non quorumcumque propriis, sed utrisque communibus testibus, res cum re, causa cum causa, ratio cum ratione certet»<sup>41</sup>.

volentes esse legis Doctores, non intelligentes neque quae loquuntur, neque de quibus affirmant» (f. 60rv).

<sup>39</sup> Testualmente circa i Padri della Chiesa come fonti della fede: «Saepe Patres in disputationibus vehementius quaedam dixerunt calore disputationis ... Non raro loquendi vulgares formulas usurparunt ... Saepe etiam commodius sensere, quam scripserint, quod ex locorum collectione convincitur ut nec dubitarint velcrediderint, ulla sequutura incommoda ... Multa saepe tolerarunt, cedentes temporis ... Saepe item multitudine vincti, in errorem sunt tracti» (f. 61r).

<sup>40</sup> Sui concili in generale scriveva l'autore: «Sanctum ego et augustum aio Concilii nomen; sed tamen, quod ilico non debeat ipsi subscribi sed nisi quatenus congruat cum verbo Dei assentire. Probandum censeo; videndum censeo, an ex cathedra Moysis prodierit: an ex praescripto divinarum legum sit compositum: an humani ingenii sanctiones contineat. Uni verbo Dei assentire debet nostra fides. Nos unum Concilii nomen non moretur» (f. 10r). Per una esemplificazione storica delle loro contraddizioni in campo dogmatico, cfr. f. 61v e f. 90v.

<sup>41</sup> Cfr. f. 61 rv. L'attacco contro l'autoritarismo dogmatico del Papato era un motivo ricorrente e fondamentale del trattato gentiliano. In questa chiave, come l'esempio più recente del modo di procedere del Papato nel definire le questioni di fede, il Gentili formulava il suo giudizio sul Concilio di Trento: «Nulla ibi habebatur consultatio; nulla seria disceptatio, novit optime Vergerius Episcopus, qui inde ad nos fugit, omnia Romae expediebantur, et signata transmittabantur Tridentum. Quid

Coerenti con questa posizione erano le sue idee sulla organizzazione ecclesiastica. Contestando il regno che il Papa si era arbitrariamente costruito all'interno della chiesa, il Gentili vi contrapponeva la visione di un ordine ecclesiastico fondato sul consenso della comunità dei fedeli, in cui le stratificazioni gerarchiche fossero ridotte al minimo e in cui laici di nomina elettiva fossero associati all'amministrazione. A questo riguardo veniva esplicitamente evocato il modello di tipo presbiteriano che aveva caratterizzato la chiesa primitiva<sup>42</sup>. Inoltre, poiché la chiesa era stata investita da Cristo di una missione puramente spirituale, la sua giurisdizione non doveva invadere i confini della sfera temporale.

Sulla base di queste premesse veniva combattuta dal Gentili la pretesa papale di dominio universale nella chiesa cristiana e sugli Stati. La giurisdizione universale rivendicata dal Papa nella sfera temporale, i suoi possedimenti territoriali erano in manifesto contrasto con il mandato di Cristo: «Regnum meum non est de hoc mundo». Quanto alla donazione di Costantino, essa era stata provata falsa da molti autori tra cui il Valla, Marsilio da Padova, il cardinale Cusano e il Guicciardini<sup>43</sup>. Sulla questione del primato del Papa nella chiesa universale, questione fondamentale che investiva la stessa legittimità della Riforma protestante, il Gentili si intratteneva assai più diffusamente.

igitur? belli illi mitrati episcopi, audita Spiritus Sancti voce, delata illuc usque ex urbe assurgebant, et inclinatis sacris capitibus dicebant, PLACET. Quid ergo accusatores? Vide lector, quanti faciebant iustitiam caussae. Veniunt theologi ... nec Caesaris orator potuit umquam obtinere, ut in Concilium intromitterentur ... Ita igitur controversiae definitae sunt» (f. 15r).

<sup>42</sup> La netta propensione del Gentili per un ordine ecclesiastico democratico e il meno clericale possibile emergeva da questi passi: «Suam civilem iurisdictionem Ecclesiae negat nemo: ea tamen nec uni permittitur, qui Romae sedeat, et ex suo solio inde summo arbitrio ipsam moderetur; nec solis etiam episcopis, nec si adiungatur clerus; nec talis etiam conceditur quae ultra excommunicationem porrigatur, et fines sibi a Domino "compositos" (ffi 7v-8r); «Ministros esse oportere in ecclesia quis negat? an negent ecclesiae nostrae, res ipsa loquitur. Sed quid tot gradus? episcopus non alius a presbytero est, munus eius est docere: Diaconorum ministrare. Quid reliqui? sed antiquae purioris ecclesiae ordines non describam» (f. 16v).

<sup>43</sup> La contestazione della supremazia temporale del Papa occupa per intero la asserzione II, volta a dimostrare che il Papa era «rex impudens facie», una nota dell'Anticristo secondo la profezia di Daniele (ff. 6r-9r). Sulla donazione di Costantino in particolare, cfr. f. 7rv.

Basandosi sull'autorità di Cristo, dei Padri e di alcuni dei primi concili, egli negava che a Pietro in quanto vescovo di Roma fosse stata data una autorità maggiore che agli altri apostoli. La storia della chiesa primitiva dimostrava inoltre che il governo era esercitato in comune dagli apostoli e dagli anziani. Anche supponendo che il primato fosse stato dato alla sede e non alla persona di Pietro, ugualmente il Papato non poteva fondare il proprio primato su questo argomento, poiché risultava dalla storia e da alcune lettere di Paolo che Roma non fu l'unica sede ove Pietro svolse la sua missione di evangelizzazione. Quanto all'argomento dell'antichissima tradizione storica del potere di Roma («*populorum consensus, et longissimi omnium temporis cursus*»), esso poteva avere valore solo se essa fosse radicata in Cristo: «*Antiquitas est Jesus Christus. Quicquid non est ex fide, peccatum est*»<sup>44</sup>.

Dalle parti fin qui esaminate del trattato gentiliano sull'Anticristo, che riguardano la critica delle dottrine e dell'assetto istituzionale della Chiesa di Roma, emergono con sufficiente chiarezza i lineamenti essenziali del credo religioso del Gentili. La sua fede, pur gravitando nell'ambito dell'ortodossia riformata, non è identificabile in particolare con alcuna delle grandi confessioni protestanti, ma è debitrice di qualcosa a ciascuna di esse. Il Gentili infatti seguiva la dottrina luterana nel punto della giustificazione per la fede; quanto alla dottrina dei sacramenti, egli conveniva con gli zwingliani, mentre le sue idee sulla organizzazione ecclesiastica erano improntate al modello calvinistico. Questo suo eclettismo appare indirizzato verso l'ideale di un cristianesimo semplice, semplificato nella dogmatica e nelle forme del culto, mediato sì ecclesiasticamente ma al di fuori di ogni autoritarismo. Sotto il profilo metodologico le sue

<sup>44</sup> Della questione del primato nella chiesa universale tratta la asserzione XXI, ff. 76v-82r. Esclusa qui ogni successione da Pietro, sia personale che reale, l'autore altrove negava anche la successione dottrinale: «*Doctrinae successio vera est et indubitabilis ecclesiae; quod et in Decreto legitur, Successor Petri est, qui eandem cum ipso doctrinam profitetur. An Papa est hoc modo successor Petri! at huius doctrina cum Papistica conferatur. Iam, immo decessorem in multis probavimus nos. Diximus modo, Scripturas non stare pro ipso, ut nec Petrus maneat*» (f. 30 r).

argomentazioni riflettono un approccio mezzo biblicizzante e mezzo umanistico. Accanto alle ragioni scritturali, prevalenti, il Gentili utilizzava alcuni elementi propri del razionalismo critico umanistico, soprattutto la storia, mentre piuttosto rare erano le argomentazioni di ordine filologico.

Visto in rapporto al movimento riformato italiano, il Gentili, a prescindere dal carattere eclettico della sua fede, apparteneva alla schiera di coloro che nell'emigrazione aderirono alle dottrine e alle chiese ufficialmente riconosciute come, per citare i più famosi, Pietro Martire Vermigli, Pierpaolo Vergerio, Girolamo Zanchi. Egli era cioè del tutto estraneo alle tendenze ereticali in senso stretto che caratterizzarono larga parte del movimento riformato italiano. Se il pensiero religioso del Gentili non è incasellabile in un unico partito riformato, tuttavia le maggiori simpatie sembrano andare a Lutero, l'unico capo protestante che si trovi esplicitamente menzionato. Lutero appare spesso esaltato come il protagonista del più grande sommovimento che la storia dell'umanità avesse conosciuto. A proposito di questo grande terremoto, è importante sottolineare che il senso della positività dell'intero movimento riformato è un dato caratteristico che emerge da tutta la trattazione. Il silenzio più completo è mantenuto sui dissidi interni al protestantesimo così come è assente ogni accenno polemico a quelle dottrine protestanti che pure erano in contrasto evidente con le posizioni del Gentili. Questo atteggiamento sembra discendere più che da una opportuna coerenza con gli obiettivi antipapali dell'opera, dal carattere moderato e liberale del suo protestantesimo. Illuminante a questo proposito è la concezione ecclesiologica che il Gentili prospettava nel contesto della sua critica della pretesa cattolicità della chiesa romana. La Chiesa di Roma, se non fosse stata così degenerata, avrebbe potuto far parte della chiesa universale sullo stesso piano delle altre chiese cristiane<sup>45</sup>. Il Gentili faceva propria dunque una concezione pluralistica della chiesa cristiana, che lasciava sussistere la diversità «delle confessioni». La chiesa doveva includere tutti coloro che credevano in pochi

<sup>45</sup> Sul concetto di chiesa universale e sulla parte che in essa competeva alla chiesa di Roma, cfr. f. 32 r e f. 28 r.

articoli fondamentali sostanzialmente riducibili al dogma trinitario. Lo si arguisce indirettamente dai termini con cui l'autore rifiutava l'accusa di eresia mossa dal Papato ai protestanti: «Deum Trinum fatemur cum tua Ecclesia, fatemur Christum Deum, filium Dei coeternum, consubstantialem Patri: symbolum Apostolicum, Nicaenum, retinemus et Athanasium, novum Testamentum recipimus»<sup>46</sup>. Differenze su dogmi particolari non escludevano perciò un uomo o una chiesa particolare dalla chiesa nel suo insieme.

Questa visione della chiesa universale emerge in modo evidente da quella asserzione in cui veniva affrontato il tema della tolleranza religiosa<sup>47</sup>. Quella della tolleranza era detta dal Gentili «res magni momenti», considerate le stragi che il Papato stava perpetrando contro i cristiani<sup>48</sup>. La persecuzione dei protestanti non era giustificabile in base al motivo della lotta contro l'eresia, poiché i protestanti erano membri della chiesa universale allo stesso titolo dei seguaci della Chiesa di Roma<sup>49</sup>. In ogni caso bisognava attenersi all'opinione concorde dei Padri che non si doveva inferire fino alla morte contro gli eretici e che si doveva

<sup>46</sup> Cfr. f. 70v. In margine il Gentili aggiungeva una nota sul significato di eresia: «Is haereticus habeatur, qui diversam a sanctis quattuor Conciliis Nicaeno, Constantinopolitano, Ephesino primo et Chalcedonensi religionem profitetur».

<sup>47</sup> Della tolleranza, nei suoi aspetti religiosi, si tratta nella asserzione XIX, ove l'autore dimostrava che il Papato per la sua sanguinaria intolleranza era l'Anticristo: «Antichristus magna meretrix ebria sanguine Sanctorum, et sanguine Martyrum Iesu», secondo le parole dell'Apocalisse (ff. 68v-72r).

<sup>48</sup> Questa la rappresentazione che il Gentili faceva delle persecuzioni papali: «Quantum sanguinis fusus est in orbe universo, antiquiora non repeto, iam hinc a labente Papatu? Quot millia corporum fame sunt enecata, tormentis perdita, aquis absorpta, funibus strangulata, ignibus consumpta, caesa denique per omne crudelitatis et sevitiae genus? Gallia satis bonus est testis, et omni exceptione maius; ac Romae in Aula Regia Palatii Pontificii spirant imagines. Quid antrum Poliphemi? Belgae non desinunt clamare; Angli et Helvetii planxerunt; Germania vix adhuc restat: restat satis, fateor, prò Romanensis Jezabelis odio impotenti, quae huic prae caeteris male cupit, quia malum hinc sibi, tamquam a fonte. Sed an et Hispania non gemit hodie? an non lacrimatur Italia?» (f. 69v).

<sup>49</sup> Cfr. f. 70v. Il Gentili ribadiva quindi ancora la sua tesi in questi termini: «Hem qui nostrum haereticum? Age nos sumus haeretici, sed quales obsecro, si tecum per omnia conveniremus, nisi quod Flosculis Franciscanis nolumus credere, Purgatorio, Idolo Lauretano, Mirabilibus Mariae Virginis. Puto iniuste tunc praegravaremur haereticorum nomine, quia falsa opinio sit haeresis, quae labefactet fundamentum fidei ... Age etiam simus haeretici et in minimis, quid occidis, si non defendimus obstinate! haeresis non est, nisi adsit obstinatio» (f. 71 v).

distinguere tra gli uomini e l'errore, risparmiando i primi e anatemizzando il secondo. L'uso della spada contro gli eretici era inoltre una consuetudine sconosciuta nella chiesa primitiva. Il Papato non poteva allegare a giustificazione della sua condotta né la legge di Mosè, che non prevedeva nulla espressamente contro gli eretici, né il diritto giustiniano, che prevedeva solo la sanzione dell'esilio. Il giudice secolare, mandando a morte gli eretici, andava contro le leggi, tuttavia egli non era che lo strumento della volontà papale, cui incombeva la responsabilità del sangue versato: «tu, tu Papatu iudicas per os illorum, nec sustineres, si aliud ipsi determinarent. O Pilate, qui credis te lo-tum et mundum a sanguine, quod aliis tradas nos occidendos».

L'uso della forza contro gli eretici era infine contrario al precetto evangelico della mansuetudine che imponeva di ricorrere alla persuasione e confidare nella possibilità di una resipiscenza dell'eretico, al quale andava riconosciuta la buona fede.

Nessuna allusione era fatta a quelle sette riformate che, essendo fuori dalla piattaforma fondamentale delle credenze della chiesa universale, erano da intendersi eretiche in senso proprio. Alludervi nel contesto di un discorso che metteva sotto accusa l'intolleranza del Papato, avrebbe significato coinvolgere nella critica le nuove ortodossie protestanti che contro quelle sette conducevano una politica di persecuzione. Il dissenso del Gentili rispetto a tale politica è comunque da ritenersi sottinteso, anche se egli era lungi dal condividere le posizioni della dissidenza estremista protestante. La sua opposizione anzi era nettamente espressa là dove accusava le principali correnti della dissidenza di indebolire l'unità del campo protestante e di avere molti punti in comune col papismo: «Sui sunt emissarii Anabaptistae, Libertini, Schwenckfeldiani, Servetistae, Antitrinitarii. Dixit in corde suo: Divide et impera. Sed ex nobis non erant illi, ham permansissent nobiscum: ipsis cum Papatu in pluribus convenit. Per eos turbare Ecclesiam Christi nititur hic, quando iam sua virtute nihil amplius potest»<sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Cfr. f. 84r. Circa le affinità dogmatiche che il Gentili sosteneva esistessero tra papismo e dissidenza protestante, delle precisazioni erano fornite con riferimento agli anabattisti e agli antitrinitari. Quanto agli anabattisti era scritto: «Spiritus S. operibus mereri docent Anabaptistae et Papistae. Ecclesiam utriusque restringunt ad suos coetus,

Se la posizione del Gentili sulla tolleranza riecheggiava alcuni motivi comuni alla letteratura ereticale sullo stesso argomento, quali l'appello alla carità evangelica, il motivo della buona fede dell'eretico e l'idea degli articoli fondamentali di fede, diverso era il loro significato in quanto diverso era l'atteggiamento religioso di fondo delle due parti, una diversità che andava assai al di là del fatto che il Gentili non usciva dai confini delle confessioni ufficiali. Mentre negli autori eretici la tolleranza era in funzione di un ideale essenzialmente etico-religioso, che attraverso la svalutazione delle determinazioni dogmatiche puntava a una religiosità intesa come moralità fondata sull'imitazione di Cristo, nel Gentili la tolleranza era fundamentalmente in rapporto con una prospettiva culturale di carattere umanistico, che attraverso l'accentuazione del valore personale e interiore della religione tendeva a ridimensionarne il peso nella vita civile e politica<sup>51</sup>. Volendo quindi assegnare un posto alla sua posizione circa la tolleranza nell'ambito del complesso dibattito dottrinale che nel '500 si intrecciò intorno a quella tematica, si può dire che egli si muovesse nella prospettiva culturale dei *politiques* francesi, come si vedrà meglio in seguito. La dissociazione dell'ordine religioso da quello politico, il rifiuto dell'uso della forza nel campo della coscienza, il sostanziale relativismo dogmatico unito

cum Donatistis et in hoc consentientes, et easdem cum Donatistis allegantes rationes. Iam desino admirari, quod contra hos nihil moveat Papatus, sicut contra nos fuit: Corvus corvo non est molestus: bene isti conveniunt» (f. 76r). La convergenza invece tra papato e antitrinitari era posta in relazione alla concezione romana del Figlio come pura relazione. Secondo il Gentili la Trinità andava così interpretata: «Pater genuit divinam essentiam. vel divina essentia genuit filium. vel essentia genuit essentiam». Negando questo schema si cadeva nell'unitarismo: «Pontificii non sunt Antitrinitarii? Non volunt genitum filium nudam esse relationem? a qua schola prodiit Servetus?» (f. 75v, in margine).

<sup>51</sup> Appare fuori dubbio dunque che il Gentili conoscesse e avesse accolto alcune idee di fondo della letteratura eretica sulla tolleranza, ma non ne aveva accolto lo spirito, cioè l'afflato etico o mistico che contraddistingueva le posizioni di autori come Castellione, Curione, Camillo Renato, Aconcio, Mino Celsi e altri minori. Sull'argomento in generale cfr. Delio Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, Sansoni, 1939. Quanto alla ispirazione umanistica della visione del mondo del Gentili, ispirazione già sufficientemente percepibile nel trattato sull'Anticristo, essa emergerà chiaramente e pienamente nella sua opera giuridica, di cui si vedrà.

all'accettazione definitiva delle diversità confessionali, erano i tratti essenziali che ne accomunavano il pensiero<sup>52</sup>.

Accanto a quei capitoli del trattato, in pratica la maggior parte, in cui l'assunto che il Papato era l'Anticristo era provato in base ad argomenti inerenti alle dottrine e alle istituzioni della Chiesa romana, ve ne sono alcuni che nella impostazione e nel tipo di argomentazioni risentono in modo più diretto degli schemi tipici della letteratura sull'Anticristo. Considerando questi capitoli dal punto di vista della sostanza di pensiero religioso espressavi, essi sono essenzialmente ripetitivi. Ciò è particolarmente evidente nell'asserzione XX, nella quale, volendosi dimostrare che la religione papale era il condensato di tutte le empietà pagane e delle eresie cristiane, venivano ripetute molto sinteticamente quasi tutte le tesi discusse nelle altre asserzioni<sup>53</sup>. Tipico delle teorizzazioni sull'Anticristo era, per esempio, il problema della corrispondenza della situazione del Papato con quanto dalle Scritture era previsto circa il tempo e il luogo dell'avvento dell'Anticristo. La asserzione XXII, che riguardava il tempo, era introdotta dal seguente sillogismo: «Antichristus, qui Mysterium dicitur, a temporibus Apostolorum operabatur, et anno 666 perfectus stetit. is vero est Papatus. ergo Papatus est Antichristus». Il tema del *mysterium iniquitatis* sottendeva quello relativo alla storia della Chiesa e ben si prestava allo scopo di avvalorare le tesi protestanti sulla degenerazione progressiva della Chiesa dalla purezza primitiva. Il Gentili toccava rapida-

<sup>52</sup> Per una ricostruzione generale del dibattito dottrinale sulla tolleranza nel '500, cfr. Joseph Lecler, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, Paris, Aubier, 1955. Lo stretto nesso tra la posizione gentiliana sulla tolleranza e la letteratura «politique» sarà messo in evidenza più sotto, nel cap. IV, allorché sarà discusso l'atteggiamento del Gentili in merito agli aspetti politici del problema. Le tesi espresse a questo proposito nel *De iure belli* costituiranno quindi il necessario complemento delle idee contenute nell'inedito *De papatu Romano Antichristo*, riguardanti gli aspetti religiosi dello stesso problema.

<sup>53</sup> Cfr. ff. 72r-76v, dove appunto si dimostrava «omnibus omnium temporum impietatibus et haeresibus constare Papisticam religionem». Interessante è l'aspro attacco che il Gentili in questo contesto lanciava contro i Gesuiti, gratificati degli epiteti di «fex et ultimum Satanae excrementum» e ridicolizzati per la loro pretesa di voler instaurare nella chiesa il più assoluto conformismo: «Ut ipsi Ecclesiae Catholicae omnino unanimes conformesque simus, si quid, quod oculis nostris appareat album, nigrum esse illa definierit, debemus itidem, quod nigrum sit pronunciaré» (ff. 76rv).

mente i momenti salienti di questa degenerazione individuata in un crescendo di ignoranza e di ambizione di dominio mondano<sup>54</sup>. Quindi veniva affrontata l'interpretazione della profezia riguardo il tempo di avvento dell'Anticristo, indicato dal numero 666, «*numerus Bestiae*». Sia che questo numero stesse a indicare l'inizio del regno dell'Anticristo che la sua durata, il Gentili con argomentazioni fitte di calcoli e di dati storici dimostrava che la profezia era da ritenersi esattamente avverata con riferimento al Papato. Anche le intricate elucubrazioni sul numero della Bestia servivano comunque da traccia formale e da pretesto per rappresentare i misfatti della Chiesa di Roma e celebrare i fasti della Riforma. A quest'ultimo riguardo l'autore trovava il modo di esaltare Lutero, Enrico VIII e la Confessione di Augusta<sup>55</sup>. Che il Papato fosse l'Anticristo era infine dimostrato in base all'argomento della sede. Il Gentili si avvaleva dell'autorità di numerosi Padri della Chiesa, dei Valdesi, del Petrarca, della Sibilla per provare che il linguaggio figurato delle profezie si attagliava alla posizione della città di Roma<sup>56</sup>.

Altro tema classico delle trattazioni sull'Anticristo era costituito dalla elencazione dei maggiori oppositori del Papato in

<sup>54</sup> Per la asserzione XXII, cfr. ff. 82r-86r. In particolare, così erano individuate nel testo le fasi della degradazione progressiva della chiesa: «*Mortuis Apostolis, caeca ignorantia occupavit Ecclesias, et Romanam praecipue ... sub commendatae nobis a Christo simplicitatis integumento, irreperit ignorantia, irreperunt superstitiones... ambitio eandem sedem invasit ... post Sylvestrum ambitio facta est intollerabilis, arrogantia, vanitas infinita. Age tumet lector percurrere, quae scripsit Platina usque ad Bonifacium tertium: iam nova multa in Ecclesiam inveni, iam nihil agi ex Scripturis, iam omnia prò libidine expediri videbis ... ille Bonifacius obtinet a Phoca Caesaricida titulum Primi Universalis Episcopi, titulum Antichristi, et ecce tenebrae in universam Ecclesiam, ubi Romanus Pontifex omnia suo moderatur arbitrio*» (f. 83rv). Le fonti storiche principali erano il *De vitis Pontificum Romanorum* di Bartolomeo Platina e il *Delle istorie del mondo* di Giovanni Tarcagnola.

<sup>55</sup> Lutero era celebrato in quanto «*coram Caesare et universo Imperio larvas detegit Antichristi*» e anche perché aveva condannato il monachesimo; Enrico VIII in quanto «*Papatus tyrannidem exterminavit ab universo Regno*»; la Confessione Augustana del 1555 poiché scuoteva il Papato dalle fondamenta.

<sup>56</sup> Cfr. asserzione XXIII, ff. 86r-89r. È da ricordare che il Petrarca era normalmente ricordato da quasi tutte le trattazioni sull'Anticristo: il Gentili faceva riferimento ai sonetti 92, 107, 108 del *Canzoniere* e alla ventesima delle sue *Epistole*. Dei valdesi l'autore ricordava che essi avevano mostrato al mondo «*multis et certissimis argumentis*» che la Babilonia dell'Apocalisse era Roma e che Lutero non aveva detto nulla di nuovo rispetto a Pietro Valdo.

tutta la sua storia, tema la cui funzione non era solo quella di fornire il conforto di molte autorità all'assunto che si voleva provare, ma soprattutto di dare un crisma di antichità alla restaurata Chiesa di Cristo, contro l'obiezione papale della sua «novità». Il Gentili dedicava a questo scopo l'ultima asserzione, la XXIV, la quale appunto ricordava tutti coloro che sino dalle origini si levarono contro le deviazioni della Chiesa e che anticiparono le tesi riformate. Accanto a vari concili, alla testimonianza delle Chiese greca e gallica, germaniche e britanniche che oppugnarono il primato del Papa, tra i più famosi oppositori erano citati Valdo, Occam, Marsilio da Padova, Dante, Bartolo da Sassoferrato, Zabarella, Huss, Reuchlin, Pico della Mirandola, Savonarola, Erasmo<sup>57</sup>. La asserzione e quindi anche il trattato si concludevano con un'invocazione che, ricalcando i versetti dell'Apocalisse, esortava i cristiani ad abbandonare la Chiesa dell'Anticristo sulla quale stava per abbattersi l'ira divina.

\* \* \*

La traccia fondamentale per comprendere il significato storico del *De papatu Romano Antichristo* è data dalla stessa forma che il Gentili ha scelto per esprimere le sue idee religiose. Il confronto con la letteratura contemporanea sull'Anticristo consente

<sup>57</sup> Cfr. ff. 89r-95r. La tesi era che la chiesa di Cristo, anche se latente per il prevalere dell'Anticristo (il cosiddetto «mysterium iniquitatis»), era sempre esistita, poiché erano sempre esistiti gli oppositori del Papato: «qui omnes recte senserunt de religione, ii sunt Ecclesia Christi». I nomi citati dal Gentili erano consueti nella letteratura sull'Anticristo ad eccezione di Bartolo da Sassoferrato, il suo caposcuola nel campo della giurisprudenza. A proposito di Bartolo, di cui veniva scusato il parere coatto sulla validità della donazione di Costantino, scriveva: «Hic docet expresse, novum Legislatorem non fuisse Christum, quod tenet Papatus; et sola fide hominem iustificari sensit». Il Gentili raccomandava quindi di leggere a integrazione del suo elenco un libro allora in gran voga, espressamente dedicato all'argomento: «Vadit per manus hominum Catalogus testium veritatis contra Papam, liber satis grandis, unde horum maiorem partem desumpsimus; qui plura desideravit intelligere, eo accurat ad uberiorem lectionem». Certamente egli si riferiva all'opera di Flacio Illirico, *Catalogus testium veritatis qui ante nostrani aetatem Pontifici Romano atque Papismi erroribus reclamationum* (1 ed., Basilea 1556). Infine l'autore raccomandava di consultare anche l'*Indice* dei libri proibiti: «Adite Indicem Papalem librorum prohibitorum, quot ibi notatos invenietis, qui ante Lutherum scripsere contra Papatum? ut oculos simpliciorum obstringeret hic, bonis et piis scriptoribus sceleratos admiscuit et impios, quos ego non appello».

infatti di cogliere le ragioni contingenti e le influenze di pensiero più immediate che ne ispirarono l'opera. Il tema dell'Anticristo era un luogo comune della pubblicistica protestante in generale e, non di rado, costituiva l'oggetto di trattazioni specifiche. Dimostrare che le profezie bibliche relative all'Anticristo si applicavano al Papato era un modo molto efficace di avallare la giustezza delle proprie dottrine religiose. Si trattava di una sorta di controprova che gli errori rilevati nella religione cattolica erano realmente tali per espressa sanzione divina, in quanto le Scritture ne avevano previsto l'apparire, e ne avevano espresso la condanna. In particolare il motivo del *mysterium iniquitatis* serviva ad avvalorare la concezione della progressiva degenerazione della Chiesa dalla sua purezza primitiva ed a smantellare inoltre l'argomento papale che la Chiesa romana era da ritenersi l'unica vera Chiesa per la sua antichità e per la sua trionfante «visibilità».

Anche in Inghilterra la polemica religiosa si serviva degli schemi propri della letteratura sull'Anticristo, per lo più mediante la pubblicazione di traduzioni di lavori stranieri. Tuttavia fu solo nel settimo e soprattutto nell'ottavo decennio del '500 che questo tipo di letteratura entrò in una fase di grande espansione e divenne parte rilevante della campagna di propaganda anticattolica che con grande virulenza veniva rilanciata in quel tempo. La sfida cattolica infatti aveva ripreso vigore all'interno del regno inglese in concomitanza con una crescente pressione internazionale delle forze della Controriforma. Sul terreno politico il governo reagì con delle misure repressive di moderata severità approvate dal Parlamento nella sessione del 1581, mentre sul piano ideologico la battaglia contro il cattolicesimo entrò in una nuova fase di massiccio impegno<sup>58</sup>.

Un ruolo preminente in questa campagna propagandistica e dottrinale fu svolto dai puritani, i quali sfruttarono la situazione

<sup>58</sup> Per un inquadramento generale della situazione politica e religiosa dell'Inghilterra in quella fase, cfr. Alfred L. Rowse, *The England of Elizabeth*, London, Macmillan, 1964, p. XI; Patrick Mc Grath, *Papists and Puritans under Elizabeth I*, London, Blanford Press, 1967, cap. VIII. Sulla letteratura anticattolica di quello stesso periodo, cfr. in generale Eleanor Rosenberg, *Leicester, Patron of Letters*, New York, Columbia University Press, 1958, cap. VII, pp. 230-277.

di pericolo generale per mettersi in primo piano e promuovere la loro causa di un'ulteriore riforma della Chiesa anglicana. La loro tesi era infatti che se i cattolici erano ridivenuti una minaccia seria, ciò era da imputare anche alle impurità e alla fiacchezza religiosa del regime ecclesiastico. Sotto il profilo formale un aspetto caratteristico della letteratura anticattolica di ispirazione puritana prodotta in quel periodo fu il largo ricorso alla dottrina dell'Anticristo<sup>59</sup>. Ciò dipendeva precipuamente dal fatto che essa per il suo intrinseco intrinseco manicheismo si prestava molto bene ad esprimere una linea religiosa di assoluta intransigenza. Inoltre la indeterminatezza del suo simbolismo consentiva di colpire più bersagli in una volta senza esporsi troppo<sup>60</sup>.

Queste caratteristiche generali della letteratura in questione trovano una prima conferma diretta nelle lettere dedicatorie, indirizzate ai capi del partito progressivo di corte, in primo luogo a Robert Dudley, conte di Leicester. Un esempio eccellente è offerto dalla lettera a quest'ultimo che John Field, capo della corrente più estremista del movimento puritano, premise alla sua traduzione dell'opera del Duplessis-Mornay. Egli da un lato chiedeva l'eliminazione radicale dei ricusanti, dall'altro esortava il conte di Leicester a promuovere l'avanzamento della vera

<sup>59</sup> La letteratura sull'Anticristo che entrò in circolazione in quel periodo comprendeva sia opere di autori inglesi che traduzioni inglesi di lavori stranieri. Le opere della prima categoria comprendevano: William Fulke, *In sacram Divi Joannis Apocalypsim Praelectiones*, Imprinted at London, Thomas Purfoote, 1573, tradotta in inglese lo stesso anno dal puritano George Gifford; John Rainolds, *The discovery of the man of sinne*, una raccolta di sermoni tenuti a Oxford negli anni 1580-1584 e di cui è disponibile l'edizione del 1614 a cura di William Hinde; John Jewel, *An Exposition upon the two Epistles to the Thessalonians*, pubblicata postuma a Newbury nel 1584 e in *The Works*, London 1609, III vol., pp. 49-153; George Gifford, *Sermons upon the whole Booke of Revelation*, London, printed by Richard Field and Felix Kingston, 1596. Le traduzioni di lavori stranieri comprendevano: Philippe Duplessis-Mornay, *A Notable Treatise of the Church*, London 1580, trad. di John Field con dedica al conte di Leicester; Giacomo (Iacopo) Brocardo, *The Revelation of St. John revealed*, London 1589, trad. di James Sanford con dedica al conte di Leicester; Lambert Danaeus, *A Treatise touching Antichrist*, London, Thomas Orwin, 1589, trad. di John Swan; Franciscus Junius, *A briefe and learned commentane upon the Revelation of St. John*, London 1592.

<sup>60</sup> Sulla funzione della dottrina dell'Anticristo nel più ampio contesto della lotta politica, religiosa e sociale nell'Inghilterra del '500 e '600, soprattutto nel periodo rivoluzionario, cfr. Christopher Hill, *Antichrist in Seventeenth-Century England*, London, University of Newcastle-upon-Tyne, Oxford University Press, 1971.

religione e a proteggere il clero puritano presentato come il più efficace oppositore del cattolicesimo<sup>61</sup>. Una identica ispirazione permeava le opere sull'Anticristo di altri due campioni della causa puritana, William Fulke e John Rainolds. Il primo nella dedicatoria denunciava l'ignoranza e l'ambizione mondana ancora presenti nella Chiesa inglese, mentre nell'interno dell'opera l'attacco contro il Papato mascherava su taluni punti, soprattutto a proposito delle forme del culto, una critica al regime anglicano. Il secondo poneva a sua volta l'accento sui limiti di una riforma religiosa che, operata con le armi della politica, non aveva provocato una effettiva rigenerazione morale dell'uomo: per questo l'Anticristo conservava ancora in Inghilterra parte della sua influenza. Altro motivo caratteristico della letteratura inglese sull'Anticristo era quello della solidarietà protestante internazionale, che si esprimeva che si esprimeva nell'appello ad una crociata armata contro il Papato e il suo braccio secolare, la Spagna.

Ritornando all'opera del Gentili sull'Anticristo, è del tutto verosimile che l'autore con essa intendesse significare il proprio apporto di solidarietà alla campagna anticattolica allora in atto, che era patrocinata dal conte di Leicester, suo grande protettore. Tuttavia da una riconsiderazione del pensiero religioso del Gentili in rapporto al contesto politico-religioso inglese, si è indotti ad escludere una sua connessione organica con la causa del puritanesimo e più in generale con la problematica che agitava allora la Chiesa inglese. Infatti se le idee «democratiche» del Gentili sull'organizzazione ecclesiastica e la sua critica radicale dell'apparato cerimoniale della Chiesa romana lo avvicinavano alle posizioni puritane, il carattere antidogmatico ed anche

<sup>61</sup> Su John Field, cfr. Patrick Collinson, *John Field and Elizabethan Puritanism*, in *Elizabethan Government and Society*, London, Athlon Press, 1961, pp. 127-162. Quattro edizioni della traduzione del Field in un periodo di tre anni attestano il vasto successo dell'opera. La posizione religiosa ivi espressa dal *leader* ugonotto presentava sostanziali affinità con le dottrine puritane e perciò i puritani ne apprezzavano l'opera e la consideravano un ottimo strumento di propaganda. Nel 1587 usciva in inglese (alla traduzione aveva collaborato anche Sir Philip Sidney) un'altra opera del Duplessis-Mornay, *A Woorke concerning the trewnesse of the Christian Religion*, e infine nel 1612 usciva l'edizione inglese del suo *Mysterium iniquitatis* (*The Mysterie of iniquitie: that is to say, The historie of the Papacie*, trad. di Samson Lennard).

anticlericale della sua religiosità e il rifiuto di ogni interferenza della Chiesa nella sfera degli affari civili lo ponevano in netta antitesi con lo spirito più profondo del puritanesimo. Mancavano inoltre nella sua opera quei risvolti polemici verso la Chiesa ufficiale inglese che caratterizzavano invece la letteratura puritana: l'unica contrapposizione emergente era quella tra il Papato da un lato e il campo protestante dall'altro, del quale veniva riconosciuta la legittimità della sua articolazione in varie confessioni<sup>62</sup>. La sostanziale neutralità dell'opera del Gentili non impediva tuttavia che la sua posizione dottrinale su taluni punti, specialmente sulla questione della struttura della Chiesa, si venisse a trovare di fatto in stridente contrasto con il sistema anglicano e oltrepassasse per di più il moderato filopuritanesimo dei suoi protettori, il conte di Leicester e il segretario di Stato Walsingham. In conclusione l'opera presentava dei lati inaccettabili all'una e all'altra delle parti contendenti, e molto probabilmente fu per ciò, per delle ragioni di opportunità cioè che non devono essere sfuggite al suo autore, che essa non vide mai la luce né in Inghilterra né all'estero.

Il parallelo con la coeva letteratura sull'Anticristo consente inoltre di individuare nel trattato *De Ecclesia* del Duplessis-Mornay la principale e più diretta fonte di ispirazione del *De papatu Romano Antichristo*. Vi sono in primo luogo delle analogie formali che consistono nel fatto che la dimostrazione che il Papa è l'Anticristo cui erano dedicati i capitoli IX e X dell'opera del Mornay, era fatta mediante richiami sparsi ai

<sup>62</sup> Nel *De papatu Romano Antichristo* manca qualsiasi riferimento al progetto di lotta armata contro la Spagna. C'è un unico passo che potrebbe essere interpretato in questo senso, là dove il Gentili invitava i principi dell'Occidente a vendicare le vittime delle persecuzioni papali: «Agite Principes Aquilonis, vestrum est ex mandato Domini, agite in Babilonem, facite ipsam desolatam. Miscete illi in poculo, in quo miscuit nobis. Reddite illi duplicita» (cfr. f. 72r). Più che una positiva proposta di azione politica, il passo più verosimilmente era una isolata esclamazione di vendetta formulata retoricamente sulla falsariga dei versetti dell'Apocalisse. Come in parte si è già visto e si vedrà meglio in seguito, il Gentili era contrario all'uso della forza per motivi di fede ed era quindi contrario anche all'idea di una guerra santa. Quando qualche anno più tardi nelle *Commentationes de Iure Belli* dovrà giustificare la politica di guerra contro la Spagna e di intervento in Olanda, lo farà sulla base di considerazioni politiche e giuridiche, negando legittimità e rilevanza al motivo religioso.

punti salienti delle profezie e non seguendo lo schema prevalente fondato sulla esegesi analitica e completa delle singole profezie. Così faceva il Gentili scegliendo quei riferimenti che meglio si accomodavano al suo assunto. In entrambi gli autori inoltre le argomentazioni si sviluppavano secondo una articolazione tripartita che faceva capo alle note sia dottrinali che di tempo e di luogo dell'Anticristo. Sul piano del contenuto sono pure riscontrabili delle coincidenze di pensiero assai significative: c'è una notevole concordanza nella indicazione delle note dottrinali essenziali per cui il Papa era da considerare l'Anticristo, e identica è la concezione di una Chiesa universale comprensiva delle varie chiese cristiane. Non tutte queste coincidenze potrebbero essere significative di una influenza sostanziale, in quanto esprimevano la posizione di interi settori del movimento protestante, tuttavia la quasi identità letterale di osservazioni particolari non lascia dubbio sull'esistenza di un rapporto di derivazione diretta<sup>63</sup>.

Il *De papatu Romano Antichristo*, per quanto fosse il frutto di una elaborazione svincolata dalla problematica inglese, esprimeva degli atteggiamenti di fondo della religiosità del Gentili che influenzeranno in modo decisivo la collocazione che egli in seguito doveva assumere nel contesto delle contrapposizioni politiche e religiose dell'ambiente inglese. Rispetto ai puritani, il Gentili aveva certamente qualche motivo di simpatizzare per la loro causa, sia perché essa conteneva delle istanze di ulteriore riforma che corrispondevano al suo ideale religioso, sia perché il loro rabbioso antipapismo doveva riuscire gradito all'esule italiano. Di fatto sappiamo che egli mantenne rapporti di stretta e costante amicizia con alcuni *leaders* moderati dell'an-

<sup>63</sup> Una identità quasi letterale di minute osservazioni, oltre alla concordanza delle tesi generali, è per esempio chiaramente riscontrabile sulla questione del primato universale, religioso e temporale, del Papa: cfr. i capitoli VII e VIII del Duplessis-Mornay e le asserzioni II e XXI del trattato gentiliano. Oltre che al *leader* ugonotto, che gli ha suggerito l'impianto e buona parte dell'apparato argomentativo, il Gentili ha attinto anche all'opera di Flacio Illirico, che risulta essere l'unica opera di autore protestante che egli indichi espressamente come fonte. Tutti i riferimenti in margine riguardavano infatti solo la Scrittura e i Padri della Chiesa, quasi a sottolineare che queste erano le uniche autorità valide in materia di fede. Il Gentili conosceva inoltre l'opera di Lambert Daneau, la cui edizione originale era del 1576: lo prova un foglio in cui è tracciato un sommario della stessa (cfr. f. 95 v). Da un confronto non risulta però che vi siano derivazioni significative.

ticonformismo elisabettiano, soprattutto con Toby Matthew e Lawrence Humphrey. Tuttavia l'antidogmatismo del Gentili, il suo rifiuto di ogni tendenza teocratica che si accompagnava al favore per un moderato controllo dello Stato sulla Chiesa predeterminavano una incompatibilità di fondo tra la sua posizione e l'intollerante e totalizzante religiosità dei puritani. Inoltre la severa concentrazione di questi su un ideale etico di santità, la cosiddetta *godliness*, che doveva informare tutta la sfera della vita umana corrispondeva a una mentalità estranea a quella del Gentili, la cui impronta umanistica emerge piuttosto nettamente dalla sua opera sull'Anticristo. Questa mentalità è rilevabile in modo più preciso in un'opera politico-giuridica composta nello stesso torno di tempo, il *De legationibus*, caratterizzata da un senso acuto dell'autonomia della realtà politica nonché da una visione dell'uomo che rifletteva gli ideali rinascimentali<sup>64</sup>. Senza dubbio assai più congeniale doveva riuscirgli sotto questo profilo l'atteggiamento mentale sotteso al regime anglicano. La *via media* elisabettiana, nonostante potesse scontrarsi con alcune particolari sue concezioni, tuttavia per le sue caratteristiche di moderazione aliena da ogni fanatismo era in armonia con l'essenza della mentalità gentiliana e non è fuori luogo ipotizzare, in assenza di ogni altra prova diretta, che la decisione di rifugiarsi in Inghilterra nel 1580 fosse dovuta all'apprezzamento di queste caratteristiche della Riforma inglese. È assai rivelatore a questo

<sup>64</sup> Significativo in modo diretto di questo ideale di umanità era il libro III del *De legationibus*, dedicato all'esame dei requisiti necessari all'adempimento efficace dell'ufficio di ambasciatore. Questi requisiti erano identificati in uno *status* sociale aristocratico, nel possesso di una cultura umanistica (soprattutto storia, filosofia politica e morale, retorica), in qualità morali quali il coraggio, la temperanza, la fedeltà e la prudenza. Tutte queste qualità concorrevano a definire un tipo di ambasciatore perfetto che ricalcava l'ideale del gentiluomo rinascimentale sul modello tracciato dal Castiglione ne *Il Cortegiano*, che del resto era richiamato come fonte essenziale in materia assieme ad autori come il Della Casa e il Guazzo. La trattazione si chiudeva indicando in Sir Philip Sidney l'incarnazione di questo modello ideale di uomo e di ambasciatore. Questo riferimento non era solo un omaggio formale verso il patrono, ma rifletteva la reputazione di cui realmente il Sidney godeva presso i suoi contemporanei. Egli infatti, nobile, uomo d'armi, poeta e diplomatico, rifletteva visibilmente questo ideale umano allora di moda presso la corte di Elisabetta e la sua morte sul campo di battaglia a Zutphen in Olanda nel 1586 nel 1586 doveva rappresentare davvero la sua apoteosi di cortigiano rinascimentale (cfr. John Buxton, *Sir Philip Sidney and the English Renaissance*, London, MacMillan, 1954, capp. II-III).

proposito un suo giudizio sulla stessa che, pur essendo stato formulato in un momento successivo della sua esperienza inglese, corrispondeva a un suo atteggiamento mentale permanente: il Gentili la giudicava in modo positivo proprio per il suo gradualismo, esaltato a principio di saggezza politica e di giustizia<sup>65</sup>.

\* \* \*

Su queste basi religiose e culturali, in generale, si spiega il collegamento che il Gentili sin dal suo primo arrivo in Inghilterra stabilì con il circolo politico che aveva nel conte di Leicester, nel Walsingham e nel Sidney le sue figure dominanti. La linea politica di questo gruppo era di promuovere all'interno una riforma moderata del governo e della disciplina della Chiesa e, all'esterno, un approccio più ideologico ai problemi della politica estera, il che implicava una politica di intervento contro la Spagna sia sul continente che nella sfera dei domini coloniali. Un programma, dunque, che si collocava moderatamente a sinistra rispetto al centro rappresentato dalla politica ufficiale e che di fatto recepiva alcune istanze fondamentali della fazione puritana. La convergenza coi puritani tuttavia si basava su motivazioni essenzialmente politiche, sulla convinzione cioè che il loro zelo protestante era la migliore garanzia dell'ordine politico e sociale scaturito dalla riforma di Enrico VIII. In ogni caso l'aspirazione sinceramente religiosa a realizzare una forma di protestantesimo più avanzato, riscontrabile nel Sidney per esempio, non è da confondere con il puritanesimo vero e proprio<sup>66</sup>. Per queste ragioni l'associazione del Gentili al partito progressivo di corte, che doveva condizionare la sua attività intellettuale nel primo decennio di soggiorno inglese, si può dire fondata su una

<sup>65</sup> Cfr. *De iure belli*, lib. III, cap. XI. Qui, intendendo contestare la opportunità di operare repentini mutamenti di religione nei territori conquistati, il Gentili adduceva l'esempio inglese, in cui la religione era stata mutata gradualmente e parzialmente: «*quae in oculos incurrunnt populi, manent omnia etiamnum integra, quae erant. Non est haec repentina mutatio a natura. Quae paulatim sit, ea a natura est, nec alterat*».

<sup>66</sup> Sulla distinzione tra protestantesimo avanzato e puritanesimo, cfr. Rowse, *The England of Elizabeth*, cit., cap. XI, pp. 464 ss., e Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, cit., pp. 22-28.

sostanziale coesione ideologica oltre che su evidenti ragioni di convenienza personale.

A introdurre il Gentili nel circolo del conte di Leicester fu Giovanni Battista Castiglione, maestro d'italiano della regina e gentiluomo della Camera Privata, uno dei membri più influenti del gruppo italiano di Londra<sup>67</sup>. In suo favore agì pure Toby Matthew, allora vice-cancelliere dell'Università di Oxford e che in seguito doveva diventare uno dei personaggi più importanti della gerarchia anglicana, rimanendo uno degli appoggi più sicuri e costanti su cui l'italiano poté contare in Inghilterra<sup>68</sup>. Grazie ai buoni uffici del Castiglione e del Matthew dunque il Gentili ottenne dal conte di Leicester, che sino dal 1564 era cancelliere dell'Università di Oxford, una lettera commendatoria alle autorità accademiche, che lo descriveva come un dotto straniero, esule per causa di fede e desideroso di essere ammesso come lettore di diritto civile<sup>69</sup>. In due brevi lettere di ringrazia-

<sup>67</sup> Dei buoni uffici del Castiglione ci informa il Gentili nella prefazione del *De iuris interpretibus*, dove, rivolgendosi al conte di Leicester, esprimeva la speranza che l'opera fosse all'altezza dei discorsi che «vel clariss. Iq. Bap. Castellioneus, vel doctiss. ille et disertiss. Thob. Matthaëus, alique nobiles viri et magnæ pariter aestimationis de me tecum habuere». Il Castiglione, originario del Piemonte, era giunto in Inghilterra, probabilmente come esule religioso, durante il regno di Enrico VIII. Egli fu al servizio militare di questo sovrano e fece parte più tardi della Camera privata di Elisabetta, diventando suo maestro di italiano.

<sup>68</sup> Nella prefazione delle dissertazioni *De actoribus ... et de Abusu mendacii* (1599), rivolgendosi al Matthew come a colui che sedeva «in speculis atque gubernaculo ecclesiae et reipublicae», il Gentili ricordava: «Fuisti tu primus, qui in aulam magni principis, et in principe ista academia me gravitate iudicii tui olim ornasti, splendissimæ amicitiae tuæ favore confirmasti». Ancora nel capitolo introduttivo della dissertazione *Ad primum Macbaeorum* scriveva: «Tua humanitas singularis, tua per omne genus officiorum liberalitas, tua amicitia nobilissima fovit peregrinum me et in Anglia novum; protexit infirmum; erexit et animavit afflictum exulem...».

<sup>69</sup> Il testo della lettera del conte di Leicester in data 24 novembre 1580 è riportato in *The Register of the University of Oxford*, a cura di Charles W. Boase, Andrew Clark, vol. II, Oxford, Clarendon Press, 1887, pp. 149-150. La parte più significativa della lettera recitava così: «This gentleman the bearer heare of Albertus Gentilis an Italian borne is, as I ham informed, by profession a Doctor of the Civile Lawes, and beinge forced as I ham all so informed to leve his cuntry for religion is desierose to be incorporate in your Universitye and bestow sum time in readinge and other exercises of his profession theare. Because he is a stranger and learned and an exile for religion I have thought good to commend him and these his honest requestes unto you ... It shall be well dunne and I will thanke you for it».

mento al segretario del conte di Leicester, Arthur Atey, il Gentili così riferiva i risultati dell'imperativa raccomandazione del suo patrono: «Cooptatus sum in collegium; publice ius civile profiteor. Si quid valebo experiar brevi; et inde mihi consilium sumam, an adhuc favorem et studium rogem a Comite, quare et cum tanto honore conditionem aliquam possim obtinere hic, qua vivam»<sup>70</sup>. Sua ambizione dichiarata era di conquistare come professore di diritto civile una posizione stabile e onorevole nell'ambito dell'Università di Oxford<sup>71</sup>.

Gli studi di diritto romano a Oxford e a Cambridge erano in una fase di piena reviviscenza come risultato dell'azione di promozione svolta dal governo centrale che abbisognava soprattutto per i posti amministrativi e diplomatici di personale esperto in diritto romano. D'altra parte i romanisti stranieri, istruiti in Università aventi una tradizione assai più solida di quella inglese

<sup>70</sup> Per il testo delle due lettere del Gentili ad Arthur Atey, una del 18 dicembre 1580 e l'altra del 27 gennaio 1581, cfr. *Calendar of State Papers, Domestic, 1547-1580*, p. 691; 1581-1590, p. 3. Il Gentili di fatto fu incorporato nell'ordine dei dottori dell'Università il 6 marzo 1581 e cominciò a insegnare presso il *St. John College* (cfr. Anthony Wood, *Athenae Oxonienses*, London, printed for F.C. and J. Rivington, 1721, p. 367). La gratitudine del Gentili al conte di Leicester era espressa pure nella dedicatoria del *De iuris interpretibus*, che sarà la sua prima pubblicazione: «Tu me sesquianno abhinc hominem peregrinum, et incognitum penitus sic suscepisti, ut et commendatione tua hic in celeberrima Oxoniensi Academia cooptatus sim in splendidissimum Doctorum ordinem, et profiteor etiam Iura Civilia». Il Gentili quindi così rappresentava l'ambiente oxfordiano: «Qui Oxoniam norint, et ii norint, necesse est, ut mecum agatur, qui Oxoniae vivo, in ea scilicet civitate, quae situs amoenitate felicissima, magnificentissimis studiosorum Collegiis, proculdubio augustissima in toto orbe, scholasticorum numero admirabilis, et omnes antiquorum vestrorum munificentia aluntur lautissime, doctorum copia virorum omnis generis clarissima censi debet. Oxonia me, meaque omnia ita est cunctis officiorum generibus complexa, tenetque, ut in crudeli hoc meo exilio, si est exilium potius quam beatitudo, persecutionem pati propter iustitiam Christi, nihil non amantissime praestet, quod possit ullum mihi solatium afferre».

<sup>71</sup> Che il Gentili avesse delle mire precise di avanzamento è confermato da un passo della dedicatoria a Sir Thomas Heneage del lib. I dell'opera *Lectionum et Epistolarum quae ad ius civile pertinent Libri quattuor*, Londini, excudebat Johannes Wolfius, 1583-1584, in cui si riprometteva di scrivere opere maggiori «si maiora nobis faciet Deus oia (et faciet per Illustrissimum Leicestrensem, per te, per Anglos, spero) ...». Nella dedicatoria del II libro della stessa opera egli faceva delle significative allusioni alle condizioni che gli erano state fatte da Ludovico di Wittenberg e da Ludovico Elettore Palatino perché egli si fermasse in Germania a insegnare diritto civile.

in questa disciplina, erano i benvenuti in Inghilterra<sup>72</sup>. In questo ambiente ricco di opportunità e in una situazione generale della società inglese pulsante di vitalità, il Gentili si impegnò alacremente alla ricerca della sua affermazione. Egli si trovò presto al centro di una fitta corrispondenza con giuristi, teologi, uomini di cultura, che lo interrogavano sugli aspetti giuridici di questioni attinenti alla diplomazia, alla colonizzazione di nuove terre, o gli ponevano quesiti di diritto matrimoniale e successorio, settori che versavano in stato di incertezza normativa a causa della disgrazia in cui era caduto il diritto canonico in seguito alla Riforma. Buona parte di questa corrispondenza il Gentili provvide a pubblicare nei quattro libri che egli fece apparire in rapida successione tra il 1583 e il 1584 sotto il titolo di *Lectio-num et Epistolarum quae ad ius civile pertinent*. In quest'opera tra l'altro egli conduceva una polemica puntigliosa contro le «grammaticationes, graecationes, criticismes» della giurisprudenza umanistica. A questo proposito il Gentili si era già imposto all'attenzione con un'opera espressamente dedicata al tema che dominava il dibattito in atto nella giurisprudenza europea, quello cioè che riguardava il corretto metodo di insegnare e interpretare il diritto romano. Si trattava dei *De iuris interpretibus dialogi sex*, pubblicati a Londra nel 1582, nei quali prendeva violentemente posizione contro la scuola dell'umanesimo giuridico confutandone sistematicamente ogni singola premessa. Contro coloro che sostenevano che le tecniche umanistiche di esegesi erano strumento essenziale nello studio e nella interpretazione del diritto, il Gentili dichiarava quelle tecniche e le discipline connesse del tutto estranee alla funzione dell'interprete e alla logica assolutamente autonoma del diritto, riproponendo la validità dei metodi tradizionali della scuola italiana<sup>73</sup>.

<sup>72</sup> Sulla crisi attraversata dagli studi romanistici nel periodo immediatamente successivo la Riforma per effetto della sospensione dell'insegnamento del diritto canonico, cui essi erano strettamente legati, e sulla politica governativa di favore che ne provocò un graduale forte rilancio nell'ultimo quarto del secolo, cfr. William Holdsworth, *A History of English Law*, London, Methuen, 1966, IV vol., pp. 232-238. Della situazione del diritto civile in Inghilterra, si dirà diffusamente più sotto, nel cap. III.

<sup>73</sup> Per un'analisi tecnica approfondita del contenuto dell'opera, cfr. Astuti, *Mos italicus et mos gallicus nei dialoghi «De iuris interpretibus» di Alberico Gentili*,

Considerato che proprio sulla base dei dialoghi *De iuris interpretibus* è nato e si è cristallizzato un giudizio storiografico che rappresenta la figura del Gentili romanista unicamente come il campione del *mos italicus*, conviene osservare già a questo punto che la maggior parte della sua opera di romanista, cioè tutta la produzione successiva alla sua nomina a professore regio di diritto civile, di fatto significò l'abbandono pressoché completo degli indirizzi programmatici enunciati tanto sonoramente nei dialoghi. Come si vedrà meglio in seguito, una volta inserito a pieno titolo nelle realtà istituzionali e politiche dell'Inghilterra, dove il diritto romano non aveva quasi posto come fonte di diritto positivo ma aveva larghe possibilità di espansione come *ratio scripta* soprattutto nella sfera di influenza del diritto canonico, il Gentili comprenderà l'utilità a questo fine dei metodi della critica umanistica e di fatto ne farà una applicazione costante nelle sue opere di civilista. Infatti, se esaminiamo i suoi commentari romanistici sotto il profilo del metodo, essi risultano informati ai canoni classici della giurisprudenza umanistica. Dell'antico atteggiamento resta evidente solo l'apprezzamento dell'importanza di una interpretazione evolutiva del diritto romano inteso come diritto vivo e operante, il che spiega l'importanza che egli continuerà ad annettere alle elaborazioni pratiche e scientifiche dei commentatori medioevali. D'altra parte la sua stessa concezione del primato della giurisprudenza, che egli elaborerà un decennio più tardi nello scontro coi teologi di Oxford, in quanto postulava la sua natura di scienza universalistica, significherà la piena rivalutazione di quel programma «enciclopedico» e dei relativi assunti metodologici che egli aveva sprezzantemente ripudiato nei dialoghi *De iuris interpretibus*. Significativamente ancora, nel commentario *De verborum significatione*, pubblicato postumo nel 1614, egli proclamerà l'eccellenza delle trattazioni

cit. All'Astuti si deve anche una accurata edizione critica dell'opera in questione, pubblicata lo stesso anno a Torino. Per una ricostruzione del dibattito tra giuristi culti e bartolisti attenta ai suoi referenti storici, politici e culturali, cfr. in generale: Domenico Maffei, *Gli inizi dell'umanesimo giuridico*, Milano, Giuffrè, 1956; Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit.; Id., *Diritto, logica, metodo nel secolo XVI*, cit.; Gilmore, *Humanists and Jurists: Six Studies in the Renaissance*, cit.; Franklin, *Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History*, cit.

che Budé, Alciato e Cuiacio avevano fatto sullo stesso argomento<sup>74</sup>. In altre opere l'Alciato, denunciato nei dialoghi come il fondatore della «nuova setta», sarà presentato come l'autorità principe della giurisprudenza, e il Cuiacio, inizialmente gratificato degli epiteti più feroci, sarà definito «optimus auctor»<sup>75</sup>. Tutto ciò fa supporre infine che il Gentili, passato alla storia come il più grande critico del *mos gallicus*, abbia in realtà, una volta assunto la cattedra, operato una vera rivoluzione nel metodo di insegnamento del diritto civile aprendo l'Università di Oxford e l'Inghilterra, fino allora per lo più attestate sulle posizioni tradizionali, alle influenze dell'umanesimo giuridico<sup>76</sup>. In conclusione, con queste considerazioni si intende affermare che i dialoghi *De iuris interpretibus* esprimono gli orientamenti metodologici e anche il movente principale solamente della prima fase della produzione giuridica del Gentili, di quella fase cioè in

<sup>74</sup> Scriveva il Gentili nella nota introduttiva del commentario: «Budaeus, Alciatus, Cuiacius, caeteri excelluerunt hic, ubi et lauream captarunt: et eam pattern, in qua Accursius et priores Glossographi parum videre per temporum infelicitatem poterunt, isti nobis perfecerunt fere omnem, sive Latina, sive Graeca: sive de nostra, sive de aliorum disciplina haurire habuerunt: et criticam ipsam tractarunt studiosissime, quae omnia ad partem hanc interpretationis verborum pertinere, certum est. Constat ars nostra non solum aequi, et iniqui disceptatione, sed tamquam ex parte altera, verborum quoque interpretatione perficitur ... Nec enim invidimus nos Grammaticis ... at vocabula artis nostrae explicamus nos, quod faciunt artifices alii omnes in arte sua, et necessario quidem: ne ad alium, qui imperitus sit artis, confugere pro his artifex et turpiter, et frustra debeat». Il passo è anche significativo dell'enfasi che l'autore continuava a porre sul principio della distinzione e della autonomia delle varie discipline, pur avendo accettato il carattere indispensabile dei loro apporti.

<sup>75</sup> Nelle lezioni sulla lingua di Virgilio che il Gentili darà al figlio Roberto per prepararlo agli studi giuridici, si trova il seguente consiglio: «Alciatum auctorem praecipuum volo olim esse in bibliotheca tua» (cfr. *Lectiones Virgilianae*, 1603, p. 14). Per il riferimento al Cuiacio, cfr. il *De linguarum mixtura*, 1604, p. 55.

<sup>76</sup> Lo conferma un passo del giurista inglese contemporaneo William Fulbecke, grande ammiratore del Gentili e divulgatore di molte sue tesi, come si noterà altrove: «Hee that frameth himselfe to the studie of the Civili Law, may very profitably imploy his paines in reading of the Code, Novellae, and Pandectes, which are necessary for the profession. Of the auncient writers I thinke these are most convenient to bee read, Bartolus, Baldus, Paulus de Castro, Philippus Decius, Alciatus, Zasius. Of the latter writers, Budaeus, Duarenus, Cuiacius, Hotomannus, Donellus, and among these, him whom I lately named Albericus Gentilis, who by his great industrie hath quickned the dead bodie the Civil Law written by the auncient Civilians» (cfr. William Fulbecke, *A Direction or Preparative to the Study of the Lawe*, London, Printed by Thomas Wight, 1600, cap. III, p. 26).

cui era ancora dominante l'influenza della formazione ricevuta a Perugia e in cui l'esule italiano non era ancora pienamente e ufficialmente integrato nella società inglese.

Ad una maggiore ricettività verso le lezioni della giurisprudenza umanistica il Gentili fu certamente indotto anche da un effettivo ampliamento della sua base culturale che gli venne dal contatto coi circoli umanistici inglesi, come egli stesso ebbe poi a ricordare, nonché da alcune circostanze che lo portarono ad affrontare dei problemi, riferentisi soprattutto a questioni di diritto internazionale, la cui soluzione richiedeva un approccio diverso da quello strettamente romanistico<sup>77</sup>.

Il primo caso che doveva condurre il Gentili sulla via di un ampliamento della sua sfera di studio e di attività occorse nell'anno 1584, quando egli, a testimonianza dell'autorità che aveva acquisito nella giurisprudenza, fu consultato dal governo assieme a Jean Hotman intorno alla condotta da seguire nei confronti dell'ambasciatore spagnolo Bernardino Mendoza, accusato di cospirazione contro la vita della regina. I due giuristi furono concordi nel proporre l'espulsione dell'ambasciatore contestando sulla base del principio dell'immunità diplomatica la legittimità di ogni più severo provvedimento che il *Privy Council* era dapprima incline ad adottare. Quando in quell'anno stesso il conte di Leicester e Sir Philip Sidney visitarono l'Università di Oxford in occasione dei *comitia* dottorali, il Gentili scelse a oggetto di una sua orazione il tema dell'ambasciatore, giudicato più idoneo all'eccezionale circostanza delle solite questioni di diritto romano sia per la sua attualità politica sia perché consentiva una trattazione di più ampia portata culturale, suscettibile

<sup>77</sup> Della sua conversione agli studi umanistici come di un fatto dovuto all'impatto con l'ambiente inglese sono testimonianza queste parole di gratitudine rivolte al vescovo Matthew: «Tua humanitas singularis, tua per omne genus officiorum liberalitas, tua amicitia nobilissima fovit peregrinum me et in Anglia novum ... fecit in ea studia litterarum incumbere, quas ferme abieceram, et deploraram» (cfr. *Ad primum Macbaeorum Disputatio*, 1600, p. 5). Dello stesso fatto sono conferma alcuni versi che il fratello Scipione premetterà al testo della prima edizione dei libri *De legationibus*: «Ut quondam rudis, atque indocta falce dolatus / Silenus mutis stabat hians colonis: / quum vero arcanam reseraret faginus aluum, / mira oculis hominum signa videnda dabat. / Sic tu, cuius opes, ac daedala mentis imago / sub duro legum cortice clausa fuit: / Miranda animis hominum nunc pandis aperto / ingenii formas, divitiasque sinu».

perciò di meglio interessare e impressionare gli illustri ospiti. Vi era inoltre un preciso interesse all'argomento da parte del Sidney, spesso impiegato in missioni diplomatiche e che perciò aveva già antecedentemente sollecitato il Gentili a studiare la materia. Ulteriormente arricchita ed elaborata, la dissertazione che egli fece in quell'occasione si trasformò in un trattato, il *De legationibus libri tres*, apparso a Londra nel 1585 e dedicato al Sidney che vi era esaltato come il modello del perfetto gentiluomo e ambasciatore. Costruito sulla base di un largo impiego della storia e della precettistica politica, il trattato rappresentava un notevole salto culturale e metodologico rispetto agli scritti giuridici di quella prima fase e di fatto costituì la prima importante manifestazione del modo in cui in seguito il Gentili concepirà e attuerà la propria funzione di giurista nell'ambiente inglese<sup>78</sup>.

\* \* \*

Grazie all'intensità e all'accortezza del suo impegno il Gentili riusciva dunque a imporsi all'attenzione del circolo politico-culturale Leicester-Sidney, il più famoso e il più influente della società elisabettiana del tempo<sup>79</sup>. Tra i personaggi della nobiltà e della cultura inglese coi quali il Gentili in quei primi anni stabilì dei rapporti di amicizia, vi erano il conte di Pem-

<sup>78</sup> Le diverse caratteristiche di quest'opera erano così rappresentate dal Gentili stesso nella dedicatoria al Sidney: «Volebam aliquid non ex meis studiis agrestioribus, sed, quod nobiliorem et magis ingenuam saperet eruditionem, obtulisse. Quod quam difficile fuerit, et paene impossibile, ut ego consequerer, vel tu bonus mihi testis apud te eris, qui hominem, scio nullis deditum aliis litteris cognovisti, quam his, quibus Bartoli, ac Baldi conspersi sunt, et alios ipsi studiosos suos conspergunt, penitusque, ac penitus imbuere solent». Sul metodo, e su alcuni punti basilari di sostanza del trattato in questione, si veda principalmente il cap. IV del presente studio.

<sup>79</sup> Così il Gentili descriveva il suo progressivo accostamento al circolo del Sidney: «Ego cum Angliam appulissem primo, et nihil sane pro ea, quae me tenet condicio, cogitarem minus, quam nobilibus viris operam dare, aut in ipsorum oculis apparere: insignis fecit, frequens, et constans virtutum tuarum praedicatio, ut ipse quoque caput attollere, et ad eam, quam forte aequo etiam plus refugii, lucem ultro decurrere, adeoque ad te properare voluerim. Et tu vero cum litteris, tum saepissime coram ita mecum egisti, ut nunc rem nullam auribus unquam meis accidisse opportuniorem ipso hoc putem, quo factum est, ut in tuam notitiam, et familiaritatem desiderarim, proque tua humanitate, potuerim pervenire» (cfr. *De legationibus*, ep. dedicatoria).

broke, cognato del Sidney, il poeta Edward Dyer, membro di prestigio del circolo Sidney, Sir Thomas Heneage, nobile in grande favore presso la regina e che nel 1589 doveva diventare membro del *Privy Council*, e il famoso mecenate Sir Thomas Bodley<sup>80</sup>. Egli si sentiva così felicemente integrato nell'ambiente inglese da esclamare nella prefazione del *De legationibus*: «Anglum me pro charitate facio, qua indes Angliae magis atque magis devincior». Proprio in virtù di questo sentimento il Gentili si permetteva, in un lungo inciso della stessa prefazione, una vibrata presa di posizione in favore della linea politica del conte di Leicester, la cui validità veniva comprovata in base al buono stato del regno caratterizzato da pace interna e da sane convinzioni religiose<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Il conte di Pembroke era menzionato nella prefazione del *De legationibus* in termini che rivelano dimestichezza con la sua persona. Al Dyer era dedicato il II libro delle *Epistolae et Lectiones*, mentre il I libro della stessa opera era dedicato a Sir Heneage in quanto – ricordava il Gentili – «primus etiam fuisti ex omni humanissima nobilitate Anglicana, qui mihi obtuleris, praestiterisque studium, favorem, et benevolentiam tuam». Al Bodley quale «segno dell'animo mio obbligatissimo» il Gentili aveva donato per il capodanno del 1581 un lavoro manoscritto dal titolo «Primi venticinque Salmi di David in varie rime», opuscolo di un suo parente non nominato. Opuscolo e lettera accompagnatoria del Gentili sono conservati nella Bodleian Library, cfr. Ms. Bodl. 13. Nella lettera, scritta in italiano, il Gentili spiegava: «Se io avessi punto gusto nelle cose di Poesia, potrei dire a V. S. la qualità del dono», tuttavia pensava che non fosse gran cosa poiché «il traduttore fu un mio parente di pochissima anzi nessuna letteratura»; sperava comunque che il Bodley lo avrebbe considerato «come frutto oltremarino et oltremontano, e però gratissimo a V. S. per l'affettione, che porta al suo giardino d'Italia». Questo cenno del Gentili alla simpatia del Bodley per l'Italia è una testimonianza di come, oltre alla solidarietà religiosa e all'appoggio del Castiglione, in favore dell'esule italiano abbia agito immediatamente la simpatia dei ceti elevati della società elisabettiana per la cultura e la lingua italiana, che era la lingua del perfetto cortigiano. Sui vari aspetti dell'influenza italiana sulla cultura e sulla vita di corte inglesi, cfr. Lewis D. Einstein, *The Italian Renaissance in England*, New York, Columbia University Press, 1902.

<sup>81</sup> I rilievi del Gentili volevano certamente essere una risposta diretta agli attacchi contro il conte di Leicester contenuti in una serie di libelli di ispirazione filocattolica tra cui il più clamoroso era il *Leycesters Commonwealth*. Proprio nel giugno 1585, due mesi prima che il Gentili scrivesse la dedicatoria del *De legationibus*, il *Privy Council* si era riunito per discutere della faccenda ed aveva preso dei provvedimenti per porre termine alla stampa e alla circolazione di questa letteratura (cfr. Rosenberg, *Leicester, Patron of Letters*, cit., pp. 289-291).

Gli impegni di insegnamento a Oxford, la sua rapida naturalizzazione nella società inglese dovevano avere reso assai esili i suoi rapporti con la piccola comunità della Chiesa italiana riformata di Londra, cui il Gentili appena arrivato in Inghilterra si era ascritto<sup>82</sup>. In seguito, forse in conseguenza del suo matrimonio con la francese Hester de Peigny nel 1589, egli entrerà a far parte della Chiesa Londino-gallica, presso la quale fece battezzare i suoi primi tre figli<sup>83</sup>. Infine, sia in ragione della sua consolidata assimilazione alla società inglese, sia in ragione della crescente ostilità della monarchia e della gerarchia anglicana verso le comunità ecclesiastiche degli esuli stranieri, il Gentili in una data collocabile tra il 1598 e il 1601 diventerà membro della parrocchia anglicana di S. Elena di Bishopsgate<sup>84</sup>.

Così come nella prefazione del *De legationibus* il Gentili esprimeva soddisfazione per l'insperato favore di cui godeva presso la nobiltà, in un opuscolo minore pubblicato lo stesso

<sup>82</sup> La Chiesa italiana degli esuli in Londra, formatasi nell'inverno 1550-1551 per iniziativa di Michelangelo Florio, ricostituita nel 1565 da Girolamo Ferlito dopo la interruzione più che decennale provocata dal regno di Maria la Cattolica, era una piccola comunità cosmopolita che ebbe sempre vita stentata rispetto alle più vitali ed affollate Chiese degli stranieri francese e fiamminga. La esiguità del suo nucleo italiano, che oscillò da poche decine a un centinaio di individui nel '500, la sua disunione interna, favorita dall'immissione di elementi riottosi transfughi dalle altre comunità più rigidamente organizzate, impedì alla Chiesa italiana di prosperare e di distinguersi per intensità di vocazione religiosa. Per una accurata ricostruzione delle vicende della Chiesa italiana di Londra, che si estinse nell'ottobre 1598, cfr. Firpo, *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, in *Ginevra e l'Italia*, cit., pp. 307-412. Nei verbali del Concistoro vi è un'unica menzione puramente incidentale di Alberico Gentili, dalla quale si desume che il 21 settembre 1580 egli si trovava nella sede della comunità italiana. Il padre Matteo invece risulta avere goduto di influenza e reputazione, poiché egli, in occasione di due cause disciplinari, discusse nel 1581 e 1582, fu ammesso al dibattito in qualità di membro autorevole della comunità (cfr. Firpo, *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, cit., pp. 391-401).

<sup>83</sup> Su di un foglio manoscritto il Gentili annotò alcuni dati relativi alla nascita e al battesimo dei suoi figli: cfr. Ms. 612 D'Orville, f. 195v. Il primogenito Roberto, nato l'11 settembre 1590, fu battezzato nell'*Ecclesia Gallica*, padrini Robert Essex rappresentato da Sir Thomas Shirley, Henry Killigrew e la moglie di questi Jaele de Peigni, cognata di Alberico. Anna, nata nel marzo 1595, fu battezzata nella stessa Chiesa, padrini il fratello Scipione e Anna Pallavicino; morì all'età di due anni. Nella stessa Chiesa fu infine battezzata la figlia Anna, nata nel settembre 1598.

<sup>84</sup> Nella chiesa anglicana di S. Elena risultano battezzati la figlia Ester, nata nel febbraio 1601, e il figlio Matteo, nato nel novembre 1602. Nel recinto della stessa chiesa nel 1608 sarà sepolto Alberico accanto al padre, che era morto nel 1602.

anno egli sottolineava enfaticamente l'amicizia e la stima che l'ambiente universitario di Oxford gli tributava: «Fateor, et libenter fateor, praedicoque, nullum Oxoniae doctum hominem, probum piunque esse, quem nominare amicissimum mihi non possim... Cur ergo summi, medii, infimi, omnes, nescio quam, meam doctrinam, meos mores, meam probitatem tantopere celebrare solent?». L'opuscolo, dal titolo *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio*, era dedicato a Griffin Lloyd, professore regio di diritto civile dal 1577. In quel tempo, a causa delle incerte condizioni di salute del Lloyd, stava maturando la questione della sua successione e il Gentili chiaramente vi puntava con tutte le sue forze, come risulta anche da un passo della dedicatoria in cui auspicava di poterne continuare la scuola: «Utinam vero sic possem per ingenii vires longe, lateque testimonium istud diffundere, ac in aetates futuras producere, ut magis laetarer, et in opera egregie, optimeque posita acquiescerem»<sup>85</sup>.

Questa era la situazione, apparentemente molto solida e promettente, quando improvvisamente un anno dopo, nella primavera del 1586, il Gentili lasciava l'Inghilterra con l'intenzione di non farvi più ritorno. Per volere di Walsingham, egli venne poi posto al seguito di Orazio Pallavicino nella sua ambasceria straordinaria in Germania del 1586 in qualità di segretario per il latino<sup>86</sup>. Nell'ottobre 1586, nel corso della missione, egli fece

<sup>85</sup> Benché il Lloyd morisse nel novembre 1586, egli doveva essere da parecchio tempo impedito dallo svolgere le proprie funzioni accademiche, poiché il Gentili in una lettera del 1587 gli esprimeva riconoscenza per essere stato chiamato a sostituirlo: «me praestantissimo D. Flloydo obstrictum sentio, quod impeditus ipse, quominus suum hoc peragere munus posset, illud mihi et obtulerit, et demandarit» (cfr. Ms. 612 D'Orville, f. 200r). Questo particolare dimostra che l'aspirazione del Gentili a tramandare l'insegnamento del Lloyd aveva un significato immediato in relazione ad una questione virtualmente aperta sin dagli inizi del 1585, cioè quella della successione nella cattedra regia di diritto civile.

<sup>86</sup> Orazio Pallavicino, magnate della finanza e del commercio di origine genovese, era il più potente e facoltoso italiano naturalizzato in Inghilterra. Egli occupò negli anni 1580-1592 la posizione di agente finanziario del governo inglese negli affari europei. Nel 1586 fu incaricato di una missione di diplomazia economica presso i principi luterani tedeschi al fine di sollecitare il loro concorso finanziario a favore della lotta militare degli ugonotti. Su Pallavicino, cfr. lo studio di Lawrence Stone, *An Elizabethan. Sir Horatio Pallavicino*, Oxford, Clarendon Press, 1956. Al Pallavicino, il Gentili aveva reso omaggio dedicandogli nel 1584 il III libro delle *Epistolae et Lectiones Quae Ad Ius Civile Pertinent*. Nel 1595 Anna Pallavicino terrà a battesimo

pubblicare a Wittenberg due commentari di diritto civile, il *De diversis temporum appellationibus* e il *De nascendi tempore*, di cui il primo era dedicato ai duchi di Brunswick, ai quali il Gentili si rivolgeva in termini equivalenti a una richiesta di appoggio per ottenere una sistemazione come civilista in qualche Università tedesca<sup>87</sup>. Delle ragioni di questo suo improvviso abbandono dell'Inghilterra nessuna traccia è dato trovare nelle sue opere. Qualche elemento di chiarificazione tuttavia ci proviene da una lettera inedita compresa nella corrispondenza che il Gentili avrà con il teologo John Rainolds negli anni 1593-94. In essa si allude alla opposizione che il Rainolds e altri avevano fatto al progetto di una sua nomina a professore regio di diritto civile. Il Gentili ricordava che questa opposizione si era basata sull'accusa di «Italica levitas» per avere usato espressioni vanagloriose e adulatorie nella citata dedicatoria della *Legalium comitorum Oxoniensium Actio*. Inoltre ricordava che questi suoi oppositori avevano anche fatto valere l'argomento della inopportunità che la cattedra fosse assegnata a uno straniero<sup>88</sup>. Queste rivelazioni indicano che, postosi negli anni 1585 e 1586 il problema della successione al Lloyd, si manifestò contro la candidatura del Gentili una opposizione sufficientemente forte da fargli ritenere perduta ogni speranza di successo. Alla

la figlia di Alberico, Anna. La sua partecipazione alla missione del Pallavicino è ricordata dal Gentili nella lettera dedicatoria dell'opera *Disputationum decas prima*, Johannes Wolfius, 1587: «Absentem nec sine honore esse voluisti, qui viro illustri Horatio Pallavicino comitem me in legatione, qua ille pro augustissima Regina apud Saxoniae electorem functus est, adiungi curaveris».

<sup>87</sup> Il Gentili si rivolgeva ai duchi di Brunswick memore delle offerte che gli erano state fatte nel 1580 durante il suo viaggio verso l'Inghilterra. Che egli non intendesse ritornare più in Inghilterra risulta chiaramente anche dalla dedicatoria delle *Disputationum decas prima* ove diceva: «Discedentem deinde me, et vale tibi dicentem, Angliaeque, non tu fere etiam votis reducem exoptasti, et tuorum erga me sensuum, voluntatisque interpretem reditum auguratus es?».

<sup>88</sup> Il passo della lettera di Gentili al Rainolds in data 8 febbraio 1594 suonava così: «Ego abs te quaero, an ignores, haec mihi verba obiecta olim loco crimini gravissimi, ne fierem regius apud vos professor? An igitur homini te adiungis? ... Quid potui de me tenuius scribere? et Italica tamen, Italica levitate tantum peccavi isthic, ut indignissimus fuerim hoc loco, quem apud vos teneo, imo quem apud vos occupo, ut clarius vis semper. et tu de illis fuisti, qui humanissimae genti vestrae labem illam aspersam voluerunt inhumanitatis, dum, extero homini patere locum apud vos, indignum esse vociferabantur» (cfr. Ms. 352 Corpus Christi College, pp. 277-278).

profonda delusione che il Gentili deve avere provato, è senza dubbio da riportare la sua decisione di lasciare per sempre l'Inghilterra. La presenza tra gli oppositori del teologo puritano Rainolds, la natura degli argomenti invocati contro il Gentili fanno ritenere che il centro dell'opposizione fosse costituito dall'influente fazione puritana dell'Università di Oxford. La lotta contro le influenze intellettuali dell'Italia, fonte di corruzione morale e del machiavellismo politico, e per converso la satira e il biasimo verso l'*Italianate Englishman* erano infatti temi caratteristici della propaganda puritana<sup>89</sup>. L'azione degli oppositori di Gentili in un primo tempo ebbe successo, sia perché l'italiano lasciò il campo, sia perché alla morte del Lloyd nel novembre 1586 un decreto di nomina venne emesso a favore di Francis James dell'*All Souls College*. Pare tuttavia che questi non abbia accettato la nomina, probabilmente perché nel frattempo in favore della candidatura del Gentili si erano mossi il conte di Leicester, appoggiato dal segretario di Stato Walsingham, ed alcuni membri della gerarchia anglicana, tra cui l'autorevole vescovo di Salisbury John Pierce<sup>90</sup>. Il

<sup>89</sup> Sulla reazione nazionalistica e puritana contro le influenze italiane, cfr. Einstein, *The Italian Renaissance in England*, cit., Parte I, cap. IV, pp. 155-175. La lotta contro le influenze, italiane, di carattere marcatamente puritano, si inseriva in un più vasto movimento xenofobo alimentato a livello popolare anche da motivi di ordine economico: cfr. Hans Kohn, *The genesis and character of English nationalism*, «Journal of the History of Ideas», I, 1940, pp. 73 ss.

<sup>90</sup> Il ruolo del Walsingham nella vicenda è ricordato dal Gentili nella prefazione delle *Disputationum decas prima*, opera che prontamente egli gli dedicò subito dopo la nomina a professore regio di diritto civile: «Cum de regio professore prospiciendum Oxoniensibus esset, susceptum illustrissimo Leicestrensi de me consilium sic adprobasti, ut eum in ita alacrem deliberationis executorem effeceris: et deliberationem ipsam reginae serenissimae sic laudasti, ut tua tandem opera datum sit quod extremum in negotio conficiendo supererat». L'appoggio che egli parimenti ebbe da parte di John Pierce, spesso consultato dalla regina e investito di incarichi politico-amministrativi a corte, è rievocato nella dedicatoria del *Condicionum Liber I* (Londini 1587): «Scio quid pro absente egeris, et quanta tibi ex parte acceptam regiam hanc debeam professionem. Sit enim, ut est, illustrissimus Comes Leicestrensis, cui immo in solidum debeam: te tamen, et alios illos Episcopos reverendissimos, quibus et de mea mox voluntate contestabor, caeterosque viros nobilissimos, qui Corniti adprobatores, laudatoresque pulchrae deliberationis extitistis, creditores vel hoc nomine non agnoscere, nefas duxerim».

Gentili venne infatti richiamato in Inghilterra e con decreto reale dell'8 giugno 1587 nominato *regius professor* di diritto civile<sup>91</sup>.

Così aveva inizio la sua lunga e tormentata carriera di giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana.

<sup>91</sup> Lo storico dell'Università di Oxford Anthony Wood ci dà notizia dell'evento in questi termini: «Hanc lecturam Regina Alberico detulit... quo in munere versatus, Libros haud paucos conscripsit, quibus eruditionis egregiae laudem reportavit». Circa la precedente nomina del James, scriveva: «Franciscus quidam Jamesius ... Literas regias de Muneris illius successione obtinuit, verum illas executioni numquam tradidisse comperitur» (cfr. Anthony Wood, *Historia et Antiquitates Universitatis Oxoniensis*, Oxford, Sheldon, 1674, vol. II, p. 40). Tra i manoscritti gentiliani D'Orville si trova la bozza di un discorso all'Università in occasione della nomina. In esso il Gentili esprimeva particolare gratitudine al teologo Lawrence Humphrey, al Matthew, al vicecancelliere Thornton, ai giureconsulti Kenall e Lloyd. Un'allusione alle accuse dei suoi avversari è forse implicita in quei passi ove giustificava ed esaltava l'ambizione come virtù sommamente umana e stimolo a grandi cose: «Sed quid me et ambitiosum non dixerim, si probata summis quibusque viris est Simonidis sententia, hoc tantum hominem dicentis a reliquis distare animantibus, quod unus homo honoris est cupidus? Si prudentissimus rerum aestimator Cornelius Tacitus virtutes contemptu famae negligi contestatur? si maximum rectissimumque esse scripsit Plato, ut quum sis dignus re vera, ita velis videri, laudemque meritam veneris? ...» (cfr. Ms. 612 D'Orville, ff. 200r-202v). A calmare le eccessive preoccupazioni dei suoi avversari è probabilmente diretto quest'altro passo: «Eam, nec aliud, scientiae professionem expectabitis, cuius aut nullus fere, aut exiguus humilisque in tota Anglia est usus».

### Capitolo terzo

«Silete theologi in munere alieno»: autonomia e primato della giurisprudenza

La promozione di Gentili a professore regio di diritto civile segnò un radicale e definitivo mutamento di caratterizzazione nelle tematiche e nel metodo della sua opera giuridica. Dagli opuscoli tecnici di diritto romano per lo più ispirati alla polemica contro il *mos gallicus*, che caratterizzarono la prima parte della produzione gentiliana, si passò a una trattatistica che esprimeva l'impegno diretto dell'autore rispetto ai problemi più urgenti emergenti dal contesto politico-religioso inglese. Un rapido profilo della cornice istituzionale entro cui il giurista italiano esplicò il proprio impegno, è premessa indispensabile per comprendere il significato, formale e sostanziale, della sua opera giuridica e, più caratteristicamente, per capire il modo in cui egli intese e svolse la propria funzione di giureconsulto nell'ambiente inglese.

Sebbene la *common law* costituisse saldamente l'ossatura del sistema giuridico inglese, i profondi mutamenti politici e religiosi occorsi in Inghilterra nella prima metà del secolo avevano consentito al diritto romano di acquistare una rilevanza assai maggiore di quella tradizionale, che era limitata essenzialmente a quella di mero supplemento allo studio del diritto canonico<sup>92</sup>.

<sup>92</sup> Sulla sfera di influenza del diritto civile e dei civilisti nell'Inghilterra del '500, cfr. in generale Holdsworth, *A History of English Law*, cit., pp. 228-239. Circa il problema della natura e della portata dell'influenza del diritto romano nel sistema giuridico inglese, cfr. soprattutto ivi, pp. 252-293; Samuel E. Thorne, *English Law and the Renaissance*, in *La Storia del diritto nel quadro delle scienze storiche, Atti del I Congresso internazionale della Società italiana di Storia del diritto*, Firenze, Olschki, 1966, pp. 437-445; Eric W. Ives, *The Common Lawyers in Pre-Reformation England*,

Lo sviluppo del centralismo statale, il crescente dinamismo della politica estera rendevano necessario il servizio di funzionari capaci di trattare questioni amministrative e diplomatiche, per le quali era giudicata essenziale la conoscenza della *civil law*. In particolare, la *High Court of Admiralty*, competente in cause di diritto marittimo e commerciale internazionale, era monopolio esclusivo dei *civilians* e della *civil law*. L'influenza di principi e procedure di diritto romano si faceva sentire inoltre in modo sensibile nelle corti di giurisdizione equitativa quali la *Court of Chancery* e la *Court of Requests*, amministrate in pari proporzione da *civilians* e *common lawyers*, e nelle corti della cosiddetta prerogativa regia, tra cui soprattutto la *Star Chamber*. Inoltre la Riforma e in particolare il decreto del 1535 con cui Enrico VIII aboliva l'insegnamento del diritto canonico nelle Università aveva fatto sì che gli uffici prima ricoperti dai canonisti presso le corti ecclesiastiche fossero assunti dai *civilians*. Quanto al diritto amministrato in queste corti, il *Corpus Iuris Canonici*, esso non era stato né abolito né codificato di nuovo come previsto: secondo quanto stabilito da Enrico VIII nel suo *Act for the Submission of the Clergy* restavano in vigore tutti quei canoni che non fossero contrari agli statuti del regno e alla *common law*. Data la genericità di questa formula non era chiaro perciò quali parti del vecchio diritto canonico restassero in vigore e quali fossero da intendersi abrogate, fatta eccezione per quei capitoli che erano in evidente contrasto con il nuovo assetto religioso. Da qui una situazione di incertezza normativa che apriva vaste possibilità di confusione e di disaccordo in un ambito giurisdizionale così importante come quello coperto dalle corti ecclesiastiche, il cui potere tra l'altro era uscito rafforzato dai mutamenti della Riforma soprattutto a seguito della istituzione del tribunale supremo della *High Commission*<sup>93</sup>. Di fatto la giu-

«Transactions of the Royal Historical Society», XVIII, 1968, pp. 145-173; Peter Stein, *Continental Influences on English Legal Thought, 1600-1900*, in *La formazione storica del diritto moderno in Europa, Atti del III Congresso internazionale della Società italiana di Storia del diritto*, cit., pp. 1105-1111.

<sup>93</sup> Sulla situazione del diritto canonico in Inghilterra tra la Riforma e la Rivoluzione, cfr. in generale Frederic W. Maitland, *Roman Canon Law in the Church of England*, London, Methuen, 1898, capp. IV-VI.

risprudenza tradizionale della Chiesa si trovava assoggettata a progressivo sviluppo da parte dei *civilians*, giudici e avvocati, i quali godevano di un'ampia discrezionalità di interpretazione e quasi di creazione della legge.

Contro questa situazione si battevano i puritani, i quali reclamavano l'abolizione del diritto canonico e la sua sostituzione con una disciplina conforme alla più pura dottrina riformata, ossia al dettato originario della legge divina. Il diritto papista e il profano diritto romano erano giudicati infatti inammissibili nella vera chiesa di Dio. La competenza delle corti ecclesiastiche investiva settori della vita sociale assai importanti quali quelli sottesi dal diritto di famiglia e di successione, includendo inoltre questioni quali la blasfemia, l'eresia, l'usura, la stregoneria e la censura. Proprio su questo terreno il movimento puritano, accantonato il progetto di una radicale riforma del governo della Chiesa per effetto dell'azione repressiva attuata con successo dall'arcivescovo Whitgift, a partire dagli anni '90 del secolo concentrò il proprio impegno riformatore, dando priorità all'obiettivo di rimodellare l'etica sociale secondo i principi più idonei a realizzare la società di Dio<sup>94</sup>.

Date queste premesse e considerato che fu in questo stesso ambito tematico che il Gentili si trovò a esprimere il proprio impegno di giureconsulto, si comprende perché egli venisse presto a trovarsi coinvolto in un conflitto dottrinale permanente con la fazione puritana dell'Università di Oxford. Un conflitto che, affrontato sul piano delle questioni di principio attraverso l'approfondimento di quella cruciale concernente i rapporti tra giurisprudenza e teologia, portò il giurista italiano a elaborare e a enunciare la sua tesi fondamentale circa la supremazia ideologica del giureconsulto.

<sup>94</sup> Sulla storia del puritanesimo come movimento organizzato nel regno elisabettiano, cfr. il lavoro fondamentale di Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, cit. (in particolare sulla svolta degli anni '90, cfr. pp. 432-437). Quanto alla potente influenza formativa del messaggio puritano sull'*ethos* sociale inglese, per effetto dell'incontro che si doveva verificare tra esso e gli interessi e la mentalità della *gentry* e dei ceti mercantili, cfr. in generale Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, cit.

\* \* \*

La prima manifestazione clamorosa di questo conflitto si ebbe in occasione della controversia che agitò gli ambienti universitari di Oxford negli anni 1591-1594 circa la legittimità morale degli spettacoli teatrali che era invalso l'uso di allestire all'interno dei vari *Colleges* con il concorso di studenti e professori. Questa disputa veniva ad inserirsi come un capitolo nuovo nell'ambito della più generale controversia sul teatro che da oltre un decennio vedeva i puritani impegnati in una crociata di opposizione<sup>95</sup>. Dapprima infatti l'attacco puritano aveva investito soltanto gli spettacoli pubblici di cui si chiedeva la totale messa al bando in contrasto con l'atteggiamento ufficiale del governo elisabettiano improntato a spirito di vigile tolleranza, se non sempre di favore<sup>96</sup>. Quanto agli spettacoli accademici e aulici, i primi oppositori si erano mostrati disposti ad ammetterli come forma di onesta ricreazione<sup>97</sup>. Ma ben presto anche

<sup>95</sup> Per un'analisi generale dell'atteggiamento puritano sul teatro nel '500 e nel '600 fino alla Rivoluzione, cfr. Elbert Thompson, *The controversy between the Puritans and the stage*, in *Yale Studies in English*, vol. XX, New York 1903.

<sup>96</sup> Sulla legislazione elisabettiana in materia di teatro, cfr. *ivi*, pp. 119-125. Più in generale sul teatro nell'età elisabettiana, cfr. Percy Simpson, *Actors and Acting*, in *Shakespeare's England*, Oxford, Clarendon Press, 1950, vol. II, pp. 240-282.

<sup>97</sup> I pionieri della campagna contro il teatro furono John Northbrook con *A Treatise wherein Dicing, Dauncing, Vaine Players, or Enterluds, with other idle pastimes, ... commonly used on the Sabbath day, are reprovved by the Authoritie of the word of God and aumtient writers*, at London, George Byshop, 1579, e Stephen Gosson con le opera *The Schoole of Abuse, Counteining a pleasaunt invective against Poets, Pipers, Plaiers, Jesters and such like Caterpillers of a commonweale* (London, Thomas Woodcocke, 1582) e *Players confuted in five actions, proving that they are not to be suffred in a Christian commonweale* (London, for Thomas Gosson, 1582). La posizione espressa in questi opuscoli era relativamente moderata in quanto le critiche non investivano l'arte drammatica in sé, ma riguardavano gli inconvenienti morali e sociali degli spettacoli pubblici, responsabili di corrompere la moralità sessuale e di essere uno spreco di tempo e di denaro. Tali critiche erano dunque sostanzialmente incardinate in una nuova moralità austera e attivistica, che esaltava la dignità e il valore sociale del lavoro, come risulta dal seguente passo del Gosson: «The whole body of the commonwealth should consist of fellow laborers, all generally serving one head, and particularly following their trade, without repining. From the head to the foote... there should nothing be vaine, no body idle» (cfr. Gosson, *The Schoole of Abuse*, cit., p. 51). La distinzione che questi autori stabilivano tra «common plays» da bandire e «academic plays» leciti venne inquadrata in uno schema etico-filosofico da John Case in una sua opera del 1585 *sull'Etica* di Aristotele: «Ludi scenici sunt vel Communes et populares, qui ad scurrilitatem potius quam comitatem referuntur

nei circoli universitari di orientamento puritano era cresciuta l'avversione a questo genere di spettacoli e Oxford appunto, a causa della maggiore popolarità che vi avevano conseguito, divenne il centro principale della disputa in cui il Rainolds si fece portavoce della posizione estrema che negava ogni legittimità all'arte drammatica.

La controversia esplose nel 1591 quando il Rainolds, prendendo lo spunto da un invito ad assistere alla rappresentazione di una commedia di William Gager, membro e drammaturgo del *Christ Church College*, espresse pubblicamente la sua disapprovazione del pezzo in programma e più in generale espone le ragioni della sua radicale opposizione agli «stage-plays»<sup>98</sup>. Il suo argomento fondamentale, che mirava ad eliminare ogni distinzione tra spettacoli pubblici e spettacoli privati, era dato dalla proibizione biblica dell'uso promiscuo delle vesti. Poiché le parti di donna negli spettacoli universitari erano recitate da uomini, l'argomento valeva a rendere tali spettacoli di fatto contrari alla legge divina così come per la stessa ragione erano da considerare fuori legge quelli pubblici.

Gager, personalmente tirato in causa dal Rainolds che gli aveva rimproverato l'eccessiva indecenza delle sue opere, rispose per iscritto e in modo sistematico agli argomenti del teologo puritano. A proposito del divieto divino di indossare l'abito proprio dell'altro sesso, Gager dichiarava che esso non aveva valore assoluto dovendosi considerare legittimo il travestimento

vel Academi, quales sunt comoediae ac tragoediae recreationis honestae causa institutae, et haec sunt licitae» (cfr. John Case, *Speculum moralium quaestionum in universam Ethicem Aristotelis*, Oxoniae, Barnesius, 1585, lib. IV, cap. 8, pp. 183-184). Questa distinzione divenne la comune linea di difesa del partito filo-teatrale in seno all'Università, quando l'attacco si estese agli spettacoli accademici. La stessa messa a punto fatta dal Case era del resto espressamente riferita alle critiche che si stavano levando a Oxford contro il teatro universitario.

<sup>98</sup> La presa di posizione del Rainolds è contenuta in una lettera indirizzata a Thomas Thornton del *Christ Church College* l'11 febbraio 1591. Questa lettera così come tutta la corrispondenza che si sviluppò intorno alla controversia sul teatro prima tra il Rainolds e il Gager, poi tra il Rainolds e il Gentili, è conservata in volume presso la Biblioteca del Corpus Christi College con la segnatura Ms. 352. Per la prima lettera del Rainolds a Thornton, cfr. Ms. 352, pp. 11-14. Parte di questa corrispondenza si trova riprodotta in un opuscolo dal titolo *The Overthrow of Stage-plays*, pubblicato a Middleburg nel 1599.

compiuto per salvare la propria vita o per il bene pubblico. Inoltre il dettato della legge divina non era da interpretarsi in senso letterale, poiché non era pensabile che un fatto come il travestimento fosse qualificato «abominatio», un termine cioè che nella Scrittura era usato solo in riferimento ai più gravi delitti. Altro capo fondamentale su cui si imperniò la controversia fu quello relativo alla posizione del teatro nell'antica Roma. Il richiamo ad esempi o giudizi tratti dalla storia di Roma non era nuovo nelle argomentazioni pro e contro il teatro. L'aspetto nuovo consisteva nel fatto che il dibattito si concentrò specificamente sul problema della determinazione di quanto stabilito a questo proposito dal diritto romano. L'approccio romanistico al problema rappresentava il primo intervento indiretto del Gentili nella vicenda a sostegno del partito filo-teatrale<sup>99</sup>. Il richiamo all'autorità del diritto romano doveva servire a consacrare quella distinzione tra «common plays» e «academic plays» che era la comune linea di difesa dei sostenitori del teatro universitario. Gager sostenne infatti che l'editto del pretore romano contro gli attori, sia nell'interpretazione di Ulpiano che dei commentatori medioevali, colpiva con la nota d'infamia solo gli attori professionisti, che recitavano «quaestus causa». Il Rainolds al contrario, fondandosi sul giudizio di giuristi della nuova scuola francese quali il Godefroy e il Budé, interpretava l'editto del pretore nel senso di escludere ogni distinzione tra attori professionisti e dilettanti, tutti colpiti dallo stigma del discredito sociale. Oltre alla questione della legittimità di diritto divino e di diritto romano, venne dibattuto anche il punto sostanziale della dannosità morale degli spettacoli teatrali. All'argomento di Gager che il teatro rappresentava una giusta ricreazione oltre che uno strumento educativo per gli studenti, il Rainolds obiettava che la ricreazione doveva essere virtuosa e che per comune giudizio di educatori antichi e moderni le commedie e i poemi amorosi dovevano essere esclusi dal *curriculum* educativo dei giovani in quanto promuovevano un modello di vita disordinato ed epicu-

<sup>99</sup> Che il Gager nello sviluppo degli argomenti di diritto romano fosse ispirato dal Gentili risulta evidente sia dalla concordanza degli stessi con quelli usati in seguito dal Gentili sia dal fatto che il Rainolds stesso farà esplicito riferimento all'aiuto prestato dal giurista italiano all'amico Gager.

reo, testualmente «a paterne of a wanton, riotous, voluptuous, Epicures life». Un'ulteriore accusa riguardava le spese per gli allestimenti scenici che erano denaro gettato via e aggiungevano lo spreco, condannato da Cristo nel figliol prodigo, alla lussuria.

Il Gager, stanco della pubblicità che l'affare stava assumendo e forse anche avvertendo la difficoltà di sostenere il confronto dottrinale con un avversario dottissimo e deciso ad andare fino in fondo, dopo lo scambio di un paio di lettere preferì lasciare cadere la questione nel luglio 1592<sup>100</sup>.

A continuare la battaglia in difesa dei «College-plays» venne allo scoperto il Gentili, il quale avanzò il suo punto di vista all'interno di un più vasto discorso articolato in due commentari giuridici pubblicati insieme nel 1593, *Ad tit. C. de maleficis et mathematicis et ceteris similibus, commentarius. Item argumenti eiusdem, commentatio ad L. III C. de professoribus et medicis*<sup>101</sup>. Il primo commentario trattava delle arti e delle discipline che in uno Stato ben ordinato dovevano essere bandite quali la magia, l'astrologia e altre, mentre il secondo trattava di quelle arti che dovevano essere ammesse e favorite, quali le arti liberali. In pratica il secondo commentario era soprattutto dedicato alla esaltazione dell'arte poetica come strumento di educazione civile<sup>102</sup>. L'approccio moderato, cristiano e umanistico, che il Gen-

<sup>100</sup> Gli argomenti del Rainolds sono contenuti in due lettere in data 10 luglio 1592 e 30 maggio 1593, per le quali cfr. rispettivamente Ms. 352 C. C. C., pp. 17-40 e 71-79. Della prima lettera che il Gager scrisse al Rainolds in risposta alle critiche che questi gli aveva rivolto nella lettera al Thornton, non è rimasta traccia se non indiretta nella lettera del teologo puritano del luglio 1592; per la seconda lettera del Gager invece, cfr. l'originale in Ms. 352 C.C.C., pp. 41-65.

<sup>101</sup> Nella epistola dedicatoria al Matthew, il Gentili presentava in questi termini l'oggetto dei commentari: «Sunt istae commentationes argumento illustres, et te dignae (te, qui in speculis, atque gubernaculo sedes ecclesiae, et reipublicae) de artibus, et studiis, quae exterminari de republica debent, aut in ea ferri possunt, vel probari, atque etiam praemiari consueverunt. Verum duabus mihi recitationibus confectae in Vesperis, quas nominamus Comitiorum, quanti, obsecro, apparatus erunt, ut pro tua, ac ipsarum dignitate argumenti deduci ad te, et in publicum mox produci non pessime videantur? At meaque haec est condicio, quae non mutatur, ut nihil mittere in vulgus quidquam potuerim, quod esset elaboratum». Quest'ultimo rilievo suggerisce che il Gentili fu sollecitato a trattare questi temi dal dibattito in corso sul teatro all'Università di Oxford.

<sup>102</sup> Scriveva testualmente il Gentili: «Est ars poetica instrumentum activae philosophiae civilis: nam per poetas, et poemata mores civium bonos facit... Quae est poeticae condicio praestantior reliquis disciplinis, quod prodest et medetur

tili dispiegava nel dibattere il problema della funzione dell'arte nella società si saldava pienamente con le posizioni espresse dal circolo di Sir Philip Sidney impegnato a promuovere non solo un rinnovamento poetico e letterario, ma anche più in generale la affermazione di un ideale umano ispirato al modello dell'umanesimo di corte. Modello quest'ultimo che si contrapponeva nettamente a quello sotteso alle posizioni puritane che ponevano invece ogni enfasi sulle virtù cristiane<sup>103</sup>. A proposito della poesia in particolare, lo stesso Sidney aveva composto un'opera apologetica in cui esaltava la funzione di questa nel formare il perfetto gentiluomo e nell'ispirarne l'azione virtuosa per il bene pubblico<sup>104</sup>.

cum voluptate, non quasi medicus inelegans. Poetae medici sunt. Medentur perturbationibus valde et valide». L'aggancio giuridico per l'esposizione delle sue idee sulla poesia era dato dal L. III del Codice, *de prof, et medicis*, che non prevedendo alcuna prerogativa di immunità per i poeti, poneva il problema se ciò significasse un giudizio di indegnità. Il Gentili interpretava la *ratio* della legge nel senso che le immunità erano attribuite solo ai professori delle arti liberali e ai medici pratici, essendo la sola fama il premio dei poeti: «Artium praeceptoribus aut tributae (immunitates) sint, quia illi pauciores cum sint, quam discipuli, de aerario auferant minus, aut quia sint vel hoc digniores, quod faciunt alios esse, et stultitiam multam ferunt discipulorum... Medicis nec professoribus, sed circumforaneis tamen, sive circuitoribus est immunitas». Alle riserve dei puritani verso la poesia, il Gentili dava soddisfazione con questa precisazione: «Poetas malos, impuros, impios de omni civitate eliminandos, volumus libentissime: at non bonos, non ipsam poesim, quam rhetoricam, propter usum et istius improbum. Quia imo proprius usus istarum artium probus est».

<sup>103</sup> I poli letterari di questi due contrastanti modelli di umanità erano *Il Cortegiano* di Castiglione e il suo equivalente inglese *The Governour* (1531) di Sir Thomas Elyot e il trattato *The Nobles* (1563) composto dal teologo puritano di Oxford Lawrence Humphrey (sull'argomento si vedano le estese analisi di Joan Simon, *Education and Society in Tudor England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1966, capp. XII e XIV, e di Hugh Kearney, *Scholars and Gentlemen. Universities and Society in Pre-Industrial Britain 1500-1700*, London, Faber&Faber, 1970, cap. II). Se il Gentili nel lib. III del *De legationibus*, nel delineare la figura del perfetto ambasciatore, aveva già indicato nel Castiglione la sua principale fonte di ispirazione (cfr. *supra*, cap. I), il Rainolds nel suo carteggio con il Gager faceva espresso riferimento all'opera di Humphrey.

<sup>104</sup> L'opera di Sidney fu pubblicata postuma in due edizioni diverse uscite entrambe a Londra nel 1595, l'una col titolo *An Apologie for Poetrie*, a cura di Henry Olney, l'altra col titolo *The Defence of Poesie* a cura di William Ponsonby (per una moderna edizione critica, cfr. Philip Sidney, *An Apology for Poetry or the Defence of Poesy*, Edinburgh, Nelson, 1965, a cura di Geoffrey Shepherd). La posizione dei puritani sulla poesia, oltre che nella citata opera del Gosson *The Schoole of Abuse* in risposta alla quale il Sidney avrebbe scritto la sua apologia, si trova esemplificata nello

Fu nell'ambito del suo discorso sulla poesia che il Gentili, prendendo lo spunto dall'analisi del rapporto tra poesia e recitazione, affrontò la questione della *histrionia* per sostenere la tesi che solo gli attori professionisti o che interpretassero delle opere sconvenienti erano da disapprovare<sup>105</sup>. Gli argomenti di Gentili sul punto della legittimità sia di diritto divino che di diritto romano, ricalcavano quelli già sviluppati dal Gager che egli aveva certamente ispirato per la parte romanistica. Il Gentili infatti ribadiva che la legge romana esigeva due condizioni per «infamare» gli attori, quella della mercede e quella della recitazione in un teatro pubblico<sup>106</sup>. Quanto alla legge divina che proibiva

stesso dibattito che il Rainolds ebbe col Gager a proposito del teatro. All'osservazione del Gager che la poesia aiutava i giovani a perfezionare il discorso e ad esercitare la memoria, il Rainolds nella lettera del 30 maggio 1593 obiettava che c'erano mezzi più idonei della poesia a quello scopo e cioè gli esercizi dialettici previsti dagli Statuti dell'Università. Porre al di sopra di tutto il timor di Dio e una rigorosa moralità – continuava il Rainolds – non implicava il concetto della vanità di ogni altro genere di conoscenza e di saggezza, come pareva al Gager, ma significava che gli strumenti della cultura, per non risolversi in vanità, dovevano servire all'edificazione morale e alla salvezza dell'uomo oltre che a scopi di utilità sociale («to make us fitter for the good and needful edifying of men, to advance godlines profitable for all things»). Ai giovani si dovevano insegnare materie di utilità ad un uomo onesto nella pratica della vita: la poesia, per quanto bene contenesse, costituiva sempre un pericolo per la moralità e perciò doveva essere esclusa dalla scuola.

<sup>105</sup> In particolare il Gentili aveva trovato il modo per dire la sua opinione sulla questione della «histrionia» ponendosi il quesito se il fatto che la legge giustiniana non prevedeva le immunità per i poeti potesse dipendere dalla nota di infamia che ricadeva sugli attori, che erano esecutori dei poeti: «An quia histriones sunt viles, et histriones a poetis sunt, poetae nullam habent immunitatem, quasi infamium effectores? Sed poetae auctores laudantur tamen, actores histriones vituperantur soli... Sed de histrionibus mihi ita tradendum videtur, ut gentium instituta intueamur, rationes contra eos expendamus, et legem, si qua est Dei, audiamus».

<sup>106</sup> Nel quadro di un approccio storico nell'interpretazione del diritto romano che era caratteristico della giurisprudenza umanistica, il Gentili nel chiarire il significato dell'editto del pretore romano introduceva frequenti excursus sulla storia del teatro classico. Egli era incline ad ammettere la possibilità di una evoluzione del senso della legge, osservando come all'inizio della civiltà romana «studia haec et oblectamenta pacis et otii» fossero oggetto di disprezzo e di odio, mentre più tardi, quando sotto l'impero si affermarono le arti e le lettere tra cui la poesia, gli attori, ad eccezione dei «quaestuarii», sfuggirono alla nota di infamia. Non era da dubitare tuttavia che i mimi continuassero ad essere «infamati» («quia res referrent turpicolas ac leviores. Et de mimis dubitandum non est, actionem fuisse inverecundam, et imitationem lascivam personarum, ac rerum abiectarum: qualem hodie in Italia mattacinos»). Non erano invece colpiti dalla nota di infamia gli interpreti delle Atellane: «erant autem Atellanae temperatum ex Italica severitate genus fabularum». Osservazioni che stavano ad

l'uso promiscuo delle vesti, egli ripeteva gli argomenti del Gager per concludere con nettezza: «Nihil facit lex illa Dei adversus histrioniam, et minus nihilo aliud, quicquid theologi afferunt». La differenza consisteva nella drasticità del tono e nella enunciazione icastica di una posizione di principio circa l'autorità da attribuire al giudizio dei teologi nella sfera etica e politica: «Ego vero ut theologorum auctoritate in re religionis valde moveor, ita in re morali, aut politica non valde». Altro argomento nuovo e solo apparentemente minore introdotto dal Gentili sul piano delle *rationes* era che se la interpretazione di ruoli moralmente deteriori era un fatto indecoroso, tuttavia esso era da considerare un inconveniente minore, necessario affinché i poemi potessero realizzare la loro funzione positiva di educazione morale. Per gli attori dovevano valere sotto questo profilo le stesse ragioni che giustificavano il mendacio cosiddetto officioso, cui i medici ricorrevano nella cura degli ammalati<sup>107</sup>. Questo del mendacio officioso e quello relativo all'autorità dei teologi nella sfera etico-politica erano destinati a diventare i punti nodali della violenta controversia che la pubblicazione dei due commentari provocò tra il Gentili e il Rainolds.

indicare la sua sensibilità all'esigenza che il teatro avesse dei requisiti di serietà e di castigatezza: egli interpretava la legge infatti nel senso che essa «infamava» non solo gli attori professionisti che recitavano sulla scena pubblica, ma anche gli interpreti di pezzi teatrali indegni. L'argomento di natura linguistica relativo alla condizione della recitazione in luogo pubblico e che poggiava sulla formula «In scaenam prodire», serviva a scagionare ulteriormente gli attori di corte e quelli universitari («qui agunt aliquando fabulas apud nos, et linguae peregrinitate, aliterve excludere a spectando solent plerosque omnes»).

<sup>107</sup> Il Gentili muoveva da una osservazione di Platone sulle conseguenze negative che le continue imitazioni eserciterebbero sul corpo, sulla voce e sullo stesso carattere degli attori. Riconoscendo verissimo l'argomento, egli lo dichiarava tuttavia inapplicabile agli attori dilettanti, ai quali semmai si applicava l'argomento della sconvenienza di interpretare dei ruoli moralmente deteriori. A questo proposito il Gentili avanzava le giustificazioni già delineate nel testo: «Sed ioci tamen, et utilitatis causa fieri isthaec aliquantisper posse, et ipse ibidem fatetur Plato. Et quod de actione oratoria ait Aristoteles, *lib. 3. Rhet.*, idem de histrionia dicere nos quid vetat? Rem hanc sane levem esse, et importunam: verum ea cum ad poematum perfectionem adcommoedet, non tanquam honestae, sed tanquam necessariae rei, ratio ipsius habenda est. Ea est naturae depravatae, et medentis hominum vitiis. Sicut autem medici nec a mendacio refugiant officioso, nec alii ulli, et mendacium res omnium turpissima est tamen, ita hic medici isti ab his indecoris imitationibus non subtrahent se».

Il Gentili aveva invano tentato di sventare la tempesta mediante una lettera personale al Rainolds in data 7 luglio 1593, nella quale spiegava che la pubblicazione dei due commentari non aveva un significato di ostilità personale: egli infatti aveva trattato la questione del teatro prima ancora che sorgesse la disputa con il Gager<sup>108</sup>. In ogni caso egli riteneva che fosse suo dovere difendere le ragioni del diritto civile, che giudicava un modello di giustizia, e inoltre rivendicava ai giuristi il diritto di trattare quegli argomenti dei libri sacri che avessero incidenza nel campo etico e politico: «*Moralia et politica sacrorum librorum aut nostra existimavi, aut certe communia nobis et theologis: et vero etiamnum versor in eadem opinione*». La lettera era un omaggio di rispetto e di cortesia, forse non solo formali, tuttavia le questioni di principio sollevate nel secondo commentario e in parte ribadite nella missiva, erano tali da non lasciar prevedere il silenzio del teologo puritano. Il Rainolds replicò subito infatti con una lettera sferzante in cui accusava il Gentili di gettare nell'Università di Oxford i fondamenti dell'empietà e della nequizia con le sue tesi sul mendacio officioso e sull'autorità dei teologi<sup>109</sup>. L'attacco era principalmente diretto contro le affermazioni sulla liceità del mendacio officioso, presumibilmente perché meglio si prestavano a squalificare l'avversario presentandolo come empio e machiavellico. Sebbene egli non

<sup>108</sup> La breve lettera del Gentili cominciava con le seguenti espressioni: «*Non feres, opinor aegre, missa haec a me in vulgus, quae unum habent, et alterum aliter, atque tu senseris, et docueris. Neque enim contra te stare volui, a quo steti semper, et Deo faciente stabo: sed adversus alios disputavi, quos sequi non potui: eos etsi tu sequereris, et adprobares*». Per l'originale della lettera, cfr. Ms. 352 C.C.C., pp. 183-184.

<sup>109</sup> Le gravi accuse erano testualmente così formulate: «*Huiusmodi fundamenta impietatis et nequitiae vehementer peto ne amplius nobis iacias; praesertim in operibus quae typis evulgabis; idque in Academia nostra; et viro clarissimo, insigni ecclesiae lumini, dedicatis; ac ita dedicatis, ut etiam eius filio, lectissimo, et summae spei puero, Tobiae, legenda commendentur. Vides enim quanto cum dedecore nostro fama, a comitiis nostris, quoquoersum perlatura sit, pueros, quibus maximam debere reverentiam profanus poeta sensit, in nostra Academia publice doceri ut de rebus morum quid theologi sentiant non magnopere curent; neque vereantur mentiri quum erit commodum; immo peccare se putent, si, quum vitia prosunt, recte faciant; et malorum quidem usum Dei verbo condemnari credant, sed abusum malorum malum esse negant, bonum contendant*». Per l'originale di questa lettera del Rainolds, datata 10 luglio 1593, cfr. Ms. 352 C.C.C., pp. 185-187.

formulasse esplicitamente questa accusa ingiuriosa, che come si vedrà circolò effettivamente sul conto di Gentili, il Rainolds la suggeriva sostenendo che ammettere il mendacio officioso equivaleva ad accogliere il principio anticristiano che fosse lecito compiere il male per conseguire il bene. Il Gentili, già nel *De iure belli*, ove trattando della legittimità del dolo in guerra aveva espresso un identico punto di vista, aveva cercato di parare l'accusa affermando che la sua tesi sul mendacio, lungi dal presupporre il principio «mala facienda, ut bona adveniant», si fondava invece sul concetto di «abuso» del male, cioè di un retto uso del male che era tale da far perdere al male la sua propria natura<sup>110</sup>. Questi argomenti erano ora definiti dal Rainolds «argutiolae» con le quali era possibile legittimare lo stupro, l'adulterio, l'incesto e ogni altro crimine. Quanto alle idee del Gentili sulla sfera di competenza dei teologi, il Rainolds le assumeva come prova di immodestia e di scarsa pietà mentre sul piano degli argomenti si limitava ad osservare: «Theologia, ut fidei, sic vitae est magistra»<sup>111</sup>. Pur riconoscendo la severità della sua presa di posizione, egli dichiarava di esservi stato indotto dalla inefficacia di suoi precedenti richiami fatti con spirito amichevole<sup>112</sup>. Il Gentili prese atto della situazione di aperta rottura

<sup>110</sup> Nel *De iure belli*, a conclusione del discorso in cui dimostrava lecito il mendacio officioso, il Gentili aveva scritto: «Scito autem, in tota hac disputatione non me ullibi dicere, mala facienda, ut bona adveniant, sed abusum malorum malum non esse, at bonum» (cfr. *De iure belli. Commentatio secunda*, Londini, Iohannes Wolfius, 1588, pp. non numerate).

<sup>111</sup> Letteralmente scriveva il Rainolds: «Impetrare a te avevo, ut, si qua deinceps typis excudes, in iis duarum rerum maiorem habeas rationem; pietatis, et modestiae. Pietatis dico, non tam ob eam causam quod theologorum autoritate in rebus religionis te valde moveri dicas, in rebus morum non valde; quanquam ob eam quoque; nam theologia, ut fidei, sic vitae est magistra: quam quod histrioniam colendam esse statuis, non tanquam rem honestam, sed tanquam necessariam naturae depravatae et mendicis hominum vitiiis ... Modestia vero plus in tuis scriptis idcirco desidero, quod Deuteronomii locum interpretatus aliter ac theologi, ac patres, ac concilia, quemadmodum declaravi, concludis hoc epiphonemate: Nihil facit lex illa Dei adversus histrioniam; et minus nihilo aliud, quicquid theologi afferunt».

<sup>112</sup> Testualmente il Rainolds così giustificava la violenza del suo attacco: «Si plus aloës quam mellis medicamentis meis admiscui, vel cum acrimonia potius maiore tanquam ad secundum et urendum accessi: tamen hoc quoque a prudente morum magistro scis probari, quum nulla reperitur alia medicina. Ac ego, medicinam aliam saepiuscule in te expertus frustra, hanc unam superesse salutarem duxi; alioqui desperandum. Praesertim cum rursus in pristinum de mendacio male officioso morbum reci-

che il teologo puritano aveva provocato con il suo «insolentissimo» attacco e, abbandonata ogni preoccupazione di esteriore cortesia e moderazione, affrontò l'avversario con altrettanta durezza e animosità. Con lettera del 13 luglio egli rimproverò al Rainolds di avere calunniosamente distorto il senso delle sue affermazioni sulle questioni oggetto di controversia<sup>113</sup>. Lo accusò quindi a sua volta di dar prova di spirito «papistico» con la sua pretesa di escluderlo dalla trattazione dei libri sacri, e definì del tutto ingiustificate le insinuazioni del Rainolds sulla sincerità della fede protestante di chi per essa aveva sfidato la potenza papale e affrontato l'esperienza dell'esilio.

Il punto centrale della violenta disputa dottrinale così avviata tra il Gentili e il Rainolds riguardò la questione di principio dei rapporti tra giurisprudenza e teologia, questione che implicava quella più generale dei rapporti tra politica, religione e potere ecclesiastico. Le tesi sviluppate dal Gentili a questo riguardo si inserivano nella stessa logica di pensiero che nel *De legationibus* e nei commenti *De iure belli* faceva da supporto, come si vedrà, alle sue tesi sulla tolleranza religiosa e sulla illegittimità delle guerre di religione. Alla radice di questa logica, informata al principio della reciproca autonomia di politica e religione, vi era una definizione restrittiva della religione intesa come mera relazione tra gli uomini e Dio, con la conseguenza che restava esclusa dal suo campo la sfera delle relazioni degli uomini tra di loro, di pertinenza della politica. Mentre nelle opere giuridiche summenzionate il Gentili si valeva di questo concetto di religione per negare la legittimità all'intervento dello Stato nel campo della coscienza religiosa, ora nella disputa con il Rainolds egli lo puntava nella direzione opposta per togliere ogni giustificazione alla pretesa dei teologi di controllare la vita politica<sup>114</sup>. È, importan-

disse: idque ita graviter et periculose, ut novo typis excusso opere defenderes, quod in vetere (liberamne amici vocem feres?) pessime affirmares» (Cfr. Ms. 352 C.C.C., p. 208, in lettera del 5 agosto 1593).

<sup>113</sup> Per l'originale della lettera di Gentili del 13 luglio 1593, cfr. Ms. 352 C.C.C., pp. 191-193.

<sup>114</sup> Nel *De legationibus* il Gentili aveva definito la religione in questi termini: «Cum Deo communio nobis religione intercedit: nam haec est inter homines et Deum ratio: quia est religio scientia divini cultus, et habitus observantiae eius, quo habitu nos cum Deo devincimur, et religamur, ut Plutarcus definitum a Philosophis tradit, et

te osservare tuttavia, e in ciò consisteva l'aspetto più peculiare della sua posizione, che egli nel sostenere un tale punto di vista manteneva fermo l'assunto del carattere cristiano della società e del primato orientativo della legge divina rispetto alle altre leggi. In altri termini l'autonomia che egli postulava tra religione e politica era assoluta e radicale solo sul piano delle definizioni, non comportava cioè una laicizzazione totale dello Stato: essa serviva ad avallare la superiore autorità dello Stato nella sfera degli affari politici rispetto ai teologi e al potere ecclesiastico. Tale risultato era raggiunto sul piano teorico mediante la suddivisione della Scrittura in due tavole o parti, una concernente strettamente la conoscenza e il culto di Dio, l'altra concernente la giustizia umana. Solo la prima tavola era propriamente «res religionis» e la sua interpretazione competeva principalmente ai teologi, mentre l'interpretazione della seconda tavola, di diritto umano, spettava soprattutto ai giureconsulti<sup>115</sup>. Nel giustificare una tale impostazione sul piano delle autorità il Gentili si richiamava, oltre che al concetto di religione proprio della tradizione classica, anche all'autorità della tradizione civilistica della quale riconosceva espressamente il peso esercitato sulla sua formazione intellettuale<sup>116</sup>. Era altresì ricordata la validità dell'insegna-

ex Platone Picolomineus scribit» (cfr. lib. II, cap. XI). Identico concetto era espresso nel I commentario del *De iure belli*: «Religionis ius hominibus cum hominibus non est, itaque nec ius laeditur hominum ob diversam religionem, itaque nec bellum movendum caussa religionis est».

<sup>115</sup> Un passo illustrativo dell'impostazione di fondo del discorso del Gentili è il seguente: «Ius divinum ab humano non adeo distinguitur, quod illud deus ipse, istud per homines tulerit: quam quod divinum inter deum et hominem, humanum inter homines ipsos est. Et sic tota lex dei, quae utrumque continent ius distribuitur in cultum dei, et dilectionem proximi... Ius divinum sic est religio, per quam nobis communio cum deo intercedit: et quae definitur, scientia divini cultus, et habitus observantiae quo nos habitu cum deo revincimur, et religamur. Et hoc igitur de iure vestrum est dicere, et docere. Caetera non ad vos pertinent: ut aiunt legislatores in Codice Theodosiano, titolo de religione. Sed et religionem sic circumscribunt Plato, Aristoteles, Cicero, Plutarchus, alii philosophi, et Lactantius, et nostri interpretes ... Nos sumus qui longe plurima, difficillima, subtilissima explicamus de honore erga parentes et caeteros superiores: de caedibus et iniuriis omnibus: de adulteriis et omni impudicitia: de furtis: de falsis ... Age, nos imo audiamus te siquid sine nostris libris potes pulchre ad secundam tabulam supra simplicem atque generalem illam quam mihi iactitas catechisticam instructionem et inculcationem legis» (cfr. Ms. 352 C. C. C, pp. 214-215, lettera del Gentili dell'ottobre 1593).

<sup>116</sup> Circa l'influenza della sua educazione civilistica egli scriveva: «Ego non facio

mento di Erasto, e più in generale l'ortodossia protestante di una posizione che era conforme al principio della preminenza della fede ai fini della salvezza, principio che il Gentili interpretava e strumentalizzava nel senso di escludere dall'ambito della religione le opere degli uomini<sup>117</sup>.

Il Rainolds giudicava la divisione della legge divina in due tavole separate un assurdo paradosso e un cavillo basato su un gioco di parole. Egli riteneva che il criterio di distinzione tra diritto divino e diritto umano fosse da individuare nella fonte anziché nell'oggetto, per cui la seconda tavola provenendo da Dio era da considerare di diritto divino. Pur concedendo tuttavia che la seconda tavola fosse di diritto umano, la tesi del Gentili era giudicata parimenti erronea in quanto ai teologi era demandato espressamente da Dio il magistero su quella parte del diritto umano che riguardava la salvezza<sup>118</sup>. Inoltre, criticando il concetto di religione esposto dal Gentili e che egli definiva nomina-

rem impiam, qui cum illis (nostris utriusque iuris interpretibus), et ab illis educatus et edoctus illis credo. Illi abiudicant theologis cognitionem horum, quae sunt extra articulos fidei et spectant ad civilem et moralem philosophiam: ita ut quid in his sentiant theologi nihil curandum existiment (cfr. Ms. 352 C. C. C., p. 215).

<sup>117</sup> Che la tematica della salvezza, a cui si riduceva la religione, fosse compresa nella sola prima tavola della Scrittura, era così spiegato: «Prima imo tabula sola continentur, per quae ad vitam pervenitur. Haec est vita, ut cognoscant te Deum, et Jesum Christum. Hoc est symbolum, quod dicitur apostolorum. Secunda tabula ratione quadam secunda habet vitam, sed prima prima. Et haec sunt verba vitae de Christi vita, de quibus annunciabant apostoli, et vos annunciare iubemini cum apostolis. Per illam transitur a morte ad vitam; per proximi dilectionem non transitur, sed transitus ostenditur, et adprobatur certius» (cfr. Ms. 352 C. C. C., p. 284). Ancora: «Theologia est magistra omnis vitae ad deum; aliae autem praeceptiones conducunt ad hanc vitam. Sane autem et ego ita censui: ut leges, et praeceptiones hominum nos non ad aeternam salutem erudiant: (quis enim duceret nos ad deum, nisi unus deus?). Sed ut alicuius vitae sint nobis magistra in hac vita; vitae civilis, vitae moralis» (cfr. *ivi*, pp. 287-288). Quanto ad Erasto, il Gentili mostrava di accoglierne l'insegnamento salvo la tesi che la interpretazione di quella parte della Scrittura che esprimeva il diritto divino fosse cosa comune a tutti: «Quod namque Erastus faciat sibi et omnibus commune tractare dogmata theologica in eo mihi non placet» (cfr. *ivi*, p. 215).

<sup>118</sup> Che i teologi fossero per espresso mandato divino i principali interpreti della seconda tavola, il Rainolds lo spiegava così: «Etenim, quum theologis mandat ut iudicia et legem Dei doceant: de lege agitur et iudiciis, quae qui praestiterit, vivet. At ea, quae praestando ad vitam pervenitur, sunt praecepta secundae tabulae: ac non primae tantum. Theologis idcirco, ut praecipuis interpretibus, secunda quoque commissa est» (cfr. Ms. 352 C. C. C., p. 252).

listico, il Rainolds affermava che la religione comprendeva non solo il culto di Dio, ma anche l'osservanza di tutti i suoi precetti, inclusi quelli relativi alla giustizia umana<sup>119</sup>.

Un'altra direttrice fondamentale delle argomentazioni del Rainolds era quella mirante a dimostrare la sostanziale inidoneità del diritto romano a fornire orientamenti validi per una moralità autenticamente cristiana. Egli notava infatti come in talune fattispecie la legge divina proibisse dei comportamenti che il diritto civile invece considerava leciti o irrilevanti<sup>120</sup>. Perciò il diritto giustiniano era indegno a integrare la legge divina nel regolare la condotta etico-politica degli uomini. Il Gentili replicò ammettendo che nel Digesto ci fossero dei residui di paganesimo che erano del tutto assenti invece nelle Novelle cui veniva data la preferenza<sup>121</sup>. Adduceva quindi degli esempi volti

<sup>119</sup> A proposito del concetto gentiliano di religione, il Rainolds osservava infatti: «Licet religionis nomine saepenumero notetur officium soli Deo debitum, unde Scriptura damnat Angelorum cultum, seu religionem: tamen quia Deus coli vult officiis utriusque tabulae, ac vera universae legis obedientia; obedientiam omnem, quae est secundum pietatem, Scriptura notat nomine religionis... Nec enim theologia cogitur ad doctrinam religionis et cultus, qui Deo exhibendus est; si Christo et apostolis, theologis, et theologos instituentibus, fidem habes: sed extenditur ad pietatis, obsequii, officiorum omnium, quae aut patri filius, aut patrono libertus, aut homo homini debet, pertractationem» (cfr. Ms. 352 C. C. C, p. 256).

<sup>120</sup> Che i libri giustiniani fossero al di sotto delle esigenze della moralità cristiana, il Rainolds lo dimostrava osservando come il frequentare lupanari, l'adirarsi contro il prossimo non fosse considerato illecito mentre la legge divina vi era contraria. Perciò un giureconsulto cristiano non poteva non riconoscere la superiore autorità del teologo: «Christianus iurisconsultus negabit suam professionem eo indignitatis adigendam esse, ut libris Justinianeis quidem hoc aut illud permitti respondeat, non tamen faciendum nisi sacris libris probari doceant theologis? Nimium indulges professioni tuae, praeter aequum et bonum, Alberice Gentilis: nimium; mihi crede. Aut, si non credis mihi; non dico amplius quod dixi, crede Petro Martyri; sed crede Leoni Philosopho, et Imperatori, et iuris consultissimo: qui Pandectas, Codicem, Novellas Justinianaeas, in legibus de concubinis, de feriis, de episcopis, e theologorum fontibus correxist» (cfr. Ms. 352 C. C. C, p. 259).

<sup>121</sup> In particolare circa il concubinato il Gentili contrastava i giudizi del Rainolds osservando: «Ego de concubinato exposui integra commentatione ad titulum *de sponsalibus*: de qua cape duo haec, Legislatores secutos videri in eo ecclesiae illius temporis iudicium; itaque si errarunt illi, et vos errastis. Alterum, quod etsi in libris Digestorum vestigia quaedam superesse tibi videantur gentilitatis, in Novellis tamen, quod ius sequimur prae ceteris, et alias deletas esse labes, et hanc de concubinato» (cfr. Ms. 352 C. C. C, p. 285). Il Rainolds respinse quest'ultima tesi col rilevare che sia nel Digesto che nelle Novelle non era prevista alcuna sanzione contro i pensieri di concupiscenza, l'odio verso il prossimo e l'intenzione di furto (cfr. ivi, p. 306).

a sottolineare la sensibilità del legislatore per i valori della castità e della pudicizia, anche se non sempre il diritto traduceva le sue valutazioni in sanzioni<sup>122</sup>. Ma l'attacco del Rainolds andava ben oltre il rilievo della indegnità morale, giungendo a contestarne l'applicabilità anche alla sfera più propriamente politica che, non coinvolgendo il problema della salvezza, poteva essere regolata dal diritto civile. Egli riteneva infatti che in questo ambito si dovesse preferire il diritto tradizionale inglese a quello civile<sup>123</sup>. In questo modo, sia perché contaminato da influenze pagane, sia perché straniero, il Rainolds finiva col negare radicalmente la legittimità di ogni applicazione del diritto romano alla situazione inglese.

Che l'attacco del Rainolds contro il diritto romano non fosse puramente incidentale, ma costituisse uno dei motivi di fondo dello scontro tra il teologo di Oxford e il giurista italiano lo si inferisce da numerose note manoscritte in cui il Gentili difendeva l'eccellenza della disciplina romanistica dalle svalutazioni e dalle accuse dei detrattori. Ora, riferendosi alla pretesa di uomini malevoli di restringerne il campo di applicazione alla trattazione di «privata negotiola», egli ne ribadiva la superiore autorità nella sfera pubblica e sacra: perciò, per la nobiltà e la vastità del suo oggetto, la giurisprudenza civile era da anteporre alla teologia, alla medicina e ad ogni filosofia<sup>124</sup>. Ora, in un

<sup>122</sup> Precisato che la legge giustiniana puniva lo stupro non violento di una vergine o di una vedova onesta, il Gentili notava che anche i rapporti con meretrici avevano rilevanza giuridica in quanto la legge si ispirava espressamente ai principi compresi nelle formule «honeste vivere» e «semper in coniunctionibus non solum quid liceat considerandum est, sed et quid honestum sit». E concludeva: «Aut num putas, castitatem, et pudicitiam servare, non praecipi iure nostro: et castitatem, et pudicitiam hoc iure censi extra legitimam in matrimonio coniunctionem? Ergo ius civile, quod non punit, non idem ilico negat peccatum» (cfr. Ms. 352 C. C. C., pp. 285-286).

<sup>123</sup> L'importante affermazione era fatta nel contesto di un passo in cui il Rainolds precisava che le sue idee sulla funzione dei teologi non compromettevano l'autonomia del potere civile nella gestione dello Stato da compiersi appunto secondo i principi del diritto nazionale: «Licet asseram ecclesiam theologia sola sapientem reddi ad salutem; tamen ius civile ad regendam rempublicam, et plus quam ius civile, municipale dico ad regendam nostram rempublicam Anglicanam, necessarium iudico» (cfr. Ms. 352 C. C. C., p. 260).

<sup>124</sup> Scriveva testualmente il Gentili: «Iurisprudencia est divinarum, atque humanarum rerum notitia: sacra etiam, non humana tantum disponit. Itaque sui

discorso agli Accademici di Oxford, il Gentili difendeva gli insegnanti di diritto civile di quella Università dalle irrisioni e dalla calunnie di venalità che in una occasione ufficiale erano state lanciate da un uomo «clarissimus et reverendissimus», forse il Rainolds stesso<sup>125</sup>.

Nella controversia le argomentazioni si intrecciavano alle più aspre recriminazioni personali. Era più volte ripetuta dal Rainolds l'accusa che il Gentili stava corrompendo la gioventù dell'Università. Parimenti frequenti erano le insinuazioni sulla sincerità della sua fede religiosa: a questo proposito il Rainolds lo rimproverò, tra l'altro, di non partecipare ai riti ecclesiastici e di trascurare i sermoni sacri<sup>126</sup>. A sua volta il Gentili non dis-

portionem theologiam habet, et cogitata hominum cunctorum orbe quasi concipit, et ad se pertinere demonstrat... Est vero calumnia vere, qua malevoli adigunt homines nos ad privata nescio quae negotiola, et sacrorum et publicorum interpretatione, et auctoritate exuere adnuntur ...» (cfr. Ms. 612 D'Orville, f. 54 v). Altrove, in una bozza di discorso ai suoi laureati, notava: «Ecce vobis disciplina nostra, Palladis iam fecundae filia, Atheniensium alumna, civis Romana, parens virorum optimorum, potens virtutis magistra. Potens disciplina, leges Romanorum potentes, quas non Vandilorum, Gothorum, Longobardorum ira, et incendium extinguere per tot saecula potuerunt... Cedunt, cedunt omnia huic nostrae arti» (cfr. Ms. 612 D'Orville, f. 28 r.).

<sup>125</sup> Cfr. Ms. 617 D'Orville, ff. 105 r.-107 r. Il discorso fu steso per essere pronunciato in occasione dei *Comitia* di un anno non precisato, ma che molto probabilmente era il 1595. Agli insegnanti di diritto civile si imputava la pratica di richiedere ai candidati alla laurea un ingente omaggio in denaro, pratica che secondo i detrattori spiegava la scarsità numerica degli allievi in diritto civile. Il Gentili negò sdegnosamente di avere seguito quella pratica compreso com'era, tra l'altro, dell'esigenza di tutelare la tradizione di stima creata dagli italiani illustri che lo avevano preceduto come esuli in Inghilterra: «Quid? nec memor ipse mei, nec meorum sim Italorum, qui apud vos in aula, in ecclesia, in academia summos ante me locos obtinuerunt, nec mihi locum istum praecuserunt: ut ego Italis meis succedentibus aditum apud vos praestruam? Non ita». Se invece, continuava il Gentili, la sua colpa consisteva nell'allontanare gli allievi con insegnamenti inetti, egli invitava gli Accademici a valutare le sue opere; in ogni caso, dovevano cessare le insinuazioni contro l'integrità dell'ordine dei giureconsulti: «Aut si mea culpa hic est, Oxonienses ornatissimi, quod commentationibus ineptis, et nihili abigo auditores, hic me plectite, Oxonienses... Submittite exploratores, explore me, quae aut scripta manu, aut excussa typis habentur. Iudicate. Parere ego iudicio sanctissimo vestro non recusem... Et abeant nunc calumniae, et superioris anni risus conticescant... Ordo hic iurisconsultorum longe est integrior, quam ut carpi, longe sanctor, quam ut morderi, longe praestantior, quam ut dicitis, dicacitatibus impeti possit, hilaritati excitandae risus concitando adducatur».

<sup>126</sup> Il rimprovero era formulato nell'ambito di una esortazione al Gentili ad istruirsi diligentemente in materia di religione: «Ego, ut mederer aegritudini tuae, qui coetus ecclesiasticos apud nos declinas, neque accedis ad sacras conciones, ne Latinas

simulò la sua disistima dei teologi, presentati come ambiziosi e abili manipolatori delle coscienze. Perciò egli rifuggiva dalla loro frequentazione; del resto, egli riteneva che la sua istruzione in materia di religione fosse sufficiente sia per le sue necessità individuali che per quelle della sua professione<sup>127</sup>. Il Rainolds inoltre ammonì l'avversario ad adempiere meglio i suoi doveri accademici, tenendo lezione più diligentemente e più spesso<sup>128</sup>. Ancora il Gentili, riferendosi a quella che gli parve una velata espressione della sua indesiderabilità a capo della cattedra di diritto civile, ricordò al teologo che egli occupava quel posto per volontà della regina e quindi gli rinfacciò di essere stato tra

quidem, (nam Anglicas forsàn non intelligis); ansam ex Erasti verbis arripiens de schola theologorum, admonui te ut eam magis frequentares» (cfr. Ms. 352 C. C. C., p. 264).

<sup>127</sup> Sui teologi il Gentili così scriveva: «Neque theologi sunt extra omne humanum genus, quod ut Lucretius necinit, avidum nimis est auricularum ... vidi multi nominis quosdam qui non aliter atque piscator eam aptat homo escam, quam scit appetituros esse pisciculos, ne sine spe praedae moretur in scopulo; sic illi quae discipuli adulescentuli pronis animis, patulis auribus, admitterent deferebant in scholas bellaria, ut eas undique refertas conspicerent aut ab illa plurima aetate... Si toto hoc tuo sexennio te semel, regios professores non multo pluries audivi: dicam vere, quod quae me abstinet fere a lumine solis causa, ea et ab ilio auditorio. Causam tamen tibi eam non promo, quam premo altius. Poteram et id respondere me in religio ne instructum Dei gratia satis: et posse me de fide mea reddere rationem: et non abere me pro mea professione plura desiderare» (cfr. Ms. 352 C.C.C., p. 215). All'appunto del Rainolds sulla sua assenza dalle concioni ecclesiastiche, egli rispose: «Ne Latinas quidem conciones adeo. Quid? Nec ludos adeo. Te fugio, te, et tui similes, ubique fugio vos. Flumina verborum iam fundis» (cfr. *ivi*, p. 289).

<sup>128</sup> In una sorta di esortazione finale, posta a conclusione della sua ultima lettera a Gentili del 12 marzo 1594, il Rainolds infatti scriveva: «Quae cum in his tribus capitibus de mendacio, de bistrionia, de theologorum auctoritate, sic se habeant: agnosce me non sine causa tibi exoptare, ut in melioribus iis ad quae vocaris, sive mediteris quae ad praelectiones diligentius et crebrius habendas pertineant; sive quae excusa typis non modo nostros, sed etiam alienos, et posteritatem totam erudiant; melius, sincerius, solidius, consideratius te deinceps geras» (cfr. Ms. 352 C. C. C., p. 306). L'accento del Rainolds era forse in rapporto alle lagnanze levatesi qualche anno prima per lo scarso zelo nell'adempimento dei doveri accademici da parte dei professori di teologia e del supplente di Gentili. Vi era stato un intervento ufficiale del cancelliere dell'Università di Oxford, Christopher Hatton, il quale con lettera dell'8 luglio 1590 richiedeva a questo proposito la più rigorosa applicazione degli statuti. L'allusione alla situazione della cattedra di diritto civile vi era fatta in questi termini: «Likewise also that the Law Reader being absent, he that ys deputed for him applyeth himself aboute hys owne business in London, and elsewhere, doth not discharge that duty as your Statutes doe require» (cfr. Anthony Wood, *The History and Antiquities of the University of Oxford*, a cura di John Gutch M.A., Oxford, printed for the Editor, 1796, vol. II, lib. I, pp. 241-246).

coloro che avevano osteggiato la sua nomina a professore perché straniero. Egli si diceva trascinato a rievocare questo increscioso episodio dalla impertinenza del suo avversario che con le sue malevole osservazioni usciva dall'ambito delle questioni in discussione<sup>129</sup>.

La controversia si svolgeva al cospetto di tutta l'Università. Da alcuni cenni espliciti al riguardo si capisce che i due avversari si prendevano cura di pubblicizzare al massimo le rispettive posizioni facendo circolare le lettere che si scambiavano. In particolare sembra che il Rainolds e i suoi seguaci, lanciati all'offensiva nel tentativo di demolire la reputazione del Gentili e di creargli il vuoto attorno, abbiano cercato di intaccare gli speciali rapporti di amicizia che lo legavano al Matthew, allora vescovo di Durham, il quale dopo la morte degli altri suoi potenti patroni, cioè il Sidney, il conte di Leicester e il Walsingham, restava il suo principale appoggio<sup>130</sup>. La manovra non

<sup>129</sup> Il passo, contenuto nella prima lettera del Rainolds, che aveva provocato la suscettibilità del Gentili era il seguente: «A pestibus sceniorum spectaculis theatralibus nostris dehortatus sum, prius quam tu cathedram ex qua ludios laudas, occupares». Il Gentili replicò: «Ego cathedram istam occupo, quam bonis adprobantibus teneo de principis optima, et humanissimae largitate: et in qua sic doceo, ut benignitatis suae reginam serenissimam, iudicii reliquos non poeniteat» (cfr. Ms. 352 C. C. C, p. 192). Che la suscettibilità del Gentili fosse giustificata lo provano alcuni passi della lettera al Rainolds dell'8 febbraio 1594 in cui rivelava l'opposizione che era stata fatta contro la sua nomina a professore regio. Allora qualcuno lo aveva accusato di «Italica levitas» ed inoltre si era obiettato a che uno straniero fosse chiamato a quel posto: «Et tu de illis fuisti, qui humanissimae genti vestrae labem illam aspersionem voluerunt inhumanitatis, dum, extero homini patere locum apud vos, indignum esse vociferabantur. Parco tibi, parco eorum, licet paucorum, oculis, dum a publico abstineo, et lumine solis. En prompsi aliquid earum caussarum, quas me altius premere, dixeram antea. Sed tua importunitas, quae de his opusculis meis, quae de Latinis concionibus obiectat mihi, vicit deliberationem meam. At neque volui extra quaestiones literarum movere hoc quidquam» (cfr. Ms. 352 C. C. C, pp. 277-278).

<sup>130</sup> Il Gentili scriveva a questo riguardo: «Tu per academiam triumphabundus de me absente incedebas cum tuis litteris, quas et ad D. Matthaeum miseris. Testes habeo, qui eas viderunt Oxonii in manibus tabellarii. Quis misisset, nisi tu? Quid voluisti? virum illum mihi alienum facere, quem unum supra omnes colo, et cupio mihi benevolentem? ... Tu ad me scribis, sed prolixè scribis, quia ad alios scribis. Sic est. Nam et huk rei habes amanuensem, qui usque Septentrionem describat. Nam eius manus Illa ad D. Matthaeum, cuius haec ad me» (cfr. Ms. 352 C. C. C, pp. 288-289). Il Rainolds respinse l'accusa, ammettendo però che altri lo avessero potuto fare: «Et opinaris virum tam insignem, tam bene, de tam multis in Academia nostra meritum, tam paucos benevolos et ei gratificandi cupidos habere, ut exemplar literarum quas libenter eum lecturum suscipentur, a nemine accepturum sit, nisi ego mittam?» (cfr. ivi, p. 307).

riuscì, poiché il Matthew continuò ad essere suo stretto amico e anzi, nella prefazione di un'opera posteriore, il Gentili ci informa che egli al pari di altri aveva dimostrato simpatia per le sue tesi<sup>131</sup>. Ciò nonostante l'offensiva del teologo puritano fu sul punto di stroncare la sua resistenza inducendolo alla drammatica decisione di dare le dimissioni dalla cattedra, come si ricava da una bozza di discorso indirizzato ai membri dell'Università. Questo discorso conteneva in primo luogo una appassionata difesa della giurisprudenza romana indicata come modello ancora attuale di prudenza politica e di integrità morale<sup>132</sup>. Il senso di questa pubblica apologia del diritto romano era chiarito dal Gentili stesso mediante un esplicito riferimento alle gravissime accuse cui egli era fatto segno: «Me miserum, qui annos fere triginta, hoc est ab anno aetatis duodecimo his unis litteris totus vaco... me miserum, qui sub potenti hac virtutis magistra vixi semper, ut sum trico Italicus, Macchiavellicus, athaeus. Infanda crimina, Oxonienses, et ad quae patientem esse non oportet»<sup>133</sup>.

<sup>131</sup> A conferma dei buoni rapporti di amicizia che il Gentili conservò con il Matthew, c'è il fatto che a quest'ultimo furono in seguito dedicati due opuscoli, il *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis* (cit.) e la *Ad primum Macbaeorum Disputatio*, Franekeræ, Aegidius Radaeus, 1600. La simpatia del Matthew per le tesi espresse dal Gentili nella disputa con il Rainolds emerge dal seguente passo della dedicatoria del *De actoribus*: «Et patrocinator ego lubens his meis: quae rectissima puto: etiam et ne dicata tibi indigna te videantur. Non tibi indigna visa sunt: qui litteras tam amantes, tam gratas, tam honorificas de eo libello ad me rescripseras».

<sup>132</sup> Dopo aver esaltato Roma come «civilis prudentiae totius et bello et pace exemplar ad hoc aevi summum et fulgentissimum», il Gentili così continuava le sue lodi: «Verum fremant omnes licet, duodecim illae tabulae, et nostrae omnes Romanorum leges philosophorum omnium bibliothecis anteponeandae sunt. Non istas exscripsit nobis aut delicatus Plato, aut foedus Diogenes, aut Stoicus asper, aut voluptarius Epicureus, aut qui sophista regnum iam philosophiae tenere videtur, aut alius hoc de grege, qui verborum prodigi, factorum inanissimi, gloriolae magis suae, quam communi commodo hominum semper consuluerunt. Sed auctores legum nostrarum hi viri, qui privata sua omnia in publicis civium omnium esse perpetuo existimarunt». Che le leggi romane, oltre ad incarnare la saggezza politica dei Romani, fossero anche uno stimolo all'integrità morale era dimostrato mediante l'esempio di rettitudine dato dai giureconsulti romani: «Neque enim reperies facile unum atque alterum iurisconsultum, qui viri boni mereri nomen non possit, ut de aliis multos scilicet narrare possumus, oratores improbissimos, iniquos philosophos, medicos veneficos ... sed dicant, doceant bona artes aliae: nostra haec est sola, quae viros efficere bonos potest, et solet». I fogli relativi a questa bozza di discorso, che risulta incompleta, sono compresi nel volume 612 dei mss. D'Orville, ff. 38v.-40v.

<sup>133</sup> Le accuse di machiavellismo e di ateismo non erano che la esplicitazione

Egli rinunciava a provare la falsità di queste vili calunnie, gli premeva solo di rilevare la stoltezza e la non pertinenza dell'argomento basato sulla sua italianità: una simile motivazione, oltre ad essere in palese contrasto con il cosmopolitano intellettuale che caratterizzava le Università europee, oltre ad implicare la violazione del sacro diritto di ospitalità, male si applicava a chi da oltre dieci anni viveva in Inghilterra<sup>134</sup>. A questo punto il Gentili, rivolgendosi alla regina Elisabetta, all'anima del suo defunto patrono, il conte di Leicester, e all'Università, dava a tutti il proprio addio<sup>135</sup>.

La decisione di abbandonare l'Università doveva essere maturata gradualmente nel corso della feroce controversia con il Rainolds. Un acuto senso di stanchezza traspariva già infatti in un discorso ai laureati in diritto civile, tenuto con ogni probabilità nel luglio 1593. In questa occasione il Gentili, insistendo sulla gravità degli oneri che l'insegnamento di una disciplina così vasta gli imponeva, aveva dichiarato di non essere più in grado di farvi fronte a causa della sua tristezza d'animo e di volersi perciò dedicare solo alla professione forense: «Casibus oppressus gravioribus iaceo tristis, et me tollere humo, adque eam assurgere maiestatem non valeo artis nostrae: verum si in-

offensiva dei giudizi che il Rainolds aveva dato sulle idee del Gentili rispettiva mente circa il mendacio officioso e circa l'autorità dei teologi. Quanto all'argomento della italianità, esso non era nuovo: sappiamo infatti che esso era stato usato dalla fazione del Rainolds per contrastare la nomina del Gentili alla cattedra di diritto civile.

<sup>134</sup> A proposito dell'imputazione di essere straniero, il Gentili scriveva: «Contemnat me forte is, qui ius hoc naturae non intelligit, et iura hospitem gratiosissima, et iudicia aequissima Jovis hospitalis ignorat. Contemnat me? me ille contemnat? non me, non me, sed me exterum, eheu post decem annos exterum, et Italum contemnat». In margine ad esempio del cosmopolitismo che regnava nelle Università europee del Cinquecento erano citati Donello, Cuiacio, Alciato, Hotman, Du Moulin, tutti chiamati a insegnare presso università appartenenti a nazioni diverse da quelle loro d'origine.

<sup>135</sup> Testualmente così il Gentili manifestava la propria decisione di andarsene: «Salve, decus principum Elizabetha regina, vive, vale, vince, regna. Salve in coelis recepta sancta Lecestrii mens. Salve Oxoniensi academia florentissima, et de me semper optime merita, vos mihi alia nomina detulistis, alia tribuistis testimonia. in his placeo mihi. in his laudem pono meam. in his statuo existimationem hominum de me. in his penitus, ac totus conquiesco. non me retexo, non muto facta. non erimus regno indecores».

terpres non sim incertissimus, et dimidio minus doctor, id satis, id mihi satis»<sup>136</sup>.

Questi propositi di abbandono, che ci danno la misura della durezza dello scontro e della drammaticità dei suoi riflessi personali, non ebbero tuttavia alcun seguito ufficiale. Dall'esame degli Atti dell'Università non risulta infatti che il Gentili abbia formalmente sollevato la questione delle dimissioni innanzi alle autorità accademiche. Non potendo stabilire nel silenzio dei documenti che cosa sia effettivamente accaduto in quelle circostanze, si può ragionevolmente supporre che vi sia stato qualche intervento mediatore, o da parte di amici o da parte di autorità dell'Università, al fine di impedire che il gesto progettato dal Gentili, pubblicizzando formalmente la vicenda, provocasse lacerazioni ancora più gravi all'interno del corpo accademico e sconvolgesse inoltre il funzionamento del settore delle discipline giuridiche<sup>137</sup>.

La campagna di denigrazione che la fazione puritana aveva montato contro il Gentili presentandolo come uno straniero machiavellico e ateo, se mise a dura prova la sua resistenza morale, non riuscì dunque a scalarlo dalla sua posizione accademica e neppure a provocare il suo isolamento. Non solo il Gentili ebbe l'approvazione del vescovo Matthew, che gli mantenne il suo influente appoggio, ma da altri fu incoraggiato a pubblicare le sue tesi. Così, attraverso una rielaborazione che, mantenendo inal-

<sup>136</sup> Che il discorso, abbozzato in tre fogli manoscritti dal titolo «Creatio doctorum in Comitiiis» (cfr. Ms. 612 D'Orville, ff. 209 v.-210 v.), sia da collocare nel luglio 1593 si arguisce da un passo dello stesso in cui l'autore ricordava di essere dottore in diritto civile da vent'anni: il Gentili si era laureato il 22 settembre 1572 a Perugia. Anche in questo discorso, prima di annunciare la sua intenzione di dedicarsi solo all'esercizio della professione forense, il Gentili tesseva le lodi della giurisprudenza civile e alludeva alle denigrazioni cui era fatto oggetto: «Sed valeant illi. valeant, si qui vobis invidere mercedes honestissimas, alimonia disciplinarum, et proemia haud magna magna tamen meriti possunt. valeant, si qui purpurae huius fulgorem; si qui habitus hos venustatis, et maiestatis plenos; si qui nobilissima haec insignia dignitatum, et dignitates ipsas amplissimas non amant».

<sup>137</sup> Che il Gentili fosse tornato sui suoi propositi ancora prima di annunciarli pubblicamente risulta da un segno trasversale di cancellazione sopra quella parte della bozza di discorso in cui accennava alle «infami» accuse e dichiarava la sua volontà di andarsene. D'altra parte gli *Acta Convocationis* non portarono alcuna traccia della faccenda: cfr. *Universitatis Oxoniensis Archivium*, lib. 10, 1582-1594, Bodleian Library, Oxford.

terata l'ossatura delle argomentazioni, ne arricchiva l'apparato critico, nel 1599 venne alla luce il *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis*, pubblicato congiuntamente a un altro opuscolo dal titolo *De abusu mendacii*<sup>138</sup>.

Quanto alla tesi fondamentale sul primato della giurisprudenza, essa venne resa pubblica tramite stampa nel contesto di una successiva opera maggiore, il *De nuptiis* del 1601, a titolo di premessa e di legittimazione della trattazione sistematica che in essa veniva intrapresa nel campo del diritto di famiglia. In questa sede la struttura di base del ragionamento era identica

<sup>138</sup> Nella dedicatoria del primo opuscolo al Matthew, il Gentili chiariva le circostanze e i propositi che lo inducevano a rendere pubbliche le sue ragioni: «Ceterum nec negligere alios possum, qui Disputationem istam a me confici voluerunt, et alias illas duas, imo et invitissimo extorsērunt. Doceo, defendo eruditam, et religiosam Academiae nostrae iuventutem: an et patrum doctissimorum, et religiosissimorum nomen, auctoritatemque imminui nolo: qui auctores iuventuti exercitamentorum honestissimorum extitistis?». Oltre al *De Abusu Mendacii*, egli informava di voler pubblicare un terzo opuscolo dal titolo *De Potiore Interprete Decalogi in Secunda Tabula*. Questo di fatto non fu pubblicato separatamente, ma risulta incorporato nella parte introduttiva del trattato *De nuptiis*, come si noterà. Alla pubblicazione dei due opuscoli gentiliani il Rainolds rispose facendo stampare a sua volta nello stesso anno parte della corrispondenza con il Gager e il Gentili in un volumetto dal titolo *The Overthrow of Stage-plays*, congegnato in modo da dare il massimo risalto alle sue tesi. Il fatto che gli scritti relativi alla controversia sul teatro furono stampati in Olanda, quelli del Gentili a Hanau e quelli del Rainolds a Middleburg, fa supporre che le autorità ecclesiastiche inglesi preposte alla censura avessero giudicato inopportuna la loro pubblicazione in Inghilterra. Accenni a opposizioni alla pubblicazione a Londra di certe sue carte, che sperava di vedere stampate almeno in Olanda, sono contenuti in un abbozzo parziale di lettera del Gentili al Matthew: «Illae chartae iam sunt in Hollandia, certe illarum pauculae, quas voluissē Londini edere: atque in illa peregrina exhibunt (spero) regione, quae in sua videre lucem non potuerunt». Un riferimento alla imminente pubblicazione dei libri sul diritto di guerra, usciti nel 1598, fa pensare che quelle carte fossero relative agli opuscoli di cui sopra. Il Gentili inoltre dichiarava di non conoscere gli oppositori, ma sospettava che alla faccenda non fosse estraneo il vescovo di Londra. Quindi, augurandosi «tempora hilariora», commentava amaramente: «Sic vivitur et sic cogimur saepe minus doctorum subire, et sustinere iudicia» (cfr. Ms. 617 D'Orville, f. 64 r.). È da notare infine che sul piano pratico l'offensiva puritana non conseguì il suo obiettivo principale, quello cioè della abolizione delle rappresentazioni teatrali accademiche. Tuttavia una parziale soddisfazione fu ottenuta con il decreto del *Privy Council* del 1593 che, senza accennare alla questione del teatro accademico, bandiva dalle città di Oxford e di Cambridge la rappresentazione dei «common plays» sulla base di motivazioni che recepivano in buona parte le preoccupazioni puritane per la virtuosa educazione della gioventù universitaria (cfr. *Universitatis Oxoniensis Archivium*, lib. 10, 1582-94, f. 262, ove è conservato l'originale del decreto, riprodotto dal Wood in *The History and Antiquities of the University of Oxford*, cit., vol. II, pp. 254-256).

a quella sviluppata nella corrispondenza personale con il Rainolds. Attraverso una operazione logica che si componeva di due momenti essenziali, da un lato la suddivisione della legge divina in diritto divino e in diritto umano, dall'altro il criterio della divisione delle funzioni sulla base della competenza (*Tractant fabrilia fabri*, questo era il suo motto), il Gentili giungeva a dimostrare il primato della giurisprudenza nella sfera etico-politica, e ciò senza intaccare il presupposto del valore primario della legge divina<sup>139</sup>. In altri termini la giurisprudenza dilatava il proprio confine di competenza sino a comprendere la parte di diritto umano della legge divina e a coprire quindi senza limitazioni l'intera area del diritto relativo alla società politica, secondo una rivendicazione che era concepita in stretta relazione con quella di un parallelo processo di riappropriazione da parte dello Stato di quelle funzioni che la Chiesa, deviando dalla propria missione originaria, aveva usurpato nel corso della storia<sup>140</sup>. I giurisperiti diventavano così i supremi sacerdoti della giustizia: «sacerdotes justitiae, aequum ad iniquo saporantes, licitum ab illicito discernentes», come li definiva il Gentili. Tale sacralità non era una mera finzione retorica connessa all'idea di giustizia, bensì era connaturata alle funzioni di chi in luogo dei teologi era chiamato ad attualizzare, con la mediazione della sapienza giuridica, gli imperativi supremi e generali della legge divina. Il giurisperito non era da confondere, precisava ancora l'autore, con il civilista ossia con l'esperto di un particolare diritto storico quale il diritto giustiniano, ma era da intendere come l'esperto della scienza giuridica per eccellenza, quale si era evoluta nei secoli intorno al nucleo originario del *Corpus Iuris*. Il patrimonio

<sup>139</sup> Cfr. *De nuptiis*, Hanoviae, apud Guilieum Antonium, 1601, lib. I, cap. VIII dal titolo «Distinguitur ius divinum et humanum».

<sup>140</sup> Sulle usurpazioni storiche della Chiesa, sulla distinzione che doveva esserci tra funzioni ecclesiastiche e funzioni temporali dello Stato nonché sul parallelismo di questa distinzione con quella tra giurisprudenza e teologia, cfr. *ivi*, lib. I, cap. XIII «De Levitis et Apostolis», cap. XIV «De episcopali audientia», cap. XVII «Quae magistratui relinquuntur iure canonico» e cap. XVIII «Quod ius canonicum relinquit iuri civili». Il motivo conduttore di questi vari capitoli era comunque identificabile nella contestazione della tirannide sacerdotale e nella difesa della piena autorità del principe nella sfera politica: «Tueor iustissima principum iura, et sacrosancta». Le implicazioni di queste posizioni di principio in rapporto all'ambiente inglese saranno esaminate più sotto, nel cap. V del presente lavoro.

di sapienza giuridica così accumulato rappresentava un modello unico di saggezza politica e di giustizia umana ed anche per questo motivo al giurista e non al teologo spettava una funzione primaria nella regolazione della società politica. Nello svolgimento di questa funzione, oltre che alla tradizione giurisprudenziale, il giurisperito ricorreva ai materiali forniti da altre discipline quali la storia, la filosofia politica e morale, la teologia, la linguistica. La giurisprudenza dunque, in quanto arte della giustizia, era una scienza onnicomprensiva che richiedeva la conoscenza delle cose umane e divine: «iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia», ripeteva il Gentili conferendo una pregnanza di significato nuova all'antica definizione<sup>141</sup>. Un'altra definizione, felicemente espressiva della suprema funzione ordinatrice assegnata alla giurisprudenza, era quella che la qualificava «scientia architectonica», in stretta correlazione con la funzione del principe che era definito «architectus in republica».

Le posizioni di principio che il Gentili aveva già espresso a questo riguardo in occasione della disputa sul teatro universi-

<sup>141</sup> Questa la citazione più significativa relativamente a questi concetti: «Nostra philosophia Iustinianismus non est, sed ars boni et aequi. Corruptus ille est usus disciplinae nostrae, qui non istam artem aequi et boni, sed legum Iustinianicarum notitiam solam profitentur... Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia. Ea scientia claudi libris Iustiniani non potuit, cum et novae indies emergant species, quibus novae aptandae sunt leges ... Et hoc est traditum, nec consistere ius nostrum posse absque Bartolo et aliis, qui explerunt libros, et explent quotidie Iustiniani... Manet autem ipsa Iurisprudentia qualis est, et quae non magis est Iustiniana, quam omnis alia humana et inter homines posita legislatio» (cfr. *ivi*, lib. I, cap. XI, pp. 57-59). Con queste precisazioni l'autore intendeva anche rispondere alle obiezioni di chi ravvisava una contraddizione tra le sue tesi attuali sulla giurisprudenza e quelle sostenute nel *De iuris interpretibus* a proposito della cultura necessaria al buon giurista. Più in particolare, il Gentili si difendeva affermando che egli allora si riferiva all'interprete del diritto giustiniano, al civilista, non al giureconsulto in generale che per interpretare il diritto della seconda tavola doveva sapere di storia, lingua e altre discipline: «Sic tamen teneo neque civilistae, hoc est Iustinianico, competere ius supradictum, neque canonistae, sed Iurisperito, quem humanarum et divinarum rerum scientem, ad iusti et iniusti, aequi et boni interpretationem definio et definivi» (cfr. *ivi*, lib. I, cap. XVI, p. 93). Quanto alla metodologia propria del giurisperito, il Gentili stesso rinviava al procedimento da lui seguito nella elaborazione dei principi giuridici relativi ai fenomeni internazionali e, più precisamente, a quanto egli aveva scritto sul metodo nel *De legationibus*, lib. III, cap. IX, di cui si vedrà più sotto nel cap. IV del presente lavoro.

tario ricevevano dunque nel libro introduttivo del *De nuptiis* una forma compiutamente elaborata e una portata di significato radicale. Per queste caratteristiche, tali posizioni, proiettate nel quadro storico europeo, possono essere assunte come emblematiche della generale tendenza che vedeva la categoria dei giuristi assumere il ruolo di supremi ideologi nonché di artefici culturali e tecnici della secolarizzazione.

Riferite al contesto inglese esse possedevano una rilevanza diretta di grande portata rispetto ai fondamentali antagonismi politici e religiosi che lo caratterizzavano. Infatti, in relazione alla questione del diritto canonico, le tesi gentiliane erano tali da garantire al diritto romano, nelle elaborazioni del giurisperito, il massimo di utilizzazione nella sua funzione orientativa al servizio del regime stabilito, laddove la dissidenza puritana, come si è già notato nelle tesi del Rainolds, combinando teocratismo e nazionalismo giuridico, poneva in primo piano la legge divina nell'interpretazione dei teologi o la *common law*, a seconda che si trattasse di questioni attinenti la sfera etico-sociale o quella più strettamente politica. Più in generale, inoltre, le posizioni del Gentili in tema di rapporti tra giurisprudenza e teologia avevano il significato di un sostanziale avallo delle caratteristiche erastiane del sistema politico-religioso inglese, ponendosi per converso in un'ulteriore radicale antitesi col teocratismo puritano<sup>142</sup>. Per queste ragioni lo scontro coi puritani e in particolare coi teologi dell'Università di Oxford era de-

<sup>142</sup> Singolari analogie sono rilevabili tra le impostazioni del Gentili e quelle di Richard Hooker, il famoso autore di *The Laws of Ecclesiastical Polity* (1593-1597), la più importante opera sistematica di difesa dell'ordine ecclesiastico anglicano. Il punto di maggiore affinità consisteva nella maggiore importanza che entrambi gli autori, impegnati a contrastare l'assunto puritano che la legge divina fosse autorità esclusiva in tutti gli affari umani, assegnavano alla ragione e alla legge umana nella fondazione dell'ordine politico. Entrambi gli autori cioè attribuivano a questi strumenti una funzione mediatrice insostituibile nella conversione delle prescrizioni generali della legge divina in particolari determinazioni appropriate alla comunità politica. A questo riguardo si vedano dell'opera di Hooker il lib. I, sui diversi tipi di legge e sulla loro gerarchia, il lib. II, sui rapporti tra Scrittura e il diritto umano, naturale e positivo, e sull'enfasi posta sulla «humane wisdom» e «the light of nature» come fondamenti delle leggi. Alla base di queste analogie teoriche tra i due autori c'era, pur nell'assenza di espliciti riferimenti incrociati, una comune avversione verso la «sectarian mind» e la «preciseness» puritane, di cui Hooker tracciava un vivido e ironico profilo nella Prefazione della sua opera.

stinato a riprodursi continuamente e a caratterizzare in modo permanente il senso dell'impegno espresso dal Gentili sul fronte della problematica inglese.

\* \* \*

La presa di posizione sulla questione del teatro era, come si è già accennato, parte integrante del più generale discorso che il Gentili intendeva svolgere intorno alle arti che in uno Stato ben ordinato dovevano essere approvate o al contrario impedita e sradicate. Resta da esaminare il commentario al titolo del codice giustiniano *De maleficis et mathematicis*, nel quale il giurista italiano definiva il proprio atteggiamento nei confronti di problemi quali l'astrologia, la magia e la stregoneria, che erano allora, nel contesto di un generale rilancio delle persecuzioni, oggetto di un ampio dibattito intellettuale su scala europea<sup>143</sup>.

Nella categoria delle arti da bandire erano incluse in primo luogo tutte le forme di divinazione quali l'astrologia, la chiromanzia, l'aruspicina e la necromanzia. La tesi di fondo era che si trattava di superstizioni prive di giustificazione nell'ordine della natura fisica. Per quanto riguardava l'astrologia, *ars mathematica* per eccellenza, il Gentili fondava la sua tesi sulla negazione che esistesse qualsiasi influenza di tipo occulto dei corpi celesti, ammettendo solo quella per cause naturali: «Prohibita sit omnis praedictio ex astris, quae sit de rebus non necessario contingentibus, nec de rebus naturalibus generaliter». Gli astri, cioè, potevano consentire previsioni valide rispetto ai fenomeni di cui essi fossero la causa fisica necessaria, come l'andamento del tempo meteorologico o le situazioni climatiche cui era riconosciuta un'influenza naturale sull'agricoltura, la navigazione, le malattie o la stessa indole dei popoli. Quanto alle predizioni riguardanti invece la vita, la morte, il destino degli

<sup>143</sup> Per una ricostruzione complessiva del fenomeno della stregoneria e della caccia alle streghe, cfr. Hugh Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, in Id., *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Bari, Laterza, 1969, IV, pp. 133-240). Per una ricostruzione essenziale degli aspetti intellettuali del dibattito avvenuto nel '500 intorno al problema della stregoneria, cfr. E. William Monter, *Legge, medicina e accettazione della stregoneria*, in *La stregoneria in Europa*, a cura di Marina Romanello, Bologna, il Mulino, 1978, pp. 293-307.

uomini e altri eventi fortuiti del genere, di cui si pretendeva che gli astri fossero la causa remota e oscura, esse erano giudicate ridicole e assurde imposture<sup>144</sup>. Sulla posizione del Gentili circa l'astrologia e le altre forme di divinazione, oltre alla ragione scientifica, incideva anche la ragione politica. Era sottolineata infatti la pericolosità politica delle predizioni astrologiche in «caussa principis et reipublicae». Queste potevano avere carattere sedizioso o esercitare influenze perturbatrici dell'animo popolare, per cui in questi casi la pena doveva essere di morte e non di semplice esilio<sup>145</sup>. In uno Stato ben ordinato non doveva essere tollerata neppure l'alchimia, arte fraudolenta e priva di qualsiasi fondamento empirico. A proposito delle arti magiche cosiddette buone, praticate cioè con intenti benefici, il punto di vista dell'autore era parimenti improntato ad un atteggiamento di scetticismo circa la presenza nella natura di forze occulte. Per esempio, gli incantesimi coi quali si pretendeva di curare le malattie erano considerati delle imposture: essi potevano infatti

<sup>144</sup> Testualmente la tesi del Gentili era sintetizzata nel seguente passo: «Verum sic est dicendum potius, ut prohibita sit omnis praedictio ex astris, quae sit de rebus non necessario contingentibus, nec de rebus naturalibus generaliter. Et itaque omnis astrologia vetita sit: quoniam omnis astrologia extra res illas est. Faciunt bonam partem astra in pluviis et aliis constitutionibus temporum. Itaque et in fructibus terrae, et in morbis et salubritate. Sed et ad mores aliquid astra possunt: quia faciuntque ad temperiem: et haec ad mores. Quae omnis astrologia agricolarum, nautarum, medicorum. Et hi omnes certius praesagunt, quoniam ex caussis proximis et rebus iam incipientibus fieri. Astrologi ex generalibus, et longe positis. Quod est verum vaticinii opus, obscura ac nullo modo uspiam apparentia praecognoscere... Alia, quae de vita, morte, fortuna praedicit, nullatenus ferenda» (cfr. *De maleficis* cit., pp. 23-24). Il criterio della causazione naturale induceva l'autore ad approvare l'arte della fisiognomia, della quale ricordava anche l'applicazione giudiziaria: «Est videlicet corpus quaedam imago animae. Et animi mores sequuntur corporis temperaturam». La chiromanzia in quanto fosse parte della fisiognomia e non dell'astrologia era perciò approvata, eccezion fatta per le predizioni circa la vita e la morte (cfr. ivi, pp. 28-30). Parimenti, erano proibite le predizioni basate sull'interpretazione dei sogni, a meno che questi non fossero assimilabili a presentimenti naturali (cfr. ivi, pp. 65-69). Analogamente era consentita la preveggenza di cui potevano essere capaci per ragioni naturali i deboli di mente o i malati di mente: essa era definita «divinatio quae naturaliter contigit per compassionem cum caussis, aut per exordia rerum» (cfr. ivi, pp. 45-46).

<sup>145</sup> In merito ai perniciosi effetti dell'astrologia applicata alla politica, cfr. ivi, pp. 27, 33, 49-51. L'argomento era così introdotto: «Quod si de statu et mutationibus regnorum, quasi isthaec a syderibus sint, nos audire astrologos vulerimus: perniciosissimam artem deprehendimus, et in caussis his principalibus meritissime condemnatam».

apparire efficaci solo per caso o per autosuggestione del malato. Si trattava comunque di superstizioni innocue che il legislatore non puniva e che spettava ai teologi di estirpare dal cuore degli uomini, insegnando che solo i rimedi della natura creata da Dio potevano essere realmente efficaci<sup>146</sup>.

Completamente diverso era il discorso che il Gentili faceva a proposito della magia demoniaca o stregoneria. Quella visione naturalistica del mondo e delle facoltà umane che era sottesa ai suoi giudizi sull'astrologia e sugli incantesimi non dispiegava la sua efficacia fino a mettere in questione i postulati basilari delle credenze demonologiche, che del resto erano profondamente radicate nelle strutture mentali e intellettuali del tempo. Se nella natura non esistevano forze magiche di tipo occulto, esistevano però i demoni, dotati di poteri straordinari che consentivano loro di trascendere le leggi della natura e di compiere cose prodigiose direttamente o indirettamente, tramite gli stregoni e le streghe: «Ego scio daemones idoneos fuisse et esse, qui miracula supra naturam rerum longe maxima edant, et edidisse saepius». Contro gli scettici, individuati soprattutto nei filosofi aristotelici e nei medici, i quali dubitavano che gli stregoni potessero realmente costringere i demoni a eseguire il loro volere, il Gentili affermava che restava comunque giustificato l'intervento della legge contro coloro che per comune credenza minacciavano la sicurezza degli uomini. Inoltre gli stregoni, veri o presunti che fossero, dovevano essere puniti, perché in ogni caso erano servi

<sup>146</sup> La questione era così posta: «Circa haec arcana versari magiam quandam bonam volunt, quam naturalemque contendunt, sed ab occultis nec explicabilibus causis. Sed an ista sic remedio sunt corporibus? ista dico carmina, et murmura, et libellos. Nam quae de lapidibus, herbis, aliis corporibus traduntur, ea refutari non possunt». La tesi dell'autore a questo riguardo era sintetizzata in questo passo: «Ego sic censeo, ut valeant imo haec, sed per accidens et propter opinionem, quam fidem incantationibus gerit aegrotus, ut in eo Galeni notho exponitur. Nam ab effectibus animae sequi affectaque corporis, certum et receptum, et bonam spem conferre ad rem omnem non dubitatur. Et itaque legislator noster hic nihil istorum punierit: qualia, qualia illa demum sint. Sed innocenter facta esse debent tamen, quod mox exprimitur. Ad theologos spectat, de pectoribus hominum superstitiones eiusmodi extirpare, docereque, falso iri non ad Deum et ad res, quibus vim medendi debet Deus. Et falsam sententiam illam, *Nihil quod salutis causa sit, criminisum*. At leges non debent extendere huc suam severitatem, si quid praeterea gravius non admittitur» (cfr. *ivi*, pp. 39-43).

del diavolo ed esercitavano un'influenza negativa sulla credulità umana<sup>147</sup>.

Per quanto riguardava le streghe, il Gentili seguiva la dottrina e la giurisprudenza dominanti sia pure con qualche incertezza e qualche importante mitigazione. Egli notava in primo luogo che unico punto non controverso era il caso di quelle streghe che affermavano di cavalcare per l'aria coi diavoli: in questo caso si trattava di pura immaginazione o di follia che, per quanto frutto di influenza satanica, non giustificavano l'intervento della legge. Le streghe attive invece, quelle cioè che praticavano gli incantesimi, erano dichiarate perseguibili per apostasia o per maleficio, e in entrambi i casi dovevano essere mandate a morte. Il maleficio poteva consistere in uccisioni mediante fascinazione, veneficio di infanti oppure nella partecipazione ai sabba diabolici<sup>148</sup>. Le streghe erano meritevoli di morte anche nel caso in cui avessero stipulato un patto con il diavolo, pur non avendo com-

<sup>147</sup> Esaminate le contrastanti opinioni circa la realtà delle arti demoniache e dichiarato il proprio assenso ai sostenitori di tali credenze, così difende la «ratio» della legge giustinianea: «Quamquam si dicimus, fieri illam frugum traductionem, nec quid aliud simile posse, quod hic notetur in lege nostra, non tamen aut accusat legislatores nostros Seneca, aut accusare potuit: qui non habent docere vulgum, quomodo fieri nihil istorum valeat, quae ipse vulgus credit, sed de praesidio prospicere et solatio, per quae tuto agere posse videatur. Et hoc est, poenas constituere in eos, qui facere nos intutos posse creduntur ... Et quidem ad ipsos quod attinet, qui haec patrare dicuntur: aut ea efficiunt, et puniuntur merito. Aut non efficiunt, et nec lege teneantur, quae punit eum, qui *excantassit*, id est traduxisset cantando. Imo etsi puniantur, nec quidquam efficientes; et id merito meritissimo ferent, qui contra interdicta legum egerunt, et male afficiunt credulitatem humanam, et ipsi devoti daemonibus semper sunt» (cfr. *ivi*, pp. 53-54).

<sup>148</sup> I punti chiave della posizione gentiliana sulle streghe erano così formulati: «Et itaque videntur aniculae etiam illae, quas strigas vetusto vocabulo etiamnum nuncupamus in Italia, non immerito plecti saepius. At noto, casum illum unum esse extra difficultatem, si nihil istae egerint mulierculae, quae volitare, cum daemonibus esse, fatentur, ut haec non sint puniendae, sive quia illusum eis sit; sive quod Diaboli facta punire in afflictis istis non magis debeant, quam si furiosus, daemoniacus peccaverit. At si quid ipsae fecerint, quaeres de his bifariam. Aut quasi de teterrimis apostatis, aut ut de maleficis. Et primo casu cum Deum abnegent, et Christo renuncient, et Diabolo mancipent se, quid non puniantur summo supplicio? Secundo autem casu distinguitur rursus, quod aut maleficae in alios sunt, ut quae dicuntur fascino, aut aliis veneficiis conficere infantes: aut in se maleficae sunt, ut quae ad coetus quosdam nocturnos mixtae hominibus, et daemonibus convenire in res Veneris narrantur. Et illae quidem morte quoque afficiantur recte, quae mortem intulerunt» (cfr. *ivi*, pp. 54-55).

messo malefico. È opportuno rilevare che le affermazioni del Gentili in tema di stregoneria erano del tutto esenti da inflessioni fanatiche o intransigenti, anzi nello svolgimento degli argomenti vi erano talora accenti di incertezza e le conclusioni erano spesso presentate come espressione di una opinione personale piuttosto che di una certezza indiscutibile<sup>149</sup>. Inoltre, l'autore poneva come condizione essenziale di punibilità delle streghe che esse non fossero affette da qualche malattia, in altri termini le streghe dovevano essere soggetti attivi responsabili dei malefici diabolici. Una valutazione rigorosa a questo riguardo spettava ai medici: nel caso fossero riconosciute malate, invece di essere giustiziate, dovevano essere semplicemente curate<sup>150</sup>.

Proiettate sullo sfondo del dibattito intellettuale del tempo, le tesi gentiliane sulla stregoneria recepivano pienamente i postulati centrali della dottrina dominante, per cui la stregoneria in nessun caso era un fatto immaginario ossia, come sostenevano gli scettici di allora, il frutto di una fantasia malata manipolata dal diavolo, bensì una realtà malefica da estirpare con il massimo rigore. La *Démonomanie* di Bodin era del resto espressamente indicata come l'autorità principe in materia demonologica. Tuttavia è anche vero che il Gentili, rispetto alle formulazioni più estreme della dottrina ortodossa, occupava una posizione relativamente progressista e moderata, sia riconoscendo la pos-

<sup>149</sup> Per esempio, proponendosi di spiegare la plausibilità razionale della fascinazione operata dalle streghe, scriveva: «Hoc videndum est tamen, ut ita sit, nam de fascinationis vanitate indicavi antea. Et tamen non esse vanitatem, verius fortasse est. Nam etsi vulgi hominum, et muliercularum opinionem hanc de fascino esse, dicit Mercurialis, tamen rationes dum affert, quibus ostendat, quin id fieri possit, si yerum est, fieri: hoc nobis credendum relinquit, ut vanam eam opinionem non credamus». Ancora, a proposito dei sabba diabolici, affermava di trovare più convincenti gli argomenti di Bodin che non quelli di tipo scettico dell'Alciato: «Quae ad coetus illos daemoniacos egredi dicuntur, hae nec immerito plectentur mea sententia: quae est aliorum, et Ioannis Bodini latissime in libris Daemonomaniae. Sed Alciatus tamen in contrarium stat et cum eo adversus Bodinum nunc alii quidam ... Ego sequi Bodinum malo, qui rem istam tam multis rationibus, auctoritatibus, rebus iudicatis conficit et poenam decernit (cfr. ivi, pp. 57-58).

<sup>150</sup> Sul valore della malattia come scusante, anzi come unica scusante: «Addunt mox, parcere oportere deceptis a diabolo vetulis his et delirantibus. Ego, deceptionis eius pretextum non esse excusationi ulli crimini, video. Quod si ex morbo aliquo fieri ista mulierculis his, serio adprobrant medici: tum eas a tribunalibus ad valetudinaria recte remittimus» (cfr. ivi, p. 59).

sibile esistenza di streghe malate, sia soprattutto stabilendo che la malattia le liberava dalla responsabilità dei malefici diabolici. Il concetto di malattia, che da parte degli intellettuali scettici del '500 era usato per contestare la realtà della stregoneria, era dunque accolto solo nel significato di un possibile fattore di indulgenza giudiziaria. Questi temperamenti e queste eccezioni non pregiudicavano tuttavia, come si ripete, il sostanziale allineamento del giurista italiano alle posizioni della dottrina ortodossa, allineamento particolarmente significativo se considerato in relazione al ruolo svolto dai giuristi nel dibattito sulla stregoneria. Se agli inizi del secolo i giuristi erano stati generalmente scettici e si erano anzi distinti tra quegli intellettuali che avevano messo in discussione la stregoneria, nella seconda metà del secolo, in una fase di generale recrudescenza delle persecuzioni, si era invece determinata una generale concordanza di atteggiamento in appoggio alla dottrina ortodossa e alla prassi persecutoria del potere costituito. La posizione del Gentili in quanto giurista non faceva dunque eccezione a questa tendenza generale<sup>151</sup>.

Sul fronte inglese, il fenomeno della caccia alle streghe, che pure aveva ripreso vigore nello stesso periodo, era caratterizzato da una maggiore moderazione rispetto all'Europa continentale, sia perché non era ammesso l'uso della tortura giudiziaria, sia perché la legge conservava l'antica distinzione romanistica fra streghe buone e streghe cattive, punendo solo le seconde. Sul piano delle idee, da un lato c'era il radicalismo puritano che per bocca del teologo William Perkins premeva perché tutte le streghe senza distinzione fossero messe a morte, dall'altro il dissenso scettico di Reginald Scot che con il suo famoso *The Discoverie of Witchcraft* del 1584 tentava di scalzare la credenza della stregoneria sostenendo che le streghe erano soltanto donne affette da «melanconia». Nel quadro di queste tendenze intellettuali e

<sup>151</sup> Sull'atteggiamento dei giuristi verso la stregoneria nel corso del '500, cfr. in generale Monter, *Legge, medicina e accettazione della stregoneria*, cit., pp. 306-307 e Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa nel Cinquecento e nel Seicento*, cit., pp. 175, 184-185.

politiche operanti nell'ambiente dell'Inghilterra elisabettiana, la presa di posizione del Gentili assumeva dunque una funzione di appoggio, sia pure con le mitigazioni già rilevate, ai fautori di un indirizzo più rigoroso contro la stregoneria<sup>152</sup>.

<sup>152</sup> Di fatto accadde che Giacomo VI di Scozia, convinto assertore della dottrina demonologica nel suo *Demonologie in form of a Dialogue*, Edinburgh, Robert Waldegrave, 1597, una volta salito al trono d'Inghilterra, fece bruciare il libro di Scot e fece approvare nel 1604 una legge che sanciva la pena di morte anche per le streghe cosiddette buone. Sulle vicende della stregoneria in Inghilterra, cfr. Alan MacFarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, London, Harper&Row, 1970. Sul piano delle idee, il Gentili avrà un seguace nel giurista erudito inglese William Fulbecke che, nel suo *A Parallele or Conference of the Civill, the Canon Law and the Common Law of this Realme of England*, cit., trattando della stregoneria ne riprodurrà fedelmente le impostazioni (cfr. III divisione del XIV dialogo, pp. 93v-100).

## Capitolo quarto

### Il «sacerdote della giustizia»: struttura e contenuti del *De iure belli*

Alla giurisprudenza in quanto *ars boni et aequi* per eccellenza spettava, nella visione del Gentili, la definizione ultima dei problemi della giustizia e del diritto relativamente a tutti i fenomeni della sfera politica intesi come materia di diritto umano. Questo assunto doveva fare necessariamente da supporto, oltre che alle sue prese di posizioni in ordine ai problemi interni inglesi, anche a quelle relative alle questioni internazionali. Le sue teorizzazioni a questo riguardo, considerando che il *De iure belli* nella forma originaria delle *Commentationes* venne alla luce prima che la polemica coi teologi di Oxford portasse in primo piano le note questioni di principio, costituirono anzi cronologicamente la prima tacita estrinsecazione di come il giurista italiano, a partire dalla sua nomina a professore regio, concepiva la propria funzione sulla scena inglese.

Il Gentili, appena avuta la cattedra, si accostò in primo luogo alla problematica internazionale sollecitato dall'urgenza dei problemi di linea politica e di chiarificazione teorica sotto il profilo della legittimità che la situazione internazionale poneva allora all'Inghilterra. Il conflitto tra la politica controriformistica ed espansionistica di Filippo II e l'Inghilterra negli anni ottanta del secolo si era esasperato entrando in una fase decisiva. La regina Elisabetta, rivedendo la propria strategia difensivistica, nel 1585 aveva deciso l'intervento armato in appoggio ai ribelli olandesi, mentre la Spagna stava puntando a una soluzione radicale col progetto dell'*Armada Invencible*. Proprio nell'anno cruciale in cui avvenne il famoso confronto navale, il 1588,

il Gentili pubblicò a Londra un primo opuscolo dal titolo *De iure belli. Commentatio prima*, subito seguito da un secondo e quindi l'anno seguente da un terzo commentario, tutti dedicati al conte di Essex, considerato il successore politico del conte di Leicester e di cui il giurista italiano intendeva avallare la linea politica favorevole a una guerra a oltranza contro la Spagna anche in vista di una espansione inglese oltre Atlantico<sup>153</sup>.

Scrivendo il Gentili nella dedicatoria del primo commentario: «Partem iuris nobilissimam, aliis intractatam et plerisque omnibus minus apertam exsequor». L'autore cioè coglieva l'occasione per procedere a un inquadramento sistematico dei fenomeni politici internazionali, nella convinzione che si trattava di materia del tutto inesplorata dalla scienza giuridica. Questa stessa convinzione di compiere un lavoro scientificamente originale, oltre che politicamente rilevante, dovette probabilmente motivarlo a rielaborare in seguito i tre commentari originari e a fonderli in un unico trattato, pubblicato nel 1598 con il titolo *De iure belli libri tres*. Ampiamente arricchito nell'apparato argomentativo, il trattato conservava intatti gli schemi e i concetti chiave delle *Commentationes*. A parte il profilo strettamente scientifico secondo l'intenzione stessa dell'autore, quest'opera, per la ampiezza e la intrinseca densità storica dei problemi trattati, veniva oggettivamente a costituire un momento espressivo fondamentale, quasi una *summa*, della cultura politico-giuridica del Gentili e anche una sorta di grande commentario delle massime questioni politiche e religiose del tempo. Secondo quest'ottica polivalente se ne intraprende qui l'analisi e la valutazione storica.

Le enunciazioni sul metodo, contenute nel capitolo introduttivo del *De iure belli*, confermano l'assunto che il Gentili si accostava alla materia non come romanista né tanto meno come in-

<sup>153</sup> Le *commentationes* gentiliane sul diritto bellico erano strettamente connesse con l'attività accademica dell'autore e traevano origine dalle dissertazioni dottorali del luglio 1588. In quell'occasione il Gentili scelse questi temi a oggetto della orazione che era consuetudine il professore di *civil law* tenesse alla cerimonia di apertura dei *Comitia* dottorali. Sullo stesso argomento vertevano inoltre le questioni proposte ai candidati per la discussione. Cfr. *Registers of the University of Oxford*, ed. by C.W. Boase, A. Clark, Oxford, printed for the Oxford Historical Society, at the Clarendon Press, 5 voll., II, 1885-1889, 1887, p. 181.

ternazionalista, concetto allora ignoto, bensì come giurisperito ossia come supremo interprete dell'arte del giusto. Anzi queste sue enunciazioni si possono considerare come l'esposizione della metodologia propria dell'operare del giurisperito, esposizione quindi complementare e integrativa delle posizioni di principio espresse dall'autore in tema di rapporti tra giurisprudenza e teologia. Già nel *De legationibus* in un rapido accenno aveva definito il suo metodo come fondato sulla interpretazione filosofico-giuridica degli esempi storici, alla «scientia iuris, philosophiae pars» spettando il compito di individuare i precetti di diritto diplomatico<sup>154</sup>. Nel capitolo primo del *De iure belli* l'autore precisava che la scienza giuridica così intesa non si identificava con la scienza romanistica. Consapevole infatti della specificità dei fenomeni internazionali in quanto riguardanti le relazioni fra soggetti sovrani «qui iudicem non habent et superiorem», escludeva la pertinenza del diritto giustiniano e dell'opera dei suoi interpreti. A proposito dei romanisti, egli aggiungeva che non era di alcuna utilità neppure l'opera dei giureconsulti più recenti della scuola francese che, pur avendo capito la improponibilità del diritto giustiniano, avevano tuttavia seguito un approccio fondato unicamente sulla storia, il che impediva a causa della contraddittorietà dei suoi esempi di pervenire a criteri di diritto certi e obiettivi<sup>155</sup>. Non il diritto giustiniano, non la storia, ma

<sup>154</sup> Cfr. *De legationibus*, lib. III, cap. IX. Un rinvio a questo capitolo era fatto dal Gentili stesso nel *De nuptiis*, indicando in esso la enunciazione del proprio punto di vista sul metodo del giurisperito e respingendo le accuse di contraddittorietà con quanto espresso nel *De iuris interpretibus* (cfr. *De nuptiis*, lib. I, cap. XVI, pp. 91-92).

<sup>155</sup> Queste le valutazioni gentiliane sullo stato della materia: «Iustinianus noster qui leges tulit suis, egressus non est rempublicam, quam legibus illis voluit adornare. Et quamquam de naturae ac Gentium iure disseruit, ut Philosophi quoque fecerunt, et de caussa bellorum, et de captivis ac servis aliisque nonnullis belli rebus: huc tamen ad rempublicam suam retulit omnia et in eius usum explicavit... Nam quid dicam de his interpretibus Iustinianici, quos huius iuris bellici imperitissimos ait merito Ioannes Bodinus? ... Recentiores non fero interpretes qui hic veteres condemnarunt, se autem magistros obtulerunt, quos audiamus. Dico eundem Bodinum et Petrum Fabrum, clarissimos Iurisconsultos terrae Galliae. Sane etiam, si peccarunt antiquiores interpretes, quod solam, saepe alienam, civilis iuris disceptationem huc induxerunt: peccarunt et isti recentiores, qui nudam historiam recitationem attulerunt: de quibus propter varietatem et contrarietatem exemplorum, item et propter infirmitatem eius argumenti, quae plurimum ab exemplo esse videtur, non ius aliud facile, non constitues ullo modo istud, quod naturale et certum censetur. Exempla et facta

il diritto naturale era il fondamento vero e unico dei principi di diritto bellico. Il diritto naturale, tuttavia, per vizio della natura umana corrotta dal peccato, era conoscibile solo indirettamente attraverso lo *ius gentium*, la storia, il consenso dei grandi autori, la Sacra Scrittura e lo stesso diritto giustiniano in quelle parti che fossero espressione della ragione naturale. Tutte queste fonti divenivano i mezzi espressivi e rivelatori del diritto naturale e ciò fondamentalmente in base al principio tipico del modello di pensiero tradizionalistico per cui ciò che era approvato da tempo immemorabile era da considerarsi conforme a ragione e natura<sup>156</sup>.

Argomentando ecletticamente sulla base di *exempla, auctoritates, rationes*, elaborando i materiali derivati dalle più diverse fonti e discipline, la giurisprudenza realizzava lo scopo di individuare i principi di giustizia relativi al diritto bellico e, più in generale, di ogni altro fenomeno di diritto umano. Risultava così pienamente e coerentemente confermata sul piano del metodo quella caratterizzazione della giurisprudenza come di una superscienza etico-giuridica che operava sulla base di una conoscenza universale delle cose umane e divine.

Nessuna contestazione diretta del ruolo della teologia era fatta in questa sede e neppure nel resto dell'opera, a parte la famo-

expendeda sunt sua lance, et quasi pondera sunt sua trutina conficienda» (cfr. lib. I, cap. I). Questa come tutte le altre citazioni sono fatte sulla base del trattato finale *De iure belli libri tres*, nell'edizione del 1612, avendo attenzione ad eventuali variazioni significative rispetto al testo delle *Commentationes* originarie.

<sup>156</sup> Di questo presupposto di fondo del modo di pensare gentiliano c'era conferma esplicita in questo passo: «Quamquam enim nec sit exemplis iudicandum, ab exemplis tamen duci probabilem coniecturam certum est. Et in dubio iudicandum imo est ex exemplis: et cum itum in consuetudinem est. Neque enim mutare decet, quae certam observantiam semper habuerunt et firmius iudicium creditur, quod plurimorum sententiis confirmatur» (cfr. lib. I, cap. I). Una applicazione di questo principio era la validità annessa ai principi di diritto civile: «Erunt iuris Iustinianaei civilis nec pauca, quae aptari valebunt, aut quae illic adspersa de hoc iure sunt bellico gentium. Rectissime. Nam ratio naturalis secundum hominum captum quandoque variat: et multi non tamen ratione illa, quam phantasia aguntur. Leges autem latae a sapientissimis viris, et iudicio omnis seculi adprobatae, certe eam rationem tenent». Stessa base di validità aveva lo «ius gentium», così definito: «Ius gentium, quo omnes gentes utuntur: quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, et apud omnes peraeque custoditur. Hoc ius naturae est. In re consensus omnium gentium lex naturae putanda est» (cfr. *ibidem*).

sa incidentale affermazione: «Silete theologi in munere alieno», inserita nell'edizione del 1598 come unica eco della tempestosa controversia coi teologi dell'Università di Oxford. Quanto al diritto divino, esso fungeva da presupposto ultimo di validità di quello naturale, definito appunto «particula iuris divini». I suoi principi, accolti tra le fonti di diritto, erano comunque soggetti alla mediazione interpretativa della giurisprudenza.

Del tutto svincolata dalla teologia, sebbene all'interno di un quadro mentale religioso, la metodologia giuridica del Gentili riceveva una ulteriore fondamentale connotazione dal suo essere improntata ad una prospettiva di cultura politica tipicamente rinascimentale, tendente cioè ad accettare la politica nella sua autonoma logica effettuale. Da qui il carattere fortemente empirico, quasi «positivizzante», del suo ragionamento giuridico, da qui ancora il realismo pratico-politico degli schemi di diritto prospettati nel *De iure belli*. Assai significativo era a questo riguardo il giudizio positivo che il Gentili aveva dato nel *De legationibus* del metodo di analisi dei fenomeni politici seguito dal Machiavelli nei *Discorsi*, che egli in generale chiamava «aurei». Individuando l'essenza del metodo machiavelliano nell'approccio generalizzante verso la storia, nella perfetta fusione cioè tra storia e filosofia etico-politica, egli lo proponeva a modello precisando che questo suo giudizio positivo lasciava impregiudicata la diversa questione della pretesa empietà o immoralità del Machiavelli stesso. Non solo il Gentili diceva questo, ma metteva anche in rilievo che il proprio metodo di costruzione del diritto diplomatico si basava sullo stesso procedimento generalizzante, per cui la giurisprudenza svolgeva una funzione di ordinamento e di razionalizzazione dei dati storici. Ed è opportuno osservare che una tale identità non consisteva in una pura simmetria logica, ma, corrispondendo a una comune visione della natura della politica, si rifletteva necessariamente anche sul piano dei contenuti, dando luogo così a una notevole corrispondenza tra gli schemi giuridici del Gentili e gli schemi politologici o di prudenza politica di matrice machiavelliana, come si vedrà<sup>157</sup>.

<sup>157</sup> Le osservazioni sul Machiavelli erano inserite nel contesto di un discorso teso a dimostrare l'importanza della storia e della filosofia etico-politica nella formazio-

\* \* \*

Il primo e fondamentale dei problemi relativi alla tematica del *bellum iustum* era quello concernente la legittimità della guerra in assoluto. Nella tradizione del pensiero cristiano la questione, sollevata nel periodo del cristianesimo delle origini con la dottrina di quei Padri della Chiesa che avevano condannato la guerra come incompatibile con l'imperativo del rispetto della vita umana, era stata poi superata attraverso le elaborazioni di S. Agostino e S. Tommaso, i quali avevano riconosciuto la legittimità della guerra a certe condizioni. Nel secolo XVI tuttavia, in relazione all'ampiezza e alla asprezza dei conflitti politici e religiosi, la suddetta questione aveva riacquisito attualità in tutta una letteratura pacifista di ispirazione cristiana e umanistica, facente capo a Erasmo, Tommaso Moro, Vives e Rabelais, oltre che alla setta anabattista. Il Gentili, affrontando la questione sotto il solo profilo della giustizia umana, rispondeva agli oppositori della guerra osservando che, se la guerra appariva in contrasto con il principio della socievolezza e della fraternità degli uomini, al contrario proprio per salvaguardare questi valori essa era necessaria. Riprendendo cioè l'argomento tradizionale fissato da S. Agostino che il fine della guerra era la restaurazione della pace e del diritto, egli la riteneva giustificata in linea di principio<sup>158</sup>.

ne del diplomatico e dell'uomo politico. A proposito del metodo scriveva il Gentili: «Nec vero in negotio isto verebor omnium praestantissimum dicere, et ad imitandum proponere Machiavellum, eiusque plane auras in Livium Observations. Quod namque hominem indoctissimum esse volunt et scelestissimum; id nihil ad me, qui prudentiam eius singularem laudo, nec impietatem aut improbitatem, si qua est tueor». Il Gentili estendeva il proprio consenso anche al pensiero politico-costituzionale del Machiavelli di cui proponeva una interpretazione in chiave repubblicana e antitirannica: «Machiavellus Democratiae laudator, et assertor acerrimus: natus, educatus, honoratus in eo reipublicae statu: tyrannidis summe inimicus» (cfr. *De legationibus*, lib. II, cap. IX; e per un'analisi dettagliata di questi passi, cfr. il mio *Machiavelli e Gentili*, «Il Pensiero Politico», II, 1970, pp. 476-483).

<sup>158</sup> Cfr. lib. I, cap. V, dal titolo «Bella iuste geruntur». Questa la tesi di fondo: «Respondemus bellum quidem esse contra aliquam rationem humanam, qua ad societatem, non ad dissidia geniti sumus: sed non tamen contra humanam rationem omnem, eamque quae iubet, discendentes ab humana societate, et iura hominum non tuentes ulcisci, atque in ea iura, legesque et mores cogere. Et hoc in quaestione nostra, bella ex iure esse, etsi tam multa a bellis sint mala: quia sequuntur finaliter bona, reductis rebellibus ad debitum rationis; et quod cuius finis est bonus, ipsum

Tra le questioni di principio discusse in via preliminare dall'autore vi era quella relativa alle origini sostanziali del fenomeno della violenza bellica. La questione, come la precedente anche se con implicazioni opposte, era assolutamente preliminare al discorso sulla giustizia bellica. Infatti, ammettere che la violenza bellica faceva parte dell'ordine delle necessità naturali dell'uomo equivaleva a togliere significato al problema della sua legittimità: «Si caussae essent a natura, omnino et bellum ex ipsis esset. Sed non sunt huiusmodi caussae. Natura homines inter se inimici non sunt». Una questione funzionale, dunque, al problema di diritto, nella cui trattazione si rifletteva altresì la nuova sensibilità scientifica che nel '500 cominciava ad emergere circa il problema della violenza collettiva, una volta superata, almeno a livello intellettuale, la vecchia spiegazione teologica che interpretava la guerra come punizione del peccato o opera diabolica<sup>159</sup>. Secondo il Gentili la violenza non dipendeva da una tendenza innata dell'uomo, che anzi per natura gli uomini erano portati alla socievolezza, bensì da una degenerazione della natura che si manifestava in passioni umane quali la cupidigia di gloria e di potere. L'autore contestava quindi la possibilità di spiegare l'aggressività umana nei termini di una natura animale ereditata dall'uomo. Il parallelo con gli animali non era

quoque bonum, et iustum est, et quod omnia suo fine terminantur, etc. Finis autem belli pax, ad quam et ad aequitatem nisi per sanguinem, et has bellorum iniurias veniri non valeat». Tra gli autori pacifisti del secolo, il Gentili prendeva di petto Erasmo accusandolo di insipienza e leggerezza: «Ex isto praedictio Erasmus ipse suas conficit rationes, et declamitat. Itaque puerilem eius disputationem dicere possit merito Bellarminus. Alii Erasmus nobis, alii in contraria asserunt sic parte. Forte autem tertia fuerit opinio verior, nec eum scisse, quid censeret, pendulus litterator». A proposito della tesi generale del Gentili sulla ammissibilità della guerra, è da rilevare che essa era fondata unicamente sui principi di giustizia umana. L'autore riteneva infatti che dal punto di vista della giustizia divina le guerre fossero ingiuste in assoluto. Questo si desume però non dal *De iure belli*, che tace sull'argomento, bensì da una breve nota manoscritta di uso didattico: «Si de divina iustitia quaeris, id facis extra tuas iurisprudentiae oleas. Deinde ex illa iustitia omne bellum est iniustum per se» (cfr. Ms. 621 D'Orville, f. 28v).

<sup>159</sup> Sulla visione della guerra nella letteratura politica e religiosa del Cinquecento cfr. John H. Hale, *Sixteenth-Century Explanations of War and Violence*, «Past and Present», LI (1971), pp. 3-26, e Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, London, Weidenfeld & Nicolson, 1966, cap. VIII.

proponibile, in primo luogo perché neppure tra gli animali era riscontrabile una aggressività intraspecifica istintiva, in secondo luogo perché, mentre gli animali lottavano tra loro solo «victus vitaeque ratione», gli uomini non avevano limiti alla loro volontà di dominio e di gloria, il che avvalorava la tesi che i dissidi umani non discendevano da natura, ma erano un vizio della stessa<sup>160</sup>. Il Gentili rigettava parimenti la teoria che faceva risalire i conflitti umani alle influenze celesti o al fato, ribadendo il suo punto: «Et neque causa astrorum, sive decursus sive rotatio, sed cupiditas et iniustitia hominum». Infine l'autore introduceva una specificazione della sua tesi affermando che la guerra poteva essere determinata, oltre che dal normale gioco delle passioni umane, dallo scontro tra differenti forme di civiltà così come era accaduto nel passato tra Greci e Romani e nel presente stava accadendo tra cristiani e Turchi. Conflitti di questo tipo erano sì irreconciliabili, ma non per questo erano iscrivibili nell'ordine delle necessità naturali<sup>161</sup>. Anche se non detto esplicitamente nel capitolo di cui si tratta, la convinzione espressa altrove che i popoli possedessero un carattere nazionale che ne influenzava in modo determinante la storia e che la bellicosità potesse essere un ingrediente essenziale di tale carattere, consente di arguire che non solo le differenze di civiltà, ma anche le caratteristiche intrinseche di una singola civiltà o nazione, potevano condizionare le manifestazioni della violenza

<sup>160</sup> In questo passo si riassume la tesi dell'autore: «Natura sumus cognati omnes. At vitium hoc est generis humani, ut dissensiones sint, quod iniques, et indomitum, semper in certamine libertatis, aut gloriae, aut dominationis» (cfr. lib. I, cap. XII, dal titolo «Utrum sint causae naturales belli faciendi»).

<sup>161</sup> Testualmente: «Natura homines inter se inimici non sint. Sed actiones, et mores, sive similes, sive dissimiles, in concordiarum, vel discordiarum nos inducunt. Nec igitur iuste Hispani aut hanc causam, aut illam religionis obtenderunt bello Indico. Non barbari contra Graecos, non Graeci contra barbaros. Nisi quia et Graecis, et barbaris tum receptum praeterea, ut hostes essent. Quae alia causa est, et forte tamen a natura non longe est. Nam ab educatione est quae altera natura est... Est fere a natura bellum nobis cum Turcis, ut Graecis cum barbaris fuit. Cum Saracenis (hi Turcae) bellum nobis irreconciliabile. Non est bellum propter religionem, non a natura cum aliis, et neque cum aliis, et neque cum Turcis. Sed est cum Turcis bellum: quia illi ferunt se nobis hostes, et nobis insidiantur, nobis imminet, nostra rapiunt per omnem perfidiam, quum possunt, semper. Sic iusta semper causa belli adversus Turcas ... Silete theologi in munere alieno» (cfr. *ibidem*).

internazionale<sup>162</sup>. In conclusione, per il Gentili la guerra, sotto il profilo delle sue cause sostanziali, era intesa come un fenomeno essenzialmente politico, che aveva la sua radice primaria nella psicologia degli uomini tesi verso la gloria e il potere, e che poteva essere altresì condizionato dalle caratteristiche culturali dei popoli sia in termini di psicologia nazionale che di differenze di civiltà. Questa concezione della guerra come fenomeno politico risulterà confermata e rafforzata, come si vedrà, dalla posizione assunta dall'autore a proposito delle guerre di religione, posizione a un tempo normativa e descrittiva nel senso che egli non solo ne negava la legittimità, ma ne postulava il carattere puramente fittizio e strumentale sostenendo che la causa vera era sempre e solamente politica.

Se da un lato la guerra era il prodotto delle passioni umane, essa d'altra parte, proprio in relazione a questo sostrato causale, fungeva da essenziale strumento di realizzazione della giustizia in una sfera di relazioni come quella internazionale ove mancava un superiore che potesse fare giustizia. Per la realizzazione di questo fine era necessario tuttavia che alla violenza internazionale inerissero determinate qualificazioni formali condensate nella seguente definizione: «*Bellum est publicorum armorum iusta contentio*». Si richiedeva cioè che ci fosse apparato d'armi, così da escludere predazioni e incursioni, che la contesa fosse tra soggetti sovrani e che la causa materiale fosse giusta<sup>163</sup>. Rispetto

<sup>162</sup> Nel *De legationibus* (lib. III, cap. VIII) il Gentili postulava infatti l'utilità della storia come fonte di prudenza politica proprio sulla base dell'immutabile carattere dei popoli: conoscendo il passato si poteva comprendere il presente e discernere il futuro. Ora, il carattere nazionale derivava la propria impronta e immutabilità dall'influenza di fattori geografici e climatici, secondo una teoria già elaborata dal Bodin (cfr. *Les six livres de la République*, cit., lib. V, cap. I). Che la bellicosità, inoltre, potesse essere tra le qualità essenziali del carattere di un popolo si desume da quanto il Gentili scriveva sull'indole bellicosa del popolo francese che, assieme ai motivi politici contingenti, era ritenuta la ragione di fondo delle guerre civili di Francia: «*Sane vero et Gallis tribuunt mobilitatem, et levitatem veteres omnes, et novi scriptores rerum, bellicososque eos esse, et ad bellum mobilitate, celeriterque excitari contestantur: et mentes ipsorum duras, ac retrogradas, et imperantibus graves. Quae itidem bellorum causa illic ab omni aevo semper. Quando sine bellis internis, aut externis Gallia fuit?*» (cfr. *De Iure belli*, lib. I, cap. X).

<sup>163</sup> Per la discussione del concetto base di «giusta guerra», cfr. lib. I, cap. II dal titolo «*Belli definitio*», cap. III «*Principes bellum gerunt*» e cap. IV «*Latrones bellum non gerunt*». In particolare sulla funzione della guerra come strumento di attuazione

alla dottrina tradizionale, si può notare che il Gentili manteneva fermo il criterio della giustizia della causa, mentre lasciava cadere il requisito della retta intenzione, che egli infatti dichiarava pertinente al foro interiore della coscienza ed estraneo alle valutazioni del giurista. All'interno di questo modulo di base circa il *bellum iustum*, l'autore avanzava una importante tesi innovativa, quella cioè della giustizia bilaterale della guerra. Il ragionamento a questo riguardo era fondato su argomentazioni in parte esplicitamente collegate alla tradizione romanistica, in parte al concetto della debolezza della condizione umana di marca cristiano-protestante. Era nella natura delle guerre, sosteneva l'autore, che entrambe le parti in conflitto pretendessero di promuovere una causa giusta, e, d'altronde, la debolezza della ragione umana impediva di discernere quella giustizia assoluta e indivisibile che avrebbe reso improponibile la tesi della giustizia di entrambe le parti<sup>164</sup>. Per quanto concerne invece la tradizione romanistica, il Gentili riprendeva i due argomenti già proposti dall'Alciato nei suoi *Paradoxa*, il primo che il diritto roma-

del diritto, scriveva l'autore: «Ex necessitate bellum introductum est. Quae est, quoniam inter summos Principes, populosve liberos fori disceptationes esse nequeunt, nisi inter volentes, qui iudicem scilicet non habent, et superiorem. Et sic summi sunt, et publicorum appellationem merentur soli. Reliqui autem inferiores omnes loco privatorum censentur. Non est Principi in terris iudex, aut ille Princeps non est, supra quem capit alius locum primum. Necessarium itaque iudicium armorum inter hos fuerit» (cfr. lib. I, cap. III). Questo concetto non era nuovo e rappresentava lo svolgimento del concetto scolastico che attribuiva al principe che conduceva una guerra giusta il ruolo di giudice: sui precedenti, cfr. Robert W. Carlyle, Alexander J. Carlyle, *Il pensiero politico medioevale*, trad. it. a cura di Luigi Firpo, Bari, Laterza, 1959, vol. II, pp. 108 ss.

<sup>164</sup> La tesi è esposta nel lib. I, cap. VI del sotto il titolo «Bellum iuste geri utrinque». A proposito della debolezza del giudizio umano nel discernere la giustizia assoluta, scriveva: «Haec natura bellorum, ut pars utraque praetendat, se fovere iustam causam. Hoc generaliter in omnibus fere statibus controversiarum fieri valet, ut neutra litigantium pars sit improba... Huc adigit nos humanae nostrae conditionis infirmitas: per quam sunt nobis in tenebris omnia, et purissimum illud, atque verissimum iustum ignoratur, quod non ferret duos litigare iuste ... Sic ergo sequimur iustum hominis». Lo spunto all'argomento della «ignoranza» era offerto dal Vitoria, che il Gentili citava espressamente tra le autorità a favore, della sua tesi. Tuttavia la coincidenza tra i due autori su questo punto era più apparente che reale. Il teologo spagnolo infatti, nella sua *Relectio de Iure Belli*, aveva ipotizzato il caso dell'ignoranza invincibile come eccezione alla regola generale che la giustizia apparteneva in modo obiettivo e razionalmente evidente a una parte sola. Per il Gentili invece la regola era l'incertezza, e l'evidenza della giustizia o del torto una rara eccezione.

no trattava egualmente gli acquisti fatti in guerra da entrambi i contendenti, il secondo che così come nelle contese forensi i diritti di ciascun litigante erano considerati uguali fino alla sentenza, lo stesso doveva valere per gli Stati belligeranti secondo il concetto classico della trattatistica medioevale che la guerra era una forma di processo. L'esito della guerra corrispondeva alla sentenza del giudice e il vinto doveva sopportare la pena che il vincitore gli imponeva.

Qualora la vittoria andasse al belligerante ingiusto, non vi era rimedio umano salvo la cattiva coscienza e l'infamia<sup>165</sup>.

È opportuno sottolineare che la tesi della giustizia bilaterale della guerra non implicava lo svuotamento del concetto di *bellum iustum* e l'approdo a una giustificazione puramente formalistica della guerra. In primo luogo, perché la legittimità della guerra restava saldamente legata alla giustizia della causa e non puramente alla posizione di soggetto sovrano del belligerante: «Nihil dico otiosa verba. Dixi contentionem iustam. Etenim bellum esse iustum et belli actiones iustas omnes esse volo». Inoltre, gli argomenti gentiliani si muovevano all'interno della logica tradizionale sia romanistica che scolastico-teologica, limitandosi a sviluppare cioè l'idea dell'analogia guerra-processo e trasformando il concetto dell'ignoranza soggettiva come fattore di giustizia bilaterale da eccezione in condizione normale delle parti belligeranti, ciascuna in buona fede convinta della validità della propria causa. In altri termini, l'approccio alla questione del *bellum iustum* restava di ordine giusnaturalistico e la tesi

<sup>165</sup> Il richiamo alla tradizione romanistica era fatto in questi termini: «Certissima autem mihi haec videtur iuris nostri sententia: quod tribuit belli iura utrinque, capta facit utrinque capientium, et utrinque captos servos habet. A quo iure dum se extricare reliqui contra Fulgosium connituntur, insaniunt haud dubie suaviter, ut ostensum ab Alciato est, qui et illam hostium aequalitatem huc affert, de qua nos notavimus antea ... luste, hoc est, ex probabili caussa, litigantes per fori disceptationes, sive rei sive actores, et victi lite, atque sententia, non condemnantur iniustitiae, et utrinque tamen iuratur de calumnia. Cur aliter censebitur in hac disceptatione, et lite armorum? ... Victus, qui iniuste belligeravit, pro sua iniustitia poenas feret a victore graviore. Quod si iniustus vicerit, neque in contentione ista armata, neque in togata altera superest remedium homini. Et nec ius deficit tamen, sed iuris executio. Aut etiam dixeris cum Theologis ac Philosophis nullum esse sine poena peccatum, nam et improba actio est poena. Est metus poena. Est infamia apud alios, est conscientia apud se. Est et infernus».

della pari condizione giuridica dei belligeranti non usciva da questo ambito teorico, essendo semmai significativa della generale tendenza dell'autore a porre il problema della giustizia della guerra su basi di realismo giuridico. La giustizia di cui era interprete il giurisperito non era identificabile né con la giustizia assoluta del filosofo o del teologo, né con la realtà empirica del politico: essa era il frutto della sintesi che il giurista appunto operava di queste polarità in uno spirito di sostanziale aderenza alla logica effettuale della realtà politica<sup>166</sup>.

Una importante proiezione di questo atteggiamento era data dalla classificazione delle giuste cause di guerra, la quale era così estesa da coincidere quasi con la concreta fenomenologia bellica e da fungere quindi da base di legittimazione dei dinamismi internazionali nella loro effettività. Accanto al tradizionale motivo difensivistico della formula *repulsare hostes et propulsare iniurias*, l'autore prospettava infatti un ampio ventaglio di giuste cause di guerra, in cui la «utilitas» dello Stato, dalla ricerca della sicurezza nella sua accezione più lata all'ambizione di potenza, occupava un posto centrale.

\* \* \*

Lo schema gentiliano sulle cause materiali di guerra giusta era fondato su una prima classificazione che distingueva tali cause in divine, naturali e umane, secondo una partizione che rifletteva quella analoga in cui si soleva dividere il diritto. Sotto il primo capo di distinzione il Gentili comprendeva le guerre mosse per espresso e non equivoco comando di Dio, come le antiche guerre di Israele. Questo genere di guerra era da ritenersi giusto, poiché i comandi di Dio erano per definizione giusti e insindacabili. Del tutto diverso era il caso di chi, nella convinzione di agire per comando di Dio, muovesse guerra per imporre il proprio credo religioso. Qui il Gentili apriva il discorso su un

<sup>166</sup> Nella *Commentatio prima* del 1588 era inserito, in merito alla stessa questione, un esplicito ammonimento a non confondere i confini delle discipline e a guardarsi dall'affrontare il problema della giustizia «non quemadmodum iurisconsulti debent, prout civitati aptum, sed ut philosophi solent, pro ut est». Per converso, vi erano pure frequenti richiami all'esigenza di «iuridice loqui, non politice».

problema di fondamentale rilevanza in un momento storico in cui, sul piano degli eventi, grandi conflitti internazionali intersecantisi con guerre civili erano in atto sulla base di motivazioni religiose, e in cui, sul piano delle giustificazioni teoriche, c'era tutta una letteratura politico-religiosa ispirata ai principi della guerra santa in nome di Dio e della vera religione<sup>167</sup>.

Circa il problema della legittimità delle guerre di religione trattato contestualmente a quello della tolleranza religiosa, il Gentili sostenne la tesi della assoluta inammissibilità dell'uso della forza per causa di fede. Gli argomenti fondamentali erano che la religione, configurandosi come rapporto tra uomo e Dio, si poneva per definizione al di fuori della sfera dei rapporti politici, che riguardavano i rapporti degli uomini tra loro, e, in secondo luogo, che la religione si puntualizzava nella coscienza individuale, entità di per sé incoercibile<sup>168</sup>. Spostando il discorso sul piano empirico della opportunità politica, contro coloro che invocavano l'unità religiosa come fattore indispensabile della pace civile e internazionale il Gentili obbiettava che le differenze di religione nella stragrande maggioranza dei casi erano solo il pretesto e non la causa reale dei conflitti, i quali erano invece da ricondurre allo scontro di opposte ambizioni di potenza e in ultima analisi alla naturale malvagità degli uomini. A conferma

<sup>167</sup> Le idee del Gentili sul tema delle guerre, internazionali e civili, per causa di religione erano espone nei seguenti capitoli del lib. I, cap. IX dal titolo «An bellum iustum sit prò religione», lib. I, cap. X, «Si Princeps religionem bello apud suos iuste tuetur», lib. I, cap. XI, «An subditi bellent contra principem ex causa religionis». Per un inquadramento generale della letteratura in tema di guerra santa, con particolare attenzione alle teorizzazioni inglesi nel '500 e nel '600, cfr. Walzer, *The Revolution of the Saints*, cit., pp. 280-285, e James Turner Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War. Religious and Secular Concepts 1200-1740*, Princeton, Princeton University Press, 1975, cap. II.

<sup>168</sup> Ecco due passi significativi della duplice base argomentativa seguita dal Gentili: «Religio ab animo est et voluntate, quae semper habet libertatem secum ... Animusque noster, et quicquid est animi a principio, aut principe non movetur externo. Et neque dominus est animae, nisi unus Deus, qui unus animam potest perdere», «Religionis ius hominibus cum hominibus proprie non est: itaque nec ius laeditur hominum ob diversam religionem: itaque nec bellum causa religionis. Religio erga Deum est, ius est divinum, id est inter Deum et hominem: non est ius humanum, id est inter hominem et hominem. Nihil igitur quaeritur homo violatum sibi ob aliam religionem». La prima enunciazione di quest'ultimo concetto chiave era stata fatta nel *De legationibus*, ove in base ad esso aveva contestato la tesi che le differenze di religione potessero interferire nelle relazioni diplomatiche (cfr. lib. II, cap. XI).

di ciò venivano addotti gli esempi più macroscopici di conflitti cosiddetti religiosi come le guerre provocate dalla Spagna, accusata di servirsi della copertura religiosa per giustificare i propri disegni di egemonia politica, o come le guerre civili francesi, le cui vere cause erano da individuare nella opposizione dei nobili al centralismo monarchico e nell'indole bellicosa della nazione francese. In virtù di queste considerazioni il principio della tolleranza religiosa era dimostrato come generalmente compatibile con gli imperativi della ragion di Stato, anzi in talune circostanze, osservava l'autore, una politica di tolleranza costituiva il mezzo migliore per prevenire situazioni di disordine politico<sup>169</sup>. Anche nell'ipotesi eccezionale che i contrasti di religione fossero causa reale di turbamenti politici, il sovrano doveva considerare come parte del pesante fardello del potere l'obbligo di tentare ogni possibile rimedio diverso dall'uso della forza, salvo il caso in cui la sicurezza dello Stato fosse gravemente minacciata<sup>170</sup>.

<sup>169</sup> È da notare che il Gentili, nel contestare la tesi di coloro che giudicavano il pluralismo religioso un fattore di disgregazione politica, non arrivava al punto di negare che l'unità religiosa fosse un importante strumento di coesione politica e quindi anche un obiettivo politico desiderabile. L'importante era che il sovrano perseguisse questo obiettivo con mezzi diversi dal ricorso alle armi: «At id est, quod ego etiam disputo proboque, qui velim a Principibus curari valde religionis unitatem. Sed et hoc, arma et exercitus non comparari in civile bellum propter unam religionem». Sulla possibilità di attuare con successo una simile politica l'autore si soffermerà più oltre nel contesto della discussione sul tema dello «ius victoriae», ove osserverà anche che la gradualità nei mutamenti era un principio di saggezza naturale, lodando a questo proposito l'esempio della Riforma inglese (cfr. lib. III, cap. XI, «De religionis aliarumque rerum mutatione»).

<sup>170</sup> Anche questo punto era sviluppato nella trattazione del diritto di vittoria, dove era scritto: «Et quamvis etiam esset caussa, non praetextus seditionum, religio difformis, haec non mutanda tamen invitis est. Quoniam non cum tanta asperitate in subditos quaerenda quies est principi. Nec enim recusare is ista onera principatus habet». In tal modo l'autore concedeva il minimo spazio possibile alla ragione politica, che pure era ammessa come eccezione al principio della tolleranza con la formula «nisi quid detrimenti illinc respública capiat». In questo ambito il Gentili ammetteva la repressione degli atei e di coloro che negavano la provvidenza divina o l'obbligo del culto divino. Nella prima versione del *De iure belli*, cioè la *Commentatio prima* del 1588, egli aveva giustificato la repressione degli Anabattisti in quanto costituivano un pericolo diretto per la sicurezza dello Stato: «In Anabaptistas magistratus osoros stringitur iuste gladius». Nella versione finale, invece, l'autore si asteneva dall'entrare nel merito della questione «si puniendi sint haeretici, et qui hi sint», giudicandola estranea al diritto bellico: «Quicquid fuerit, id omne citra bellum esto. Et meminerimus cum Augustino, haereses non semper tolli posse absque periculo reipublicae» (cfr. lib. I, cap. X).

Le tesi del Gentili sulla tolleranza possedevano un preciso punto di riferimento culturale nelle impostazioni tipiche della letteratura francese dei *politiques*, i quali nel giustificare la loro presa di posizione a favore di una soluzione politica basata sulla tolleranza avevano particolarmente insistito sui concetti della finalità eminentemente temporale della società politica, su quello della incoercibilità della coscienza individuale e su quello della compatibilità tra pluralismo religioso e stabilità politica, anzi del loro necessario collegamento nella situazione specifica della Francia<sup>171</sup>. L'accoglimento da parte del giurista italiano di queste elaborazioni rappresentava un importante momento di chiarificazione interna del suo pensiero circa il fondamentale problema dei rapporti tra religione e società politica. Infatti la distinzione concettuale tra questi due ordini di realtà costituiva la premessa teorica indispensabile della nota distinzione tra giurisprudenza e teologia, apertamente affrontata sul piano teorico in occasione della controversia coi teologi di Oxford. C'era quindi una piena coerenza di svolgimento e una stretta interdipendenza tra le posizioni teoriche espresse nei capitoli del *De iure belli* relativi al problema della tolleranza e quelle manifestate in relazione alla tesi circa il primato della giurisprudenza.

Passando a discutere delle cause naturali, il Gentili sosteneva che non esistevano cause naturali in senso stretto, poiché non era riscontrabile una ostilità innata tra gli uomini, come si è già detto sopra. Esistevano tuttavia dei giusti motivi di guerra «natura duce», intendendo per natura quella che si rivela attraverso la giustizia naturale. Soprattutto all'interno di questa categoria l'impegno sistematico dell'autore dispiegava la propria originalità rispetto alla letteratura precedente per l'ampiezza e il realismo politico degli schemi di inquadramento giuridico della realtà internazionale. Le cosiddette cause naturali erano divise

<sup>171</sup> La stretta parentela del suo punto di vista in tema di tolleranza religiosa con quello dei *politiques*, in particolare con quello del Bodin, era indicata espressamente dal Gentili stesso: «Mihi tamen placet diputatio Bodini, ut vi non sit utendum contra subditos, qui aliam amplexentur religionem» (cfr. *ibidem*). Sulla posizione dei *politiques* nel dibattito sulla tolleranza, cfr. Leder, *Histoire de la tolérance au siècle de la Réforme*, cit., vol. II, cap. IV, e De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, cit., pp. 142-193.

in difensive e offensive, e in entrambi la guerra poteva essere fatta per ragioni di necessità, di utilità e di onore. In aggiunta a tutte queste ipotesi erano previste cause naturali in un senso più circoscritto, che si realizzavano quando uno Stato era privato di un bene naturale comune dell'umanità, quale il libero commercio, il libero transito o il libero approvvigionamento.

La guerra di difesa cosiddetta necessaria era quella contro un nemico armato che aggrediva o che coi propri preparativi militari si accingeva a farlo. Accanto a questo motivo tradizionalmente indiscusso di giusta guerra, il Gentili introduceva la fattispecie della difesa utile, la quale autorizzava la guerra preventiva intesa a parare il pericolo di un'aggressione potenziale. Qui la massima di prudenza politica per cui anticipare l'attacco dell'avversario significava tutelare meglio la propria sicurezza veniva assunta, per estensione del diritto di autodifesa, nella sfera di ciò che era giuridicamente lecito. Per rendere legittima la guerra preventiva si richiedeva tuttavia una ragionevole causa di timore. Non ritenendo l'autore di poter dare di questo una definizione più precisa, egli suggeriva come criterio generale che ci si dovesse opporre ai principi potenti e ambiziosi<sup>172</sup>. Chiarendo le implicazioni di questa fattispecie con riferimento alla situazione internazionale di allora, il Gentili dichiarava legittima e politicamente opportuna una guerra preventiva di contenimento contro i Turchi e soprattutto contro la Spagna, accusata di mirare al dominio europeo e universale. Se non si fosse compreso, insisteva l'autore, che questo era l'obbiettivo ultimo della politica spagnola, se non si fosse presa quindi l'iniziativa di una lotta a fondo contro la Spagna prima che diventasse troppo poten-

<sup>172</sup> Questi i passi significativi sull'argomento della guerra preventiva: «Utilem dico defensionem, quum movemus nos bellum, verentes, ne ipsi bello petamur. Non celerius quisquam opprimitur, quam qui nihil timet, et frequentissimum est initium calamitatis securitas. Deinde expectare non debemus praesentem vim, si futurae occurrimus tutius ... Iusta causa metus requiritur: suspicio non est satis. Iustus autem metus definitur timor maioris malitatis, quique merito in homine constantissimo cadat. Ego tamen in magna hac causa imperiorum non facile definitionibus istis nunc adquiesco privatorum negotiorum ... Cum autem non una probabilis timendi causa sit, et generaliter de ea definiri nihil possit: hic dicemus tantum, quod semper fuit valde consideratum, et hodie et deinceps considerandum est: ut principibus potentibus, et ambitiosis obviam eatur. Illi enim nullis contenti finibus, omnium aliquando fortunas tandem invadent» (cfr. lib. I, cap. XIV, «De utili defensione»).

te, l'Europa era destinata a cadere, anzi a franare sotto il suo dominio. Poiché un tale pericolo, nonostante le apparenze contingenti, era comune, era necessario sviluppare una iniziativa comune di lotta e di resistenza<sup>173</sup>. L'equilibrio di potenza era il presidio più sicuro della pace e della sicurezza internazionale come era stato dimostrato per l'Italia dal successo della politica di Lorenzo il Magnifico: perciò era interesse comune impedire che si attuasse in Europa una erosione dell'equilibrio di potenza<sup>174</sup>.

Considerato che nella corte inglese, sul problema della guerra in corso contro la Spagna, continuavano a scontrarsi due partiti, quello favorevole a una pace di compromesso che salvaguardasse gli interessi inglesi in Olanda, e quello intransigente che premeva per un impegno di guerra totale in stretto colle-

<sup>173</sup> Testualmente: «Turcis illinc, Hispanis hinc, meditantibus ubique dominatum, et molientibus, non obsisterent omnes iustissime? Non quidem facit multis Turca iniuriam, et nec Hispanus, neque id ille potest, aut iste, sed quibusdam facit, atque uni qui faciat, is plurimis minuitur. Expectentur arma ipsa? Audivimus de Turcis ante, et omnes cernimus. De Hispanis si quis non cernit, is audiat a P. Iovio, impotentia et istorum esse ingenia, atque avida imperandi, quique cum irrepserint semel, ad summam semper potentiam artibus cunctis intendunt. Obsistendum igitur. Et cavere satius est, ne homines augeantur nimium potentia, quam contra potentiores postea remedium quaerere. Obsistendum communiter periculo communi... Nisi sit, quod obstaro Hispano possit, in unius nutum cadet sane Europa universa. Ut medium si quis vellat de fornice saxum, incumbunt cui cuncta, simul devexa sequentur cetera».

<sup>174</sup> Questa la definizione del concetto di equilibrio di potenza: «Perseverantia concordiae inter dementa sic ab aequa partitione est, et dum in nullo aliud ab alio vincitur. Et id illud est, quod sapientissimus, ac pacis pater, Laurentius ille Medicus procuravit semper, ut res Italicorum principum paribus libratae ponderibus forent. Unde et Italiae foret pax, quae et fuit eo vivo, et custode huiusce temperationis, et quae desit pax, quum desiisset ille, et illa temperatio. Magna proles Medicea, et urbi suae, et Italiae reliquae praesidium maximum». Nella versione originaria del *De iure belli*, composta nella imminenza dell'attacco dell'*Armada* spagnola, il Gentili si era valso parimenti del concetto di «defensio utilis» per giustificare una politica di guerra verso la Spagna, ma il discorso politico non aveva l'ampiezza di prospettiva che emerge dal testo dell'edizione finale. Nella prima versione infatti la discussione era limitata al progetto spagnolo di invasione dell'Inghilterra, all'importanza che rivestiva per la sicurezza inglese la sorte dei Paesi Bassi, mancando la denuncia dell'egemonismo spagnolo, il riferimento alla politica dell'equilibrio in Europa e la proposta di una lega comune contro la Spagna. L'approfondimento dell'analisi politica presumibilmente non dipendeva solo dal dato generale che la edizione finale rappresentava un vasto arricchimento degli schemi delle *Commentationes*, ma anche dall'esigenza di conferire maggiore persuasività alla proposta di una politica intransigente verso la Spagna anche se, dopo l'episodio dell'*Armada* e il rallentamento delle operazioni militari in Olanda, il pericolo sembrava essersi allontanato.

gamento con i correligionari europei, la presa di posizione del Gentili era chiaramente formulata in appoggio al partito della guerra guidato dal conte di Essex, il quale tra l'altro con una tale politica perseguiva il disegno di contendere alla Spagna la sua supremazia marittima e coloniale<sup>175</sup>. È da notare altresì che nel fare propria questa linea, il giurista italiano si basava su considerazioni strettamente politiche, avallate dal principio della autodifesa nella forma della guerra preventiva, ed escludeva ogni rilevanza a quelle motivazioni religiose, che occupavano invece un posto centrale negli scritti di autori puritani o ugonotti che pure chiedevano una guerra a oltranza contro la Spagna, per difendere e propagare la vera religione<sup>176</sup>.

Come terza ipotesi di guerra difensiva giusta, infine, il Gentili delineava la «*honesta defensio*», intrapresa non per timore di pericolo e per conseguire vantaggi particolari, ma «*in gratiam aliorum*» ossia unicamente in vantaggio di terzi ingiustamen-

<sup>175</sup> Sui contrasti interni inglesi circa il problema della guerra con la Spagna, cfr. Alfred L. Rowse, *The Expansion of Elizabethan England*, London, MacMillan, 1955, cap. VIII, pp. 266-326; Conyers Read, *Lord Burghley and Queen Elizabeth*, New York, Knopf ed., 1961, pp. 471-546; Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit., pp. 153-165.

<sup>176</sup> Nella letteratura del tempo, esempi significativi di questo approccio erano il puritano George Gifford e il profugo ugonotto Jean Morelly. Il primo, dedicando al conte di Essex i suoi *Sermons upon the whole Booke of Revelation*, cit., auspicava una guerra che avesse come obiettivo la difesa della vera religione contro la «grande cospirazione» condotta dall'Anticristo di Roma e dagli altri re della terra. Il secondo, in un opuscolo uscito a Londra nel 1589 e dedicato alla regina Elisabetta, proponeva la costituzione di una santa confederazione di tutti i principi cristiani al fine di abbattere il Papato e la Spagna sua alleata (cfr. Jean Morel, *De Ecclesia ab Antichristo per eius excidium liberanda, eaque ex Dei promissis beatissime reparanda tractatus*, Londini, impensis Georg Bishop, 1589). Una singolare corrispondenza di impostazione esisteva invece tra il Gentili e quanto scriveva sullo stesso argomento il polemist anglicano Matthew Sutcliffe nel suo *The practice, proceedings and lawes of armes* (London, Christopher Barker, 1593). Nel cap. I dell'opera, in cui era affrontato il tema della «guerra giusta» (il resto essendo dedicato ai problemi dell'organizzazione e della disciplina militari), scriveva: «Many wise princes have an eye to their neighbours greatnesse, and perceiving how prejudiciall their encrochments may prove unto them, have iust cause to withstand them». Su questa base di principio il Sutcliffe giustificava la politica inglese nei Paesi Bassi e lanciava un appello ai principi cristiani a bloccare l'espansionismo spagnolo: «Time is therefore for Christian Princes to awake, and iust cause they have to withstand the encrochments of the king of Spaine, that under pretence of the Romish religion eniambeth upon al his neighbours, unlesse they will bee swallowed up in the unsatiable gulfe of the ambitious tyrannie of the Spanish nation» (cfr. ivi, pp. 6-8).

te attaccati o oppressi. Tra le *rationes* addotte campeggiava il concetto della unità del genere umano («universa orbis civitas») e del vincolo di solidarietà che la natura aveva stabilito tra gli uomini. Oltre a questo concetto basilare ribadito con formule diverse desunte dai filosofi stoici dell'antichità, accenni erano fatti all'assunto aristotelico della naturale socievolezza degli uomini e all'imperativo cristiano della carità. Su questi fondamenti l'ingiustizia arrecata a un principe sovrano era da considerare fatta all'intera comunità dei popoli e perciò l'intervento armato in suo soccorso era non solo lecito, ma obbligatorio<sup>177</sup>. L'autore, riconoscendo realisticamente che quasi mai gli Stati erano indotti ad agire per ragioni puramente ideali, si accontentava che le ragioni utilitarie non fossero riconducibili a una mera volontà di dominio<sup>178</sup>. Tra i vari motivi supplementari che potevano rafforzare l'obbligo di assistenza, quali i vincoli di sangue, la vicinanza territoriale, i patti di alleanza, il Gentili indicava anche la comunanza di religione, definita «res omnium potentissima». Era questo l'unico caso in cui alla religione era annessa una qualche rilevanza giuridica, senza ombra di contraddizione alcuna comunque con la nota posizione dell'autore sulla guerra per causa di religione. Il concetto di difesa «onesta» non implicava infatti quello, inammissibile, di coercizione della coscienza,

<sup>177</sup> Cfr. *De iure belli*, lib. I., cap. XV «De honesta defensione». La definizione e i fondamenti di questa fattispecie di giusta guerra erano riassunti in questi termini: «Superest de honesta defensione, quae citra metum ullum periculi nostri, nulla indigentia nostra, nulla utilitate quaesita, tantum in gratiam aliorum suscipitur. Et fundamentum illi innititur, quod cognationem, et amorem, atque benevolentiam, et benevolentiae vincionem inter homines natura constituerit, et quod gentium ius situm est in generis humani societate. Sic scilicet Stoici voluere civitatem totius mundi unam esse».

<sup>178</sup> Respingendo il realismo estremo di chi come il Guicciardini sosteneva che solo la ricerca del proprio interesse poteva indurre a fare una guerra di difesa altrui, così il Gentili chiariva il punto: «Quod si preterea, ut accidit fere semper, alia caussa specialis adiungitur huic generali honestatis, ad iustitiam accedet propius. Sane vera sit per me sententia, solam hanc honestatis caussam fortassis numquam quemquam impulisse in istam defensionem honestam. Vere dixerit Guicciardini os, principem neminem suscepturum pro Pisanis bellum nisi cupiditate inducitur lucri sui. Attamen id principibus est ignominiosum, et iustitiam non sapit ... Romani caussam hanc aliis caussis obtulerunt, per quam moverentur saepe ad bella suscipienda ... Sic utilis ratio latens, adeoque visa nec ita proba, ut honesta est. Et tamen utilem quoque probam, et iustam dicimus. Et iustior altera per alteram efficitur».

e inoltre la religione non valeva come causa autonoma di giusta guerra bensì come elemento rafforzativo della «causa honestatis».

Alla questione se fosse lecito intervenire in difesa di sudditi altrui in lotta contro il loro sovrano, il Gentili rispondeva affermativamente, sia riprendendo l'argomento dell'unità solidale del genere umano da cui non erano esclusi i sudditi stranieri, sia facendo valere l'esigenza di imporre ai principi il rispetto della giustizia nei confronti dei sudditi: «nec illeges facimus principes». Una tale tesi, spiegava l'autore, non implicava una indiscriminata confusione dei poteri sovrani, ma stava a significare il valore prioritario del principio della solidarietà umana rispetto a quello della sovranità. Inoltre l'intervento esterno era ammesso solo qualora la controversia interna riguardasse il controllo del potere politico e in essa fosse coinvolta una parte consistente e organizzata dei sudditi. Che la causa dei sudditi in rivolta fosse giusta o meno, non aveva rilevanza ai fini della liceità dell'intervento esterno: nell'ipotesi che la causa fosse ingiusta, questo trovava giustificazione nell'esigenza di proteggere i ribelli dagli inevitabili eccessi della repressione armata. Questa particolare osservazione aveva probabilmente lo scopo di eliminare ogni possibile obiezione alla legittimità dell'intervento, anche da parte di quei teorici che non condividessero la tesi generale dell'autore che in un conflitto politico tra soggetti privi di un giudice superiore non era possibile stabilire a priori da quale parte stesse la giustizia<sup>179</sup>.

<sup>179</sup> Cfr. lib. I, cap. XVI «De subditis alienis contra Dominum defendendis». Questi testualmente i punti salienti: «Sed mihi isti aliorum subditi tamen a cognitione illa naturae, et societatis universi alieni esse non videntur. Et quam si tollis societatem, etiam unitatem scindes humani generis, qua sustinetur vita. Atque si illeges nec facimus Principes, nullis moribus devinctos: necesse est, ut sint quoque, qui eosdem moneant officii, et constrictos retineant. Neque hic ego ullam ingerere velim dominiorum confusionem, aut ullam inspectionem Principis supra Principem. Sed nec fero tamen distingui, quae sunt per naturam arctissime agglutinata, intelligo cognitionem illam cum omnibus Inter omnes. Neque hic aliter Principi inspectio sit supra Principem, quam contingat per omne aliud bellum, in quo alteri Principi fert se iudicem et sui, et alterius. Si inter privatos est quaestio, alienum de ea adire Principem, fuerit iniustissimum. Si etiam inter subditum, et Principem suum lis oritur, magistratus constituti sunt, qui adeantur. At quum incidit controversia de republica: non iudices ulli in civitate sunt, nec esse possunt. Publicam vero dico rem, quando

Teorizzando come ipotesi di giusta guerra l'intervento umanitario e antitirannico, il Gentili accoglieva nel suo sistema un principio generalmente accolto dalle teorizzazioni sul *bellum iustum* dei teologi, giuristi e scrittori politici del suo tempo. In una tale comune linea di pensiero è riscontrabile l'influenza di fattori culturali diversi, generalmente identificabili come residui dell'universalismo politico e religioso medioevale. Da un lato operava la tradizione di una dottrina politico-giuridica che tendeva ad assimilare le funzioni del principio sovrano a quelle dell'imperatore (*rex in regno suo est imperator*), assimilazione che, in quella fase inter media di mescolanza e sovrapposizione dei nuovi schemi improntati al concetto di sovranità con i vecchi schemi medioevali, si traduceva nella tendenza ad attribuire ai sovrani territoriali quella funzione mediatrice dei contrasti e antitirannica che era stata propria dell'imperatore. D'altra parte, nella stessa direzione operava la spinta dell'universalismo cristiano. Negli autori più sensibili a questo secondo fattore, la difesa e la promozione della verità religiosa era un imperativo assoluto che, nel quadro delle fratture provocate dalla Riforma e Controriforma, implicava la giustificazione della internazionalizzazione dei conflitti politico-religiosi e delle questioni connesse al concetto di tirannia<sup>180</sup>.

subditorum tanta, ac talis movetur pars, ut iam bello opus contra eos sit, qui se tumentur bello. Quasi venerint isti in partem principatus, et publici, et pares Principi sint, qui tantum possunt ...».

<sup>180</sup> Una giustificazione universalistica del primo tipo era sottesa alla concezione del Bodin, che dichiarava legittimo e onorevole l'intervento armato in difesa di un popolo ingiustamente oppresso, mentre escludeva qualsiasi forma di resistenza interna: «Et tant ainsi qu'il est tres beau et convenable à qui que ce soit, defendre par voye de fait les biens, l'honneur, et la vie de ceux qui sont iniustement affligés, quand la porte de iustice est close: ... aussi est chose tres belle et magnifique à un Prince, de prendre les armes pour venger tout un peuple iniustement opprimé par la cruauté d'un tyran» (cfr. *Les six livres de la République*, cit., lib. II, cap. V, pp. 297-312). Rilevanti anche i passi in cui l'autore teorizzava il principio dell'arbitrato, secondo cui funzione del buon re nei suoi rapporti con gli altri Stati era di mediare i contrasti fra i sudditi e il loro principe: cfr. ivi, lib. I, cap. VI. Essenzialmente simile era la impostazione di un'altra grande autorità del secolo, il teologo Francisco de Vitoria, per il quale pure i principi erano solidalmente responsabili del bene e della giustizia della comunità universale degli uomini: «Principes non solum habent auctoritatem in suos, sed etiam in extraneos, ad coercendum illos, ut abstineant se ab iniuriis, et hoc iure gentium et orbis totius auctoritate ... Quod si Respublica potest in suos, haud dubium quin orbis possit in quoscumque perniciosos et nequam homines, et

Sul piano pratico, l'ipotesi della «honestas defensio» serviva come ulteriore giustificazione, giuridica e politica, dell'intervento inglese nei Paesi Bassi, che il Gentili definiva «maxima quaestio» di quel tempo. Erano ricordati gli antichi vincoli etnici e di amicizia che legavano gli Inglesi ai Belgi nonché le condizioni di oppressione politica che gli Spagnoli avrebbero instaurato in quel paese, come dimostrato dalla sorte toccata ai territori ricaduti sotto il controllo spagnolo. Inoltre, tornando a un ordine di argomenti già adottato a proposito della guerra preventiva, l'autore notava che radicali trasformazioni di regime politico non erano fatti puramente interni, ma che, qualora incidessero sulla sicurezza dei paesi vicini, potevano fornire un giusto motivo per un'azione preventiva di autodifesa<sup>181</sup>.

Esaurita su questi temi la discussione del diritto bellico difensivo, il Gentili passava ad esaminare le cause «naturali» di guerra offensiva, che erano parimenti suddivise in base a un triplice ordine di motivazioni, cioè necessità, utilità e onore. La necessità era da intendersi nel senso che un popolo non potesse sopravvivere altrimenti che ricorrendo alla guerra. Un esempio

hoc non nisi per principes» (cfr. *Relectio De iure belli*, quaestio IV, propositio V; sullo stesso argomento, cfr. anche *De Indis relectio prior*, sectio III, V). Una impostazione che poneva l'accento sulla universalità e unità della Chiesa di Cristo era seguita invece dagli autori del trattato politico *Vindiciae Contra Tyrannos*, Edinburgo, 1579, gli ugonotti Hubert Languet e Philippe Duplessis-Mornay, i quali affermavano l'obbligo dei principi cristiani di intervenire in difesa dei sudditi altrui perseguitati a causa della vera religione (cfr. *ivi*, quaestio IV). Emblematica di una posizione radicalmente diversa sul problema dell'intervento era quella di scrittori politici come il Machiavelli, il quale nel cap. IV del lib. II dei *Discorsi* («Quali cagioni comunemente facciano nascere le guerre tra i potenti») indicava tra le ipotesi di guerra anche quelle che non si potevano «con onore fuggire». La reputazione e l'onore nella sua visione, fondata sui presupposti dell'empirismo e del realismo politici, avevano un significato puramente politico come fattore di una politica che aveva per fine «l'imperio e la gloria».

<sup>181</sup> Anche il Sutcliffe, nell'opera citata, si serviva della stessa fattispecie teorica per avallare ulteriormente l'intervento inglese nei Paesi Bassi: «It is a lawful, and iust cause for a prince or nation to arme their people in defence of their associates, or such as flie unto them for succour being uniuistly oppressed ... wherefore wee have not onely iust cause to warrant our proceedings against the Spaniard in defence of our confederates of France, and the lowe Countries; but also, necessarie reasons to move us to prosecute matters more forcibly, unlesse wee meane to engagé our honour, and neglect our own estate, neyther neede we to feare to accept of those that yeelde themselves to be defended by us, the matter being both lawfull and honourable» (cfr. Sutcliffe, *The practice, proceedings and lawes of armes*, cit., cap. I, pp. 6-7).

di guerra offensiva necessaria era quello di quei popoli che, costretti ad abbandonare le proprie sedi, si trovassero nella necessità di guerreggiare contro altri di cui avevano invaso il territorio: ciò poteva accadere o in seguito a vicende politiche o per sovrappopolazione, epidemie, aridità del suolo. Negare ospitalità a queste genti o gruppi di esuli era contro i doveri della solidarietà umana, tanto più quando i territori invasi fossero vuoti e incolti. Qui emergeva un esplicito motivo di polemica contro il monopolio della ricchezza esercitato dalla Spagna nel Nuovo Mondo<sup>182</sup>. Riferendosi al fenomeno delle migrazioni di interi gruppi umani per cause connesse ai conflitti politico-religiosi, l'autore riconosceva il pericolo che poteva venire alla sicurezza interna dello Stato ospite dalla presenza di un corpo unito e non assimilato, e perciò egli ammetteva la legittimità di provvedimenti cautelativi tendenti alla dispersione degli esuli. Solo in casi estremi di grave pregiudizio alla sua sicurezza, lo Stato ospite poteva respingerli legittimamente, tuttavia ugualmente giusta sarebbe la guerra che i profughi muovessero per ottenere l'asilo negato<sup>183</sup>. La guerra offensiva intrapresa per la riparazione di

<sup>182</sup> Cfr. lib. I, cap. XVII «Qui bellum necessarie inferunt». Nelle considerazioni dell'autore a questo riguardo è chiaramente ravvisabile altresì il significato di un'adesione alla logica dell'attivismo economico e della colonizzazione giustificati sulla base del principio della *occupatio vacuorum* eretto a valore di giustizia naturale: «Sic de terris incultis, ut quaerantur occupanti quasi nullius, nostri docent; et principis territorii etsi sint, quod alii volunt, cedent tamen occupanti propter ius naturae, quae nihil vult vacuum ... An isthaec non sunt hodie in orbe terrarum? Scilicet non is redigitur magis, atque magis ad solitudinem primi aevi, et in hac eius aetate decrepita foecundior est, quam antea fuerit umquam. Graecia qualis nunc est, Turcia universa? Qualis nunc est Africa? Sed illa viris foecundissima qualis Hispania est? et sub Hispanico imperio non vacuus ferme universus orbis novus? Nam quam et memorem, Italia, nunc, et circumiecta Aquileiae, Pisis, Romae ipsi, squalida, morbida hanc ob causam paucitatis colonorum?».

<sup>183</sup> Circa il problema dei profughi, problema di grande rilevanza in quel tempo, annotava l'autore: «Illud facere exsules debent, quod pro securitate est statutum, ut patiantur se disiungi. Semper enim debetur statibus securitas. Illud exsulum corpus unitum et est suspectum, et est ilico contra rationem status ... Sed et casus sunt tamen, quum exsules non recipiantur sub imperium, ut si periculosa sit reipublicae multitudo ... Et forte tamen nec damnaveris profugos, si extrema fugientes mala, nunc inferant bellum istis, qui iuste negant ipsos suscipere». Sul controllo che il governo inglese, per esempio, esercitava sulle comunità dei rifugiati religiosi a Londra, si vedano le interessanti osservazioni sparse di Luigi Firpo nel saggio *La Chiesa italiana di Londra nel Cinquecento*, cit., pp. 307-412.

un torto subito era iscritta nella categoria della «utilità». Tale categoria rilevava dall'osservazione che un atteggiamento passivo avrebbe provocato ulteriori offese e che, inoltre, avrebbe intaccato l'onore dello Stato con conseguenze politiche negative. In rapporto alla natura del torto subito, questo tipo di guerra offensiva era diviso in due categorie, a seconda che le cause fossero naturali o umane<sup>184</sup>. Le cause naturali riguardavano l'ipotesi che venisse negato il godimento di beni naturali destinati all'uso comune degli uomini. Sotto questo titolo venivano così affrontati i problemi della libertà di commercio, della libertà di comunicazione e della libertà dei mari, problemi tutti già di grande rilievo nei rapporti internazionali del '500. Il Gentili propugnava la tesi della libertà facendo leva sui concetti della società umana universale e della destinazione comune dei beni naturali. Sotto questo profilo, il libero commercio e la libera navigazione erano un vincolo solidissimo di amicizia tra gli uomini, e la stessa ineguale distribuzione delle ricchezze naturali, favorendo gli scambi tra genti diverse e distanti, contribuiva a realizzare lo scopo ultimo di una più stretta solidarietà umana<sup>185</sup>. Qui il Gentili coglieva l'occasione per contestare radicalmente la legittimità del dominio spagnolo nel Nuovo Mondo. Premettendo che l'unico titolo valido, tra quelli posti in campo a giustificazione di tale dominio, poteva essere il principio della libertà di commercio che sarebbe stata negata dagli indigeni americani, egli osservava

<sup>184</sup> Cfr. lib. I, cap. XVIII, «Qui utiliter bellum inferunt». È da notare che l'autore, ipotizzando la guerra offensiva per cause umane, inseriva questa categoria di causa di guerra in quella generale delle cause naturali, non rispettando lo schema di classificazione fondamentale che postulava la distinzione delle cause materiali di guerra in divine, naturali e umane. Una incongruenza voluta probabilmente per comodità espositiva e che non alterava la coerenza logica del tutto.

<sup>185</sup> Cfr. lib. I, cap. XIX, «De naturalibus causis belli inferendi». Questi i punti salienti della posizione di principio: «Atque hic a natura bellum dicitur, si propter id suscipitur, quod a natura tribuitur, et ab hominibus denegatur. Exemplum autem sit, si iter negetur, si portubus, si commeatu, si mercatura, si commercio excludimur et de itinere ... Sane qui ista tollit, societatem humanam laedit. In portubus enim, navigationibus, communicationibus, commodationibus alternae humanitatis est nexus firmissimus ... neque obscurum cuiquam esse potest, ullum a divina providentia bonum cuiquam contingere, ut solus eo fruatur. Quod si ex aequo omnia omnibus natura dedisset, mutui amoris causae facillime praeciderentur. Itaque factum ut petamus, et demus per vices perpetuas, quod est amicitiae lex, et vinculum firmissimum».

che questa versione degli eventi non corrispondeva a verità storica, poiché la vera e anche dichiarata intenzione degli Spagnoli era stata quella di instaurarvi il proprio dominio<sup>186</sup>. Quanto al principio della libertà dei mari, esso era presentato come il più importante corollario della libertà di commercio e di comunicazione. In particolare veniva richiamata la formula romanistica per cui l'uso del mare era per natura comune a tutti e non poteva quindi essere oggetto di sovranità particolari. Nella fattispecie storica, l'autore prendeva posizione contro le pretese veneziane di dominio dell'Adriatico, approvando solo la possibilità di una limitata giurisdizione finalizzata ad assicurare il rispetto del diritto in alto mare<sup>187</sup>.

<sup>186</sup> Testualmente: «Imo sunt, qui observarunt, nullam esse adeo repositam terram, sepositam insulam, ad quam ex alia terra non pateret aspectus, et factum a Deo volunt, ut haec esset societas in oculis, et accessus ubique mutuus ... Nam orbem, quem novum dicimus, iunctum cognitumque Indis extremis semper fuisse, hodie non dubitatur. Atque haec una est caussa, per quam defendi iustum videtur bellum Hispanorum in eo orbe, quod incolae arcerint alios a commercio. Et proba esset defensio, si verum factum narraretur. Est enim commercium iuris gentium, quod non mutatur adversus eundo. At Hispani non illic commercium, sed tentarunt dominium, et pro certo hoc habuerunt, licere illas occupare quae non cognitae nobis erant, quasi. si idem esset in nullius esse bonis, et in cognitione nullius nostrum. Unde et Castellanis, et Lusitanis regibus controversia fuit, quam diremit Romanus Pontifex, in quam quisque partem occupandam proficisci iure videretur». A questo proposito, il Vitoria, nella terza parte della lezione *De Indis* riservata all'esame dei titoli legittimi del dominio spagnolo, aveva annoverato in primo luogo lo «ius naturalis societatis et communicationis». Tra il Gentili e il teologo spagnolo c'era dunque concordanza sui principi, ma dissenso nella valutazione della fattispecie storica.

<sup>187</sup> La posizione dell'autore sul diritto del mare è riassumibile in questi passi: Mare natura omnibus patet, et communis eius usus omnibus est, ut aeris. Non igitur prohiberi a quoquam potest... Est autem et in mari iurisdictio: aut nullus ulciscetur Magistratus admissa in mari. Sed est magistratus in mari, et magistratus iuris est gentium: itaque etiam iurisdictio. Porro magistratus, ac iurisdictionis ratione tribui Principi plurima in mari, sicut et in terra, id certum est et iuris explorati: quae nemo subterfugiet, qui naviget. Ipse Princeps, si mare neget in reliquis, commovebit bellum in se: quod inferent iuste illi, quibus, quod tribuit natura, negat». Da una osservazione precedente, relativa al concetto di confine territoriale, si deduce che la giurisdizione marittima investiva il mare adiacente: «Mare adiacens pars ditionis est, et territorium de terris dicitur et de aquis» (cfr. lib. III, cap. XVII). Il punto di vista del Gentili era conforme alla posizione fatta valere in più occasioni dal governo della regina Elisabetta, soprattutto contro la pretesa spagnola al *mare clausum* nell'Atlantico (cfr. sull'argomento Thomas W. Fulton, *The Sovereignty of the Sea*, London, William Blackwood and Sons, 1911, cap. III, pp. 86-117). Più tardi Giacomo I, in rapporto a una lunga disputa con gli Olandesi in materia di pesca e più in generale in funzione di una strategia di disturbo della egemonia mercantile olandese, rovescerà la politica

L'altra categoria di guerra offensiva «utile» era quella tradizionale fondata sul principio dello *ulcisci iniurias*, che il Gentili imputava alle cause «umane». Questa fattispecie teorica si realizzava nella guerra mossa in risposta alla violazione di qualche diritto positivo. La causa non doveva essere lieve e soprattutto la violazione doveva essere l'opera di un soggetto sovrano e non il fatto di privati. Tuttavia si ammetteva la responsabilità dello Stato di appartenenza dei trasgressori privati quando esso non provvedesse a reprimerne il comportamento e i fatti delittuosi fossero continuati e successivi. A questo riguardo veniva riportato il caso della Lega Anseatica che, nonostante le ripetute diffide da parte dell'Inghilterra, continuava a rifornire di materiale bellico e di vettovalie la Spagna, danneggiando così gli interessi militari inglesi. Da una parte si invocava la libertà di commercio, dall'altra il diritto alla salvaguardia della propria sicurezza. Per il Gentili si trattava di un conflitto tra principi giuridici ugualmente validi, il quale doveva essere risolto attraverso la prevalenza che tutelava il bene maggiore, cioè la sicurezza dello Stato: «Cedatur igitur regno mercatura»<sup>188</sup>. Questa opinione costitu-

liberistica Tudor per quelle estese rivendicazioni di sovranità marittima che saranno sostenute sotto Carlo I da John Selden nell'opera *Mare clausum*, London, William Stansby for Richard Meighen, 1635. Sensibile ai mutamenti che stavano maturando nella politica ufficiale inglese, il Gentili pure modificherà il suo punto di vista. Nei libri *Hispanicae advocacionis*, infatti, egli riconoscerà al re inglese una vastissima giurisdizione sui mari contigui, pur avendo cura di mantenere il concetto di *iurisdictio* ed evitando quello di *imperium*, e comunque sposterà tutta l'enfasi dal principio della libertà dei mari a quello di *iurisdictio* (cfr. *Hispanicae advocacionis libri duo*, lib. I, cap. VIII).

<sup>188</sup> Cfr. lib. I, cap. XXI, «De malefactis privatorum». La «magna quaestio» tra l'Inghilterra e la Lega Anseatica era così rappresentata: «Lucrum illi commerciorum sibi perire nolunt. Angli nolunt quid fieri, quod contra salutem suam est. Ius commerciorum aequum est: at hoc aequius tuendae salutis. Est illud gentium ius: hoc naturae est. Est illud privatorum: est hoc regnorum. Cedat igitur regno mercatura, homo naturae, pecuniae vitae. Ista sunt rationes solvendi legum pugnas: ut digniori, utiliori, aequiori cedatur legi». La stessa questione sarà ripresa in considerazione nel contesto della trattazione dello *ius in bello*, ove l'autore configurava il comportamento degli Anseatici come assistenza ostile al nemico e quindi giustificava le rappresaglie inglesi contro le loro navi: «Hostis censendus, qui facit, quod hosti placet. Et in exercitu hostium est, qui exercitui hostium necessaria ad bellum administrat... Omnis, qui audaciorem reddit hostem, opem dicitur, et auxilium ferre hosti. Sic naves Hansiaticae commeatum, alia ad paratum bellicum vehentes Hispano» (cfr. lib. II, cap. XXII). Il punto di vista del Gentili prevedeva dunque una interdizione totale dei traffici tra belligeranti e Stati terzi. Un'altra opinione rilevante sotto il profilo

iva una importante specificazione circa la portata del principio della libertà di commercio, che risultava compressa in tempo di guerra, ed è inoltre assumibile, da un punto di vista moderno, come indicativa della posizione dell'autore circa un aspetto del diritto di neutralità, del quale comunque né il Gentili né la letteratura giuridica del tempo dimostrava di possedere consapevolezza come di una specifica situazione giuridica. Mancava infatti nel *De iure belli* una specifica discussione della materia e neppure c'era traccia della parola stessa di neutralità. Significativo era inoltre lo stesso ragionamento seguito nel caso dei mercanti anseatici. Non c'era infatti uno speciale principio che proibisse il commercio tra belligeranti e neutrali, ma si trattava di un conflitto di diritti opposti ugualmente validi: la domanda di un belligerante basata sull'equità naturale doveva assicurare la preminenza del suo interesse strategico.

Infine la classificazione gentiliana delle giuste cause di guerra si chiudeva con l'ipotesi di guerra offensiva «onesta», intrapresa non per un interesse particolare ma per il superiore interesse della società umana universale. Come nella fattispecie della «honestas defensio», i motivi dell'onore e della *generis humani societas* costituivano le basi di giustificazione di questo tipo di guerra, che mirava a colpire quei popoli che violavano le leggi di natura. A questo titolo era giustificata la guerra che gli Spagnoli, a nome della comunità universale, conducevano contro quegli Indiani americani che erano dediti all'antropofagia, alla sodomia e al bestialismo<sup>189</sup>. Un'altra situazione concreta presente alla mente

di quello che doveva divenire il diritto di neutralità, era il richiamo all'obbligo dei belligeranti di non interferire nella sovranità territoriale dei «non hostes». «Hostis bene interficitur ubique. Res hostium bene capitur ubique. Dico ad ipsum hostem quod attinet, nam de territorio alieno alia erit quaestio ... Alienum territorium securitatem praestat, et itaque traditur, quod capta in alieno territorio non efficiantur capientium, itaque restituenda sint domino territorii repetenti, et sint restituta» (cfr. *ibidem*).

<sup>189</sup> Cfr. lib. I, cap. XXV, «De honesta causa belli inferendi». Così vi era definita questa fattispecie di guerra: «Superest una nunc quaestio de honesta belli inferendi causa, quae itidem cogitur a nobis ad bellum, quod ex nulla nostra privata causa, sed communi ratione, et pro aliis suscipitur. Ecce tibi si qui peccant evidenter contra leges naturae, et hominum, hos coerceri bello posse a quolibet, ego puto». Perciò era legittima la guerra degli Spagnoli contro gli indigeni americani «qui concubitus nefandos, et cum bestiis exercebant, et qui carnes humanas, hominibus in id mactatis,

di Gentili era quella della pirateria, che era in quel tempo la più grande minaccia alla sicurezza e libertà dei traffici marittimi. In conformità alla tradizione romanistica, i pirati erano assimilati ai briganti, considerati nemici della società universale degli uomini e in quanto tali soggetti alla giurisdizione e punizione di tutti gli uomini<sup>190</sup>.

\* \* \*

Nella prospettiva della dottrina classica, la definizione delle regole che disciplinavano la condotta della guerra era parte necessaria e integrante del discorso sul *bellum iustum*: «Nulla est belli pars quae vacare iustitia possit», sottolineava infatti il Gentili. Una volta esaurita quindi la trattazione della giustizia bellica sotto il profilo della cosiddetta causa materiale, egli affrontava nel secondo libro del *De iure belli* il problema della «causa» formale, ossia della legittima condotta delle ostilità. Pur nella chiara consapevolezza che «dolus et asperitas» erano un portato inevitabile della guerra, il suo atteggiamento generale appariva orientato da una esigenza sostanziale di moderazione e di minimizzazione della violenza. Egli occupava consapevolmente cioè una posizione mediana tra l'idealismo non violento del cristianesimo primitivo e coloro che, ragionando in termini strettamente politici e non giuridici, anteponevano drasticamente le

comedeabant». Era ribadita invece la illegittimità del motivo religioso, cioè della loro idolatria o del loro rifiuto della cristianizzazione, come base dell'azione spagnola nel Nuovo Mondo: «Illud ego non probo, probatum licet aliis, in caussis belli Hispanorum contra Indos, ut bellum esse possit contra eos, qui audire praedicationem Evangelii nolunt. Hic enim solus est praetextus religionis. Et quamvis dictum est, Ite, praedicate Evangelium omni creaturae: non propterea consequens est, ut quae creatura audire nolit, ea bello, et armis cogenda sit. Stolidae argutationes istae sunt». Qui l'autore faceva certamente riferimento al Vitoria che, pur ammettendo il diritto degli indigeni di non convertirsi, negava loro la libertà di opporsi alla predicazione del Vangelo.

<sup>190</sup> Frequenti i riferimenti alla pirateria in tutta l'opera e nello stesso spirito di condanna. Nel lib. I, cap. IV, ove aveva collocato i pirati fuori della protezione del diritto di guerra, il Gentili aveva tracciato una netta distinzione tra pirateria e guerra di corsa, legittimata dalle *lettres de marque*. I problemi posti dalla pirateria saranno al centro delle sue opinioni di avvocato di Spagna presso la Corte dell'Ammiragliato. Le chiare posizioni di principio enunciate nel *De iure belli* saranno sostituite in quel contesto da atteggiamenti contraddittori condizionati dall'esigenza di difendere gli interessi mercantili dei clienti e anche dalla sua lealtà verso gli interessi dell'Inghilterra.

ragioni dell'utilità e della forza alla giustizia: «Iuste non minus quam fortiter bella gerenda»<sup>191</sup>.

Formalmente i principi guida cui l'autore faceva riferimento erano il principio generale di umanità e l'imperativo cristiano *quod tibi vis fieri...* ossia l'equivalente etico dell'odierna regola della reciprocità. Un altro argomento di fondo era che i nemici di oggi potevano diventare gli amici di domani. Su questi fondamenti il Gentili negava giustificazione all'assassinio proditorio dei capi nemici, all'uccisione degli arresi, dei supplici e dei prigionieri di guerra, alla indiscriminata devastazione delle proprietà nemiche e a inutili forme di crudeltà come la negazione della sepoltura ai caduti<sup>192</sup>. Oltre che sui principi suddetti, la trattazione poggiava, talora in modo complementare, anche su una rigorosa applicazione del concetto che la guerra era una contesa e di armi e di uomini attivamente impegnati nelle ostilità, anche se non militarmente inquadrati. Perciò le donne, i bambini, i contadini e i mercanti neutrali erano posti fuori dalla sfera delle ostilità, purché la loro qualità di persone innocen-

<sup>191</sup> Per un'informazione generale sugli orientamenti di pensiero circa lo *ius in bello* nel '500 e '600, cfr. Turner Johnson, *Ideology, Reason and the Limitation of War*, cit., pp. 81-129, e Walzer, *The Revolution of the Saints*, cit., pp. 280-285. Secondo Walzer i fautori della guerra santa erano anche fautori di una guerra totale, senza limiti di mezzi e di scopi, correlazione che viene invece respinta dal Turner. La considerazione dell'atteggiamento del Gentili sembrerebbe un punto a favore della prima tesi. In particolare, rilevante a questo riguardo sembra essere la seguente osservazione che egli opponeva ai sostenitori di pratiche di guerra inique basate su esempi dell'Antico Testamento: «Nos ius hominum tractamus, vias hominum hic insistimus ... Illa extraordinaria Moysis facta, Dei iussa, non sunt nobis rapienda in consequentias ... Sic nos, invitis omnibus impiis, qui non recipiunt nisi quod probare ratio humana potest, adorabimus iustissima illa Dei iudicia singularia: nec trahemus (quod temerarii, et faciles facerent) in exemplum nobis. Sequemur autem eiusdem leges, positas omnibus. Haec lex est hic est, ut pueris, et foeminis parcamus» (cfr. lib. II, cap. XXI). In assenza di più precisi riferimenti, i destinatari di questa notazione appartenevano probabilmente e in generale all'area del radicalismo religioso, che si distingueva infatti per l'enfasi posta sulla legge mosaica e sui suoi sacri rigori.

<sup>192</sup> Cfr. lib. II, cap. VIII, «De Scaevola, Juditha, similibus», lib. II, cap. XVI, «De captivis et non necandis», lib. II, cap. XVII, «De his, qui se hosti dedunt», lib. II, cap. XIX, «De obsidibus», lib. II, cap. XX, «De supplicibus», lib. II, cap. XXIII, «De vastitate et incendiis», lib. II, cap. XXIII, «De caesis sepeliendis». È da osservare che le regole sulla condotta della guerra non avevano una portata assoluta in quanto erano spesso subordinate alla regola della reciprocità: «Malum pro malo reddere iustum est, et laudabile», oppure «iura belli non servanti, nec serventur quidem».

ti non fosse provata contraria ai fatti<sup>193</sup>. L'uso del veleno, mediante veneficio individuale, avvelenamento delle acque o delle armi, era condannato sulla base appunto della definizione della guerra come contesa di armi e di forza, «contentio armorum» e «disceptatio per vim»<sup>194</sup>.

Circa le armi e macchine di guerra di recente invenzione quali schioppi e bombarde, il Gentili ammetteva la legittimità del loro uso osservando che la loro modalità d'azione e la loro efficacia non differivano di molto da quelle delle armi tradizionali. Questa nuova tecnologia militare, rappresentata come l'espressione della tendenza degli uomini a escogitare mezzi sempre più terribili per nuocere ai nemici, non era giudicata tale cioè da snaturare il carattere della guerra, sia provocando morte inevitabile e indiscriminata che togliendo spazio alla «virtù» dei combattenti. Il valore degli uomini conservava un'importanza primaria e anzi accresciuta nel confronto militare, poiché le nuove armi potenziavano l'elemento umano e non si sostituivano ad esso<sup>195</sup>. Un'altra osservazione incidentale, illuminante

<sup>193</sup> Cfr. lib. II, cap. XXI, «De pueris et foeminis», cap. XXII «De agricolis, mercatoribus, peregrinis, aliis similibus». A proposito della immunità dei mercanti stranieri, era ribadito il concetto che essa era subordinata al fatto che essi non prestassero una qualsiasi forma di assistenza al nemico: «Videndum igitur est peregrino, ne quid faciat sponte, ut hostem iuuet, faceret enim se ipse hostem: non secus atque alius quilibet, qui hosti quodvis auxilium afferret, de quo traditum in primo libro est».

<sup>194</sup> Cfr. lib. II, cap. VI, «De veneficiis». La illegittimità dell'uso del veleno era provata con innumerevoli argomenti, tra cui significativi, oltre ai principi guida segnalati sopra nel testo, quelli sul carattere indiscriminatamente distruttivo del mezzo nonché sul suo carattere disdicevole per l'onore dei principi. Nello stesso capitolo era condannato l'uso delle arti magiche: la guerra da «contentio hominum» si sarebbe snaturata trasformandosi in «contentio daemonum».

<sup>195</sup> Cfr. lib. II, cap. VII, «De armis et mentitis armis». Sulle nuove armi scriveva l'autore: «Quae tamen omnia armis huius aevi collata, scloppis, bombardis, et frigere videntur, et puerilia esse. Rude, planum, simplex antiquum seculum ... Ut alia tamen, atque alia excogitentur, quibus magis, magisque terribiles hostibus simus, et noceamus: non tamen varii iuris est haec varia nocendi industria, aut iuris minus antiqui... Non bombarda contra ius belli est, quasi locum tollat virtuti hominum, et sit ipsa etiam internecina. Ut de catapulta Archidamus sic exclamavit, periisse per eam viri virtutem. Sed nec perit tum virtus viri, et nec sunt ista internecina, quae aperta vitari possunt, et vero vitari solent. Virescit hic viri virtus. Etiam non ab armis virtus, sed ab animis est. Et non arma sunt, quae pugnant, sed viri ... Quod si virtus ab animis est, illam nec perdet arma haec nostra, et saepe etiam adiuvabunt: quae robustiorum vires viribus imbecilliorum exaequant verius, quam quod generaliter de

sul pensiero del Gentili circa «l'arte della guerra», era quella relativa ai mercenari. Costoro erano rappresentati come gente animata unicamente da cupidigia di denaro ed erano indicati come una categoria di nemici contro cui si poteva procedere senza remore, mandandoli a morte. Dal che si può facilmente inferire la propensione dell'autore per un'organizzazione militare basata sulle «armi proprie», di machiavelliana memoria<sup>196</sup>.

Ancora a proposito dei legittimi metodi di guerra, il Gentili constatava che in guerra entrava in gioco non solo la forza, ma anche l'astuzia. Questo fattore era considerato produttivo di effetti anche maggiori della forza, pur essendo questa il fattore condizionante di fondo. Sulla liceità del dolo e del mendacio di guerra l'autore si intratteneva a lungo, essendo questo un tradizionale *topos* di controversia, rispetto al quale si poneva in modo quasi emblematico il problema della compatibilità dei valori etici con la ragione politica. Aderendo all'opinione prevalente nella trattatistica politica e nella giurisprudenza, il Gentili ammetteva in generale la liceità del mendacio e degli stratagemmi, sottolineando tuttavia che tali pratiche non dovevano contravvenire al principio fondamentale che col nemico ci si doveva comportare secondo il diritto, il quale per definizione non poteva giustificare l'immoralità<sup>197</sup>.

ferro extulit Xenophon». Concetti analoghi aveva espresso il Machiavelli nei *Discorsi*, lib. II, cap. XVII, dal titolo «Quanto si debbano stimare dagli eserciti nei presenti tempi le artiglierie ...», ove tra l'altro si confutava l'opinione che «gli uomini non possano mostrare la virtù loro, com'ei potevano anticamente, mediante l'artiglieria».

<sup>196</sup> Questo il passo relativo ai mercenari: «Hic scriptores aiunt, ita postulare rei militaris rationem, aliquando ad ceteros deterrandos saevire in hos, qui commeatum obsessis inferunt. Mihi tamen, si quae sit iustitiae ratio, nondum liquet. Nisi hic et de mercatoribus, mercenariis est aliquid distinguendum: nam ut isti milites non sunt, et non patriae adsunt, set per avaritiam ducti huc sunt, ut potentiora arma contemnunt, puniri et ita posse videntur nec militariter» (cfr. lib. II, cap. XVIII, «In deditos, et captos saeviri»). I mercenari inoltre, a differenza dei soldati regolari, potevano essere giustiziati in caso di seconda cattura.

<sup>197</sup> Cfr. lib. II, cap. III, «De dolo et stratagematis», lib. II, cap. IV «De dolo verborum», lib. II, cap. V «De mendaciis». La questione del mendacio era, come si è già visto, uno dei punti di controversia tra il Gentili e i teologi puritani di Oxford e fu anche l'oggetto di un'apposita dissertazione. Già nella prima versione del *De iure belli* era apparsa evidente la preoccupazione del Gentili di parare le obiezioni dei teologi e di stornare la possibile accusa di machiavellismo, che di fatto gli venne comunque mossa, come si è già detto. Aveva scritto allora: «Scito autem in tota hac disputatione non me ullibi dicere, mala facienda, ut bona adveniant, sed abusum malorum malum

\* \* \*

Il terzo libro del *De iure belli* era dedicato alla trattazione dei problemi connessi alla conclusione della pace, ossia, nella terminologia scolastica adottata dal Gentili, alla «causa finale», che aveva per oggetto «iura victoris et victi, et finis victoriae, et rationes belli finiendi». L'ampiezza di trattazione riservata a questo argomento era certamente dovuta al concetto medioevale della guerra come processo, per cui al vincitore spettava la funzione di giudice tra le parti. In conformità a questa sua funzione il vincitore doveva regolarsi secondo i principi di giustizia e non poteva affermare semplicemente il diritto delle armi<sup>198</sup>. Non a caso la pace era definita «compositio belli ordinata». Un giusto ordine di pace, precisava l'autore, doveva avere riguardo sia al passato, cioè alla restaurazione del diritto violato, sia al futuro, cioè al conseguimento di una sistemazione permanente. È da notare che proprio questo secondo requisito essenziale, la natura permanente della pace, consentiva di dilatare la funzione del vincitore al di là di quella strettamente punitiva e di conferire legittimità a tutte quelle espansioni di potenza e a quelle condizioni che il vincitore fosse in grado di imporre al vinto, purché giustificate dall'esigenza di una pace stabile<sup>199</sup>. Sul piano

non esse, at bonum. Ergo hostes huiusmodi dictis circumvenire, iniustum non est: sicut nec iniustum est, fugam fingere, timorem simulare, protectionem ostentare, insidias dissimulare, id genus reliqua agere» (cfr. *De iure belli. Commentatio secunda*).

<sup>198</sup> Questi concetti erano specificati nel lib. III, cap. II, sotto il titolo «De ultione victoris». In particolare scriveva l'autore: «Iustum autem esse ulcisci, iam constat. Ceterum illud quaeritur, quae ea sit ultio, quam censere iustam possimus. Nam quidam respondent simpliciter, iustum, quod vis armorum in impotentiores agit. Et ut alii, iustum, quod potentiori utile est ... Sane supervacua est omnis disputatio, si iustum in armis est, et in voluntate victoris ... Alia est adhibenda regula hic. Quae sunt communes poenarum regulae, eadem in modo ultionis constituendo valebunt. Atque illae sunt, solatium affecti iniuria, securitas a punito, et a reliquis in posterum, et ne quid lucri faciat peccator ... Nocendi cupiditas, ulciscendi crudelitas, impacatus atque implacabilis animus libido dominandi culpantur hic, et contra sunt poenarum regulas».

<sup>199</sup> Cfr. lib. III, cap. I, «De belli fine et pace». Questa la definizione del concetto di pace: «Nos hic pacem definiamus compositionem belli ordinatam. Baldus plenam sedationem discordiarum dixit, sed definitio nostra amplius explicat de iustitia: quam quaerimus in ista hic sedatione, et ordinem, et tributionem cuique sui. Atque de hoc ordine, sive recta distributione nunc dicimus, quod eam aut unus facit victor, aut pars utraque simul, et quod utrobique cum praeterita, tum etiam futura considerari solent,

dell'oggettività storica, le originali inflessioni di significato che il Gentili dava del tradizionale concetto di pace rappresentavano uno sviluppo teorico funzionale all'esigenza di inquadrare giuridicamente la nuova portata dei conflitti tra Stati moderni più di quanto la finzione medioevale guerra-processo, intesa in senso stretto, potesse consentire.

Con queste premesse si può capire come nella trattazione sulla pace avessero un vasto campo di applicazione le massime prudenziali di politica pratica, sul modo appunto di rendere duratura la pace, e come il discorso giuridico fosse di fatto coincidente con quello di merito politico: «Ad fines politici accedimus», riconosceva spesso l'autore. In sintesi, l'opzione di fondo che si poneva al vincitore era quella tra una pace generosa basata sull'equità e una pace severa che togliesse al vinto ogni possibilità di rivalsa. La via di mezzo era espressamente respinta come pericolosa<sup>200</sup>. A questo proposito l'autore negava efficacia cautelativa alla politica delle combinazioni matrimoniali, ai giuramenti e alle dichiarazioni di buone intenzioni: l'esperienza dimostrava che l'appetito di potenza era più forte di questo genere di cautele. Imporre un mutamento di regime politico poteva essere invece un mezzo lecito più efficace, poiché la omogeneità di regime era certamente un fattore di concordia e di stabilità della

et quidem debent. Praeterita ultionem respiciunt, futura pacis constitutae firmitatem: Imo vero hanc firmitatem respiciunt etiam praeterita». La stretta connessione tra «ultio iniuriarum» e «firmitas pacis», anzi la preminente rilevanza del secondo requisito emergevano chiaramente anche da questa precisazione: «Illa siquidem est pacis natura, ut sit perpetua ... Et ergo erit victor iniustus, qui pacem nec pacem tribuit: id est eam, quae durare non queat, pax esse nequeat».

<sup>200</sup> In questi termini l'autore enunciava il dilemma del vincitore circa il modo di conseguire una pace stabile: «Sic patet, vel esse supradictam aequitatem, et utilitatem communem sectandam: vel ad alterum quasi extremum abundum, salubreque remedium veniendum, ut, quando voluntas auferri mala non potest, faciendi male facultas auferatur. Media hic onsilia plerunque inepta sane» (cfr. lib. III, cap. XIII, «De pace futura constituenda»). Lo stesso precetto era stato enunciato dal Machiavelli in un passo dei *Discorsi* ove notava che quando «si ha a giudicare Cittadi potenti, e che sono use a vivere libere, conviene o spegnerle o carezzarle, altrimenti ogni giudizio è vano; e debbesi fuggir al tutto la via del mezzo, la quale è perniziosa» (cfr. lib. II, cap. XXIII). Nessuna citazione diretta del Machiavelli, anche se era evidente che questa fonte era presente in modo primario alla mente del Gentili: gli esempi storici e la fonte prima, Tito Livio, erano gli stessi.

pace<sup>201</sup>. Al vincitore era lecito inoltre procedere ad acquisizioni territoriali. Più in generale, pur ribadendo che la mera volontà di dominio non poteva essere giusta causa di guerra, l'autore considerava pienamente legittime le conquiste territoriali fatte in seguito a giusta guerra e la grandezza imperiale che poteva derivarne. Su questo argomento egli si poneva in esplicita polemica con quegli autori, soprattutto gli scolastici spagnoli, che tendevano a considerare gli imperi come un fenomeno predatorio. Al contrario il Gentili ne sottolineava sia la legittimità, sia il significato di manifestazione di «virtù» politico-militare, fornendo così un'ulteriore testimonianza della sua adesione alla logica di potenza nei rapporti internazionali<sup>202</sup>.

<sup>201</sup> Cfr. lib. III, cap. X, «De statu mutando». Questo il punto essenziale: «Etenim quae pugnant formae rerumpublicarum, nec se simul ferunt illic non inique victores victis mutabunt, quod aptum sibi credent victoribus. Par est siquidem, ut potentioribus succumbant, qui stare una non valeant. Et naturale est, iustumque imperium, ut imbecilliora fortioribus pareant, victique ferant, quod fecissent, si ipsi vicissent. Ita rempublicam rex, regem respublica tollit. Natura enim inimica inter se libera civitas, et unius dominatio».

<sup>202</sup> Questo il passo più significativo in relazione all'importante argomento delle conquiste territoriali e degli imperi: «Ut vero damnata est dominandi libido, et bella imperii causa proferendi latrocinia grandia reputata sint ..., belli tamen titulo non minus quam alio quovis et agros, et res alias quasvis posse quaeri, indubitatum est. Et itaque ferendus non est Lucanus, qui orbis terrarum praedonem appellat Alexandrum. Si is enim iuste bella movit, gessit, finivit iuste, etiam potuit regna hostium occupare victor... Inepti, inquam, isti Hispanici, neque ex Hispanico praesenti stomacho: qui non Alexandri unius, sed omnium gentium, et omnium temporum imperia, tenuibus nata initiis, aucta per rem bellicam, condemnarunt. Romanorum imperium a casis pastorum venit. Et virtute factum audimus. Verum in re nec obscura, nec controversa diutius haereo. Et fuit tamen dicendum hic aliquid, quoniam ista occupatio aliena naturae, et aequitati etiam hodie visa aliquibus est. Si inter privatos (aiunt) non haec licent, quo pacto aequa inter principes erunt? Respondeo, aequa inter principes: qui sic suae consulunt victoriae, et securitati: infirmioribus factis hostibus, se ipsis factis firmioribus: ut illi in posterum minus audeant, possintve: et ipsi minus habeant vereri pericula eadem. Quae ratio ad privatos non pertinet, qui defensorem, ultorum habent semper magistratum» (cfr. lib. III, cap. IV, «Tributis, et agris multari victos»). L'attacco contro gli scrittori spagnoli era probabilmente diretto in primo luogo contro il Vitoria che, trattando della stessa questione, aveva insistito sul principio che il vincitore, nella sua qualità di giudice tra le parti, doveva attenersi rigorosamente al criterio della proporzionalità della pena alla colpa: «Poena non debet excedere quantitatem et rationem iniuriae ... Nemo debet ultra iustam satisfactionem occupare nec exigere in rebus temporalibus, quia alia fieri non possunt nisi nomine poenae» (cfr. *Relectio De iure belli*, dubium IX; si vedano anche dubium VII, propositio VII, e il terzo canone finale).

Esaurita la parte «politica» del discorso sulla pace, quella concernente cioè i modi politicamente idonei a realizzare il requisito giuridico della «perpetuità» della pace, il Gentili concludeva la trattazione procedendo ad una accurata disamina dei problemi collegati alla stipulazione e interpretazione dei trattati di pace. In questa parte di carattere più strettamente tecnico-giuridico, in cui l'autore argomentava prevalentemente sulla base della giurisprudenza romanistica, era contenuto l'abbozzo di una teoria dei negozi giuridici internazionali. A questo proposito, era affermata la natura di contratti di buona fede delle convenzioni internazionali, essendo respinta la distinzione romanistica tra contratti *stricti iuris* e contratti *bonae fidei*. Perciò queste convenzioni dovevano essere interpretate nel loro significato naturale «ex bono et aequo» e non erano ammesse interpretazioni sofistiche, «exceptiones subtilis iuris». Si ammetteva l'eccezione di frode e di errore, mentre si respingeva quella del timore e della coazione: «metus est de natura victoriae». Inoltre l'autore si adoperava a contemperare la esigenza della santità dei patti con quella della flessibilità del sistema politico internazionale postulando l'efficacia della clausola *rebus sic stantibus* e accogliendo il concetto di forza maggiore come causa lecita di inosservanza dei patti internazionali. In merito ai problemi relativi alla successione nelle obbligazioni internazionali, l'autore aderiva all'opinione che i successori fossero obbligati a rispettare i trattati di pace, sia come mezzo per preservare la stabilità della pace, sia come riflesso di una emergente consapevolezza che lo Stato non si risolveva nella persona del principe<sup>203</sup>.

Nello svolgimento molto dettagliato e tecnico del diritto delle convenzioni internazionali non erano assenti riferimenti ai fatti politici del tempo, che esemplificavano la rilevanza pratica dei singoli punti presi in considerazione. Particolarmente interessante sotto questo profilo la questione relativa alla liceità di entrare in relazione mediante trattati coi Turchi o altre nazioni infedeli. Secondo il Gentili, il commercio con gli infedeli e i rela-

<sup>203</sup> Su tutti questi argomenti, riguardanti lo «ius conveniendi» della pace, si vedano i seguenti capitoli del lib. III, cap. XIV, «De iure conveniendi», lib. III, cap. XXII, «Si successores foederatorum tenentur», XXIV «Quando foedus violetur».

tivi trattati non erano da considerarsi proibiti, poiché quello del commercio era un imperativo di giustizia naturale. Diverso era il caso delle alleanze militari, le quali comportavano una unione inammissibile con genti barbare e crudeli che notoriamente agivano in dispregio di ogni costume e diritto bellico. Con queste genti, al di fuori del commercio, si potevano ammettere solo trattati ineguali che ne stabilissero la condizione di tributari, oppure i trattati di pace. In altri termini, l'autore si mostrava favorevole alla inclusione degli infedeli nell'ambito della *societas gentium*, negando loro tuttavia la condizione di membri a pieno titolo<sup>204</sup>.

\* \* \*

Attraverso l'analisi qui compiuta dei vari ordini di contenuto del *De iure belli* appare convalidato l'assunto introduttivo che individuava in quest'opera un momento espressivo fondamentale della cultura politica e giuridica del Gentili, e al tempo stesso una sorta di vasto commentario dei principali problemi politici e religiosi che dominarono lo scenario storico della seconda metà del Cinquecento.

Questa larghezza di significati era conseguenza del carattere comprensivo e sistematico impresso alla trattazione, destinata per questo a occupare una posizione singolare rispetto al resto delle opere gentiliane, costituito in massima parte da scritti d'occasione.

Questo stesso carattere di sistematicità connesso con l'obiettivo scientifico che espressamente il Gentili si proponeva di realizzare, quello cioè di costruire una teoria giuridica dei rapporti internazionali, era destinato altresì a conferire al *De iure belli* il significato di un contributo di rilievo nell'ambito della nascente scienza internazionalistica. Sotto questo profilo, un ulteriore elemento oggettivo di distinzione era quello di avere individuato la specificità dei fenomeni giuridici internazionali, il che era conseguenza della consapevolezza, storicamente corretta,

<sup>204</sup> Cfr. lib. III, cap. XIX, «Si foedus recte contrahitur cum diversae religionis hominibus».

della specificità strutturale della società internazionale moderna. Tale acquisizione della specificità della materia unitamente all'assunto di base che attribuiva alla giurisprudenza come arte della giustizia, indipendente dalla teologia e distinta dalla giurisprudenza romanistica in senso stretto, il compito di elaborare i principi normativi relativi all'ordine internazionale, prefiguravano inoltre la tendenza, che doveva in seguito diventare dominante, a fare della dottrina internazionalistica una suddivisione relativamente autonoma della scienza giuridica.

La rivendicazione della natura giuridica e non teologica della materia, la affermazione della sua specificità e l'impostazione sistematica sono dunque oggettivamente gli elementi generali più rilevanti dell'opera gentiliana considerata dal punto di vista del suo significato nel quadro della genesi e dello sviluppo storico della dottrina internazionalistica moderna. Ciò detto, resta preminente e storicamente più caratterizzante il fatto che il Gentili, come si è già sottolineato, si accostava a questa tematica nella veste del giurisperito, ossia come supremo interprete dell'arte della giustizia, e non come internazionalista, nell'accezione moderna del termine. La stessa specificità della materia, postulata dall'autore, riguardava solo l'oggetto nel senso che serviva a individuare la particolare cerchia sociale di riferimento, ma i principi e i fondamenti della stessa erano parte organica della giurisprudenza, secondo la nota accezione gentiliana. Ancora, sul piano del metodo, l'approccio gentiliano era del tutto conforme ai moduli di pensiero tipici del giusnaturalismo e del tradizionalismo intellettuale. Questi schemi mentali di base, appartenenti alla tradizione di pensiero medioevale, si caratterizzavano tuttavia in modo originale in quanto largamente permeati degli apporti della cultura politica umanistica. La delimitazione delle varie fattispecie di *bellum iustum*, specialmente la nozione di guerra difensiva e quella di intervento, nonché la discussione intorno alle condizioni di legittimità della pace erano il chiaro riflesso di una tale dominante influenza.

Questa particolare versione storica di giusnaturalismo era destinata ad essere presto sostituita da un nuovo modo di costruire i «discorsi» sulla legittimità, fondato sulla ragione astratta e sul concetto di natura. Il *De iure belli ac pacis* di Grozio, pubbli-

cato solo 27 anni dopo il trattato gentiliano, doveva essere la prima e più notevole concretizzazione del nuovo orientamento mentale e metodologico, ed era per questo destinato a divenire un caposaldo duraturo e influente nella storia del pensiero giusnaturalistico e della scienza internazionalistica. Inversamente e per queste stesse ragioni, il trattato del Gentili, essendo emerso ai confini di questa rottura epocale nei modi di pensiero, era destinato a restare quasi ininfluenza e a scivolare presto nell'oblio<sup>205</sup>. Il Grozio stesso, col giudizio critico che nei suoi *Prolegomena* dava del metodo gentiliano, esprimeva la consapevolezza di questa rottura e predeterminava anche l'atteggiamento della dottrina posteriore<sup>206</sup>. Significativamente ancora, la rivalutazione dell'opera «internazionalistica» del Gentili doveva avvenire quasi tre secoli dopo in piena età di positivismo giuridico, allorché con evidente errore di prospettiva storica si volle vedere nel metodo gentiliano, per la sua pretesa enfasi sugli aspetti positivi del diritto internazionale, la prima grande anticipazione degli indirizzi giuspositivistici<sup>207</sup>.

<sup>205</sup> Solo in Inghilterra è riscontrabile una influenza immediata e diretta dell'opera gentiliana sul diritto di guerra. Abbiamo già rilevato la singolare corrispondenza esistente tra le posizioni teoriche e politiche del Gentili con quelle esposte dal Sutcliffe nel cap. I del suo trattato *The right practice, proceedings, and lawes of Armes*. Benché pubblicato nel 1593, cioè prima dell'edizione finale del *De iure belli*, questo trattato è stato senz'altro influenzato dalle *commentationes* originarie. Un altro seguace fu il giurista erudito William Fulbecke nel suo *The Pandectes of the laws of Nations* (London 1602), dove nel cap. VII, dedicato al diritto e alla giustizia internazionali, troviamo una fedele riproduzione delle tesi e delle impostazioni del Gentili. Il Fulbecke era evidentemente un grande estimatore del giurista italiano e in pratica funzionò da volgarizzatore delle sue opere in Inghilterra (si è già ricordato come egli in un'altra opera avesse fatto proprie le tesi gentiliane sulla magia e la stregoneria). Questo atteggiamento di stima è confermato dal seguente giudizio complessivo che egli dava del Gentili: «Alberico Gentilis by his, great industrie hath quickned the dead body the Civil Law written by the auncient Civilians, and hath in his learned labours expressed the iudgement of a great stateman: the soundnesse of a deepe Phylosopher, and the skil of a cunning Civilian» (cfr. *A Direction or Preparative to the Study of the Law*, cit., p. 26).

<sup>206</sup> Questo il giudizio del Grozio: «A. Gentilis, cuius diligentia sicut alios adjuvari posse scio, et me adiutum profiteor, et ita quid in dicendi genere, et quid in ordine, quid in distinguendis quaestionibus, iurisque diversi generibus desiderari in eo possit, lectoribus iudicium relinquo» (cfr. *De iure belli ac pacis*, Parisiis, apud Nicolaum Buon, 1625, Prolegomena 38).

<sup>207</sup> Sulle circostanze del movimento di riscoperta della figura e delle opere del Gentili nonché sulla letteratura che ne conseguì, cfr. il mio *Appunti sulla storia*

La stessa valutazione della effettiva influenza del *De iure belli* sul pensiero giuridico posteriore, la stessa vicenda della sua «fortuna», fatta di completo oblio prima e di esaltazione anacronistica poi, inducono dunque a non proiettarne i significati e la portata oltre i confini del suo tempo. Questo non significa menomare l'importanza di quest'opera, che resta fondamentale anche se su basi diverse. Essa cioè, come si è già osservato e dimostrato, costituisce una grandiosa ed efficace rappresentazione delle realtà politiche, non solo internazionali, del suo tempo e fornisce una significativa testimonianza di un determinato modo culturale di rappresentare quelle realtà. Essa inoltre, per la sua singolare ricchezza di contenuti e la sua sistematicità, può essere vista e interpretata come una delle sue opere più rappresentative di quella funzione sapienziale globale che era propria dei giuristi in quella fase storica. La stretta diretta congiunzione tra diritto e politica, la funzione di guida politica e ideologica che il giurista attuava nei modi del diritto erano riflesse in maniera particolarmente evidente nel *De iure belli*. Molto appropriato

*della fortuna di Alberico Gentili*, cit., pp. 373-386. Con riferimento alle sole opere internazionalistiche, si ricorda qui che questo interesse si tradusse in una serie di iniziative di ristampa. Nel 1877 a Oxford comparve, a cura di Thomas Erskine Holland, un'edizione critica del *De iure belli*, cui corrispose nello stesso anno la pubblicazione a Livorno della traduzione italiana della stessa opera a cura di Antonio Fiorini. Successivamente, per cura del Carnegie Endowment for International Peace e nell'ambito della collana «The Classics of International Law», venne pubblicata a Oxford nel 1933 una riproduzione fotografica del *De iure belli*, corredata da una traduzione inglese e da una introduzione di Coleman Phillipson. Nella stessa collana furono pubblicati in riproduzione fotografica i libri *Hispanicae advocacionis* (reprinted with an introduction of Frank F. Abbott, New York, Oxford University Press, 1921; 2 ed., New York-London, Oceana Publications, 1964), e i libri *De legationibus* (Oxford, Oxford University Press, 1924; 2 ed. New York-London, Oceana Publications, 1964), con introduzione di E. Nys. Circa l'interpretazione che venne data del ruolo del Gentili nella storia del pensiero giuridico internazionalistico, cfr. Holland, *An Inaugural Lecture on Albericus Gentilis*, cit., pp. 1-39, la prefazione dello stesso autore alla sua edizione del *De iure belli*, e le citate introduzioni di Phillipson e Nys.

appare a questo riguardo l'apprezzamento di un giurista inglese contemporaneo, il già citato William Fulbecke, il quale rilevava come il Gentili avesse espresso nella sua opera «the iudgement of a great stateman»<sup>208</sup>.

<sup>208</sup> Cfr. *supra*, nota 205. Un interessante corollario del *De iure belli* può essere considerato il trattato *De armis Romanis libri duo*, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, 1599, in cui i principi dottrinali dell'opera maggiore erano applicati alla storia delle guerre romane. Il trattato rappresentava lo svolgimento e il completamento di una precedente dissertazione dal titolo *De iniustitia bellica Romanorum Actio* (Oxonii, Barnesius, 1590), dedicata al pari dell'opera finale al conte di Essex. In quest'opera il Gentili si proponeva di discutere il problema della giustizia delle guerre e dell'impero romano, e lo faceva nella forma della controversia processuale. Nel libro I erano esposti gli argomenti e i fondamenti dell'accusa, nel secondo quelli della difesa. È da rilevare che la controversia non riguardava i principi giuridici di riferimento, che su questi era supposto l'accordo delle parti, bensì solo la ricostruzione dei fatti storici e quindi la valutazione delle fonti storiografiche. Gli storici cioè erano assunti come testimoni e nella valutazione della loro veridicità si tendeva ad applicare le *rationes* della legge circa la attendibilità dei testi. Sotto questo profilo il *De armis Romanis*, più che come opera di diritto, è forse più importante o interessante come opera connessa all'interesse del secolo per le *artes historicae*, nello stesso filone tematico cioè di opere come il *De instituenda historia* di F. Baudouin e il *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* di Bodin. Il *De armis Romanis* rifletteva direttamente comunque l'interesse del Gentili per il controverso problema della giustizia delle conquiste e degli imperi, di cui si è già visto più sopra. Anche qui, come nel *De iure belli*, contro coloro che consideravano i Romani «*praedones orbis terrarum*» e il loro impero fondato sulla cupidigia di dominio, sulla perfidia e la crudeltà, l'autore difendeva la tesi che l'impero romano era stato fondato e retto sulle basi della giustizia e della «virtù» politica. Infine, tra le opere gentiliane in materia internazionalistica, caratteristiche profondamente diverse possiedono i libri *Hispanicae advocacionis*, pubblicati postumi a cura del fratello Scipione a Hanau nel 1613. L'opera consiste in una raccolta di consulti e allegazioni forensi riguardanti le cause trattate dal Gentili nel periodo della sua avvocatura presso la Corte dell'Ammiragliato di Londra. Per questa loro natura strettamente professionale, i libri *Hispanicae advocacionis* possono presentare interesse come un esempio di giurisprudenza consultiva, nel quadro della ricca tradizione romanistica di questo genere di letteratura, oppure come un importante documento circa la prassi internazionale del tempo in materia di diritto marittimo e commerciale, ma non offrono spunti significativi, salvo alcuni riferimenti sparsi, in rapporto ai fini del presente lavoro (per un esame accurato del contenuto di quest'opera sotto il profilo della prassi internazionalistica, cfr. Kenneth R. Simmonds, *Alberico Gentili at the Admiralty Bar, 1605-1608*, «Archiv des Völkerrechts», VII, 1958, pp. 3-23).

## Capitolo quinto

### Fra «court party» e «country party»: il conservatorismo «atipico» di Gentili

La polemica contro il teocratismo e il fondamentalismo religioso dei puritani, la rivendicazione del primato del giureconsulto, la difesa dell'assolutismo Stuart furono i motivi ispiratori delle numerose pubblicazioni che il Gentili fece apparire nell'ultima fase della sua vita, ossia nel primo scorcio del secolo diciassettesimo. Era quella una fase cruciale della storia inglese, alla fine del regno elisabettiano e all'inizio di quello di Giacomo I Stuart, in cui a tutti i livelli della società stavano emergendo e approfondendosi quelle linee di frattura che dovevano determinare a lungo andare gli eventi rivoluzionari del 1640. Per comprendere più da vicino il significato della produzione gentiliana di questo periodo e valutare anche più in generale la peculiare collocazione del giurista italiano rispetto all'ambiente inglese, appare necessaria una adeguata messa a fuoco dei problemi fondamentali di quell'ambiente. Una tale messa a fuoco appare tanto più opportuna in considerazione dell'ampiezza straordinaria del dibattito storiografico sulle cause della rivoluzione inglese e della conseguente utilità, di fronte a tanta divergenza di vedute, di rendere espliciti i più generali assunti interpretativi scelti come base di giudizio nel valutare la posizione del Gentili<sup>209</sup>.

<sup>209</sup> Per un quadro generale della controversia storiografica sulle cause della rivoluzione inglese, cfr. soprattutto: Hill, *Recent Interpretations of the Civil War*, in *Puritanism and Revolution*, cit.; Lawrence Stone, *The Causes of the English Revolution 1592-1642*, London, Routledge, 1972. Quanto al problema che qui interessa di più relativamente al ruolo politico-ideologico degli uomini di legge, *civilians e common lawyers*, esso è stato oggetto di numerosi studi monografici con

Il più macroscopico dei conflitti che a partire dall'ultima fase del regno di Elisabetta cominciarono ad agitare la vita politica inglese, quello cioè che al livello più elevato delle istituzioni esprimeva i significativi spostamenti che all'interno dell'ordine sociale tradizionale si stavano producendo a vantaggio della *gentry* e del cetto mercantile, era il conflitto costituzionale tra la monarchia e il Parlamento. Al regime di sostanziale armonia e cooperazione che aveva caratterizzato il periodo Tudor a causa del comune interesse a consolidare le conseguenze della Riforma all'interno e a rintuzzare la minaccia esterna, era succeduta cioè una situazione di conflittualità crescente. Questa si manifestava in un assalto frontale alla cosiddetta « prerogativa regia », specie da parte dei Comuni rappresentativi dei gruppi sociali in espansione, su questioni fondamentali come quelle ecclesiastiche, o economiche in rapporto ai monopoli. Inoltre, specie dopo la successione di Giacomo I, si assisteva ad un uso sempre più frequente del potere di veto sulla legislazione parlamentare e parallelamente ad un maggiore ricorso della corona a strumenti giuridici extraparlamentari di intervento nella sfera legislativa o fiscale, rispettivamente le *royal proclamations* e le *impositions* o *supply*<sup>210</sup>. Correlativamente, sul piano delle idee politiche, mentre per gli scrittori elisabettiani la questione costituzionale non

risultati interpretativi che riflettono le profonde divisioni della storiografia inglese circa il fenomeno complessivo della rivoluzione. Le fonti basilari e le posizioni più significative di questa letteratura specifica saranno indicate nel contesto del breve discorso di inquadramento che qui viene fatto. Un discorso di inquadramento che, tendenzialmente ispirato a quella più generale corrente interpretativa di cui Christopher Hill è il maggiore rappresentante (soprattutto nelle sue più recenti e più sfumate opere quali *The Century of Revolution 1603-1714*, cit., e *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit.), rappresenta anche il frutto di un personale lavoro di verifica svolto sulla letteratura dell'epoca.

<sup>210</sup> Sui mutamenti in atto nell'ultima fase del regno di Elisabetta e nel primo scorcio del regno di Giacomo I, i contributi più significativi sono: Neale, *Elizabeth I and Her Parliaments*, cit., pp. 241-439 e Wallace Notestein, *The House of Commons 1604-1610*, New Haven and London, Yale University Press, 1971. Mentre sul conflitto costituzionale nel periodo Stuart le opere fondamentali sono: Notestein, *The Winning of the Initiative by the House of Commons*, cit.; Tanner, *English Constitutional Conflicts in the Seventeenth Century*, cit.; Id., *Constitutional Documents of the Reign of James I*, cit.; Kenyon, *The Stuart Constitution 1603-1688. Documents and Commentary*, cit.; Wormuth, *The Royal Prerogative 1603-1649*, cit.; Gough, *Fundamental Law in English History*, cit.

esisteva e nel quadro di un interesse prevalentemente descrittivo delle istituzioni vigenti la sovranità era pacificamente fatta risiedere nel Parlamento di cui il monarca era parte essenziale, agli inizi del '600 cominciarono a circolare delle dottrine che si ponevano il problema dei rapporti tra « prerogativa regia » e privilegi parlamentari e ne prospettavano soluzioni nettamente contrastanti<sup>211</sup>. Anche se concepita in funzione della situazione scozzese, anche se Giacomo una volta assunto al trono inglese manovrò sul terreno legalistico astenendosi generalmente dallo spingere all'estremo le sue pretese assolutistiche, la sua teoria del diritto divino dei re esposta nel trattato del 1598 *The Trew. Law of Free Monarchies* manteneva anche nel contesto inglese il valore di una posizione di principio tale da costituire, sia per la posizione dell'autore che per la trama degli argomenti filosofici e giuridici, uno dei punti di riferimento più importanti del dibattito dottrinale intorno alla questione costituzionale<sup>212</sup>. Una posizione di primo piano nella legittimazione degli orientamenti assolutistici della corona ebbero i *civilians*, una categoria che a causa della stretta associazione professionale con la Corte e la Chiesa nel cui ambito si esaurivano le loro possibilità di impegno, era portata naturalmente a identificarsi nella logica politica della Corte. Ciò che sotto il profilo formale caratterizzava le loro teorizzazioni era non solo il riferimento ai testi del *Corpus Iuris Civilis*, ma anche e soprattutto l'applicazione del concetto bódiniano di sovranità, il che rappresentava uno sviluppo nuovo nel pensiero politico inglese<sup>213</sup>. Dall'altro lato la guida ideologica e anche politica dell'opposizione parlamen-

<sup>211</sup> Su tendenze e autori del pensiero politico inglese nel periodo Tudor, cfr. soprattutto Allen, *A History of Political Thought in the Sixteenth Century*, cit., e Morris, *Political Thought in England. Tyndale to Hooker*, cit. Mentre per un orientamento generale sul pensiero politico inglese nel periodo Stuart, cfr. Allen, *English Political Thought 1603-1660*, vol. I, cit. e Mosse, *The Struggle for Sovereignty in England from the Reign of Queen Elizabeth to the Petition of Right*, cit.

<sup>212</sup> Per un'illustrazione complessiva delle idee politiche di Giacomo I resta fondamentale l'introduzione all'edizione delle sue opere politiche curata da Mc Ilwain in *The Political Works of James I*, cit.

<sup>213</sup> Sulle elaborazioni dottrinali dei *civilians* in appoggio all'assolutismo monarchico, cfr. Levack, *The Civil Lawyers in England 1603-1641. A Political Study*, cit., pp. 86-121. In questa stessa opera, che ha per oggetto l'analisi delle cause sociali e professionali dell'appoggio che i *civilians* diedero al regime Stuart, di preminente

tare venne assunta da un'altra branca della professione legale, cioè dai *common lawyers*. Da parte di costoro non si poneva la questione astratta della sovranità, bensì si ragionava in termini strettamente legali o «costituzionali» ponendo al centro del discorso la tesi della superiore autorità della legge fondamentale del regno di cui il potere regio era una emanazione chiaramente delimitata. In questo modo la *common law*, in quanto considerata incorporare gli antichi diritti del popolo inglese, diveniva la bandiera della causa parlamentare ed i *common lawyers*, anche in virtù delle loro connessioni organiche coi gruppi sociali che vi erano rappresentati, si trovarono di fatto ad esercitare una funzione dirigente in seno al Parlamento.

Sulla controversia costituzionale si innestava quella religiosa, determinata dalla rinnovata pressione del movimento puritano per un'ulteriore riforma del sistema di governo e della disciplina della Chiesa anglicana. Poiché la conferenza di Hampton Court del 1604, in cui Giacomo I aveva accettato il confronto coi *leaders* puritani, aveva chiaramente dimostrato che il nuovo re, lungi dall'avviare le auspiccate riforme, si muoveva nella direzione opposta di una più rigida definizione e una più intransigente attuazione del vecchio ordine ecclesiastico, il partito puritano fu spinto a ricercare per la realizzazione del suo programma l'alleanza con il Parlamento. Si gettavano così le basi di una combinazione permanente tra opposizione secolare e opposizione religiosa che, coll'estendersi dell'attrazione che le idee puritane sul governo della Chiesa e nel campo dell'etica sociale esercitavano sui settori sociali di tipo borghese, doveva fare del puritanesimo l'ideologia centrale del blocco di opposizione al regime Stuart<sup>214</sup>.

Strettamente connesso a quello costituzionale e a quello religioso era il conflitto giurisdizionale che investiva il problema

interesse risulta essere il capitolo dedicato al tema delle origini sociali, del tipo di formazione giuridica e degli sbocchi professionali sia dei *civilians* che dei *common lawyers*: cfr. *ivi*, pp. 7-49.

<sup>214</sup> Sulla svolta determinatasi nel movimento puritano in seguito alla conferenza di Hampton Court, cfr. Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, cit., pp. 448-467, e Curtis, *Hampton Court Conference and its Aftermath*, cit., pp. 1-16. Sulle implicazioni politiche e sociali del puritanesimo, cfr. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, cit.

dei rapporti tra le corti di *common law* da un lato e le corti della « prerogativa » e quelle ecclesiastiche dall'altro. Era soprattutto a questo importante livello dei meccanismi istituzionali inglesi, in quanto era il loro campo specifico di attività professionale, che si esplicava l'impegno degli uomini di legge rispetto ai più generali problemi della società inglese. In base a un'ottica che privilegia la logica oggettiva del processo storico complessivo rispetto alla logica soggettiva, il suaccennato conflitto giurisdizionale non appare infatti riducibile a un mero conflitto di competenza ossia a un caso di rivalità professionale: considerando il diverso tipo di giustizia sostanziale che le corti amministravano, esso appare piuttosto come l'espressione di più vaste fratture politiche, religiose e sociali. Chiarendo questo assunto, si può osservare in primo luogo come le cosiddette corti della « prerogativa » (*Star Chamber, Court of Chancery, Court of Requests*), amministrate congiuntamente in varia proporzione da *civilians* e *common lawyers*, adottassero ecletticamente quelle procedure e quei principi giuridici che meglio si prestavano ad assicurare gli interessi del governo centrale. Quanto alle corti ecclesiastiche, esse erano assieme alla *High Court of Admiralty* e alla *Court of Chivalry* monopolio esclusivo dei *civilians* e per le loro decisioni si fondavano sul vecchio diritto canonico, la cui riforma era rimasta allo stadio di progetto. In entrambi i casi queste corti operavano più o meno direttamente come organi di governo e ciò anche come conseguenza di una situazione istituzionale in cui la distinzione tra funzioni amministrative e funzioni giudiziarie era ancora rudimentale<sup>215</sup>. Per converso le corti di *common law* si regolavano in base alla *common law* che era essenzialmente diritto di proprietà ed erano amministrate da un gruppo professionale omogeneo e potente il quale, essendo socialmente parte integrante della *country gentry*, tendeva naturalmente a proteggerne gli interessi in una fase in cui questi entravano sempre più in contrasto con la politica monarchica nel campo della tassazione, dei monopoli e dei privilegi corpo-

<sup>215</sup> Sulle basi istituzionali della stretta connessione tra corti di giustizia e attività politico-amministrativa, cfr. Jones, *Politics and the Bench. The Judges and the Origins of the English Civil War*, cit., pp. 15-22.

rativi. La natura stessa del sistema giuridico inglese che era in modo predominante *case law*, cioè un insieme di precedenti solo marginalmente modificati dagli *statutes* parlamentari, conferiva ai giudici un ruolo preminente nella costruzione dell'ordinamento giuridico e quindi nell'organizzazione della società, sicché le corti di giustizia più che il Parlamento, che tra l'altro funzionava a intermittenza per brevi periodi, svolgevano la funzione di adeguare la legge ai bisogni emergenti dalle trasformazioni economiche e sociali<sup>216</sup>. Sono queste le ragioni di fondo che a un primo esame rendono plausibile l'assunto che il conflitto giurisdizionale riflettesse le più vaste fratture della società inglese nel periodo prerivoluzionario.

L'offensiva delle corti di *common law* per l'espansione della propria area di giurisdizione si sviluppò vigorosamente agli inizi del '600 e fu diretta soprattutto contro le corti ecclesiastiche delle quali veniva contestata con particolare insistenza la giurisdizione esclusiva nelle cause concernenti i testamenti e le decime, materie di notevole rilievo che vedevano contrapposti gli interessi della proprietà laica meglio protetta dalla *common law* e quelli della Chiesa<sup>217</sup>. Lo strumento giuridico di cui i giudici di *common law* si servivano per sottrarre d'autorità i casi alle corti ecclesiastiche erano i *writs of prohibitions*, istituto originariamente destinato ad assicurare alle corti del re i profitti della

<sup>216</sup> Sul ruolo, assolutamente primario nel periodo qui considerato, dei giudici nell'aggiornamento della *common law*, cfr. le osservazioni generali di Harding, *A Social History of English Law*, cit., pp. 220-224. Per un'analisi approfondita della relazione del lavoro di modernizzazione della legge attuato dai *common lawyers* con le trasformazioni economiche e sociali nel periodo prerivoluzionario, cfr. Ives, *Social Change and the Law*, in *The English Revolution 1600-1660*, cit., una raccolta di saggi a cura dello stesso Ives, e Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit., pp. 224-265, ossia il capitolo relativo alle idee giuridiche di Edward Coke e al loro significato politico in rapporto alla rivoluzione del 1640.

<sup>217</sup> Per un'ampia disamina dei fondamenti sociali, politici e religiosi della opposizione fatta alla giurisdizione ecclesiastica, cfr. Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, cit., capp. VIII-IX-X, pp. 288-369. È opportuno rilevare che le corti di *common law* parallelamente all'attacco contro le corti ecclesiastiche tendevano con sempre maggiore frequenza a invadere la giurisdizione della Corte dell'Ammiragliato competente a trattare le cause marittime e commerciali internazionali, una sfera di materie cioè che da sempre era di competenza esclusiva dei *civilians* e in massima parte anche del diritto civile. Su questo punto in generale cfr. Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, cit., pp. 237-240.

giustizia quando le corti ecclesiastiche dipendevano da Roma ed allora nella nuova situazione usato per contrastare gli interessi della Corona. L'istituto delle *prohibitions*, che nell'opinione dei *common lawyers* esprimeva il superiore *status* della *common law* in quanto *lex terrae* rispetto agli altri codici normativi, canonico e civile, e che quindi era invocato a legittimare la loro pretesa di controllo sulle altre giurisdizioni, si trovò perciò al centro della controversia giurisdizionale. La legittimità di tale istituto venne contestata sulla base della teoria delle giurisdizioni eguali e parallele quale fu formulata in un appello formale che il primate di Canterbury indirizzò a Giacomo I per protestare contro l'abuso dei *writs of prohibitions* e invocare il suo intervento personale. Il diritto canonico e il diritto civile vi erano indicati come parte integrante del sistema giuridico nazionale alla stessa stregua della *common law* e le giurisdizioni correlative fatte dipendere direttamente dal re, al quale soltanto nella sua qualità di giudice supremo spettava di dirimere i conflitti di competenza. La risposta dei *common lawyers* alla petizione del Bancroft consistette nell'ulteriore precisazione che se il re era il capo supremo della giustizia, l'applicazione tecnica della stessa compete solo ai giudici e che il rimedio agli abusi lamentati doveva venire semmai dal Parlamento e non dall'arbitrato del re<sup>218</sup>. Il nazionalismo giuridico e il principio della supremazia della legge garantita dal Parlamento caratterizzavano dunque sul piano formale la posizione dei *common lawyers*, mentre da parte dei *civilians* si tendeva a porre l'accento sulla « prerogativa regia » e, sul piano sostanziale, si tendeva altresì a sottolineare come la compressione e in prospettiva l'abbandono dell'uso della legge civile e canonica avrebbe recato grave pregiudizio al prestigio e al potere sia dello Stato che della Chiesa stabilita<sup>219</sup>.

<sup>218</sup> Sugli aspetti dottrinali della controversia intorno ai *writs of prohibition* cfr. Levack, *The Civil Lawyers in England 1603-1641*, cit., pp. 72-85, 142-150.

<sup>219</sup> Espliciti riferimenti alla minaccia che l'offensiva dei *common lawyers* faceva gravare sull'ordine politico stabilito erano contenuti in un trattato composto da un influente civilista, strettamente collegato con l'arcivescovo Bancroft, Sir Thomas Ridley, cioè in *A View of the Civile and Ecclesiasticall Law*, cit. Scriveva infatti l'autore: « To deny a free course to the Civili and Ecclesiasticall Law in this Land, in such things as appartaine to the profession of the Civilians, or to abridge the maintenance thereof, is to spoyle his Majestie of a part of his honours, to weaken

Alleati naturali dei *common lawyers* nella controversia furono i puritani, i quali, mal sopportando l'azione repressiva che le corti ecclesiastiche, soprattutto il tribunale della *High Commission*, esercitavano direttamente nei loro confronti e valutando al tempo stesso la loro oggettiva importanza come strumento di attuazione di un ordine ecclesiastico profondamente avversato, avevano fatto del problema della giurisdizione ecclesiastica uno dei punti centrali del loro programma di lotta e di riforma. La loro convergenza coi *common lawyers* si rifletteva pienamente anche sul piano degli argomenti: le considerazioni teologiche circa la conformità delle istituzioni in questione con la vera religione si mescolavano infatti al richiamo dei principi di *common law*, di cui veniva affermata la assoluta preminenza sia in quanto *lex terrae* sia in quanto incarnazione dei più puri valori cristiani<sup>220</sup>. In particolare le contestazioni principali riguardavano sia il fatto che la giustizia ecclesiastica applicasse un diritto giudicato fortemente inquinato di papismo e largamente incompatibile con le leggi nazionali, sia l'uso che veniva fatto del giuramento *ex officio* come mezzo di inquisizione, una procedura mutuata dal diritto romano e denunciata come contraria ai principi di libertà sanciti dalla *common law*<sup>221</sup>. Per queste ragioni, ciò che

the State publique, and bereave it of grave and sage men, to advise the State in matters of doubt and controversie betweene forraine Nations and themselves, to disarme the Church of her faithfull friends and followers, and so to cut the sinewes of Ecclesiasticall discipline, and to expose her to the threat of those, who for these many years have sought to devour her up» (cfr., *ivi*, p. 276). L'opera del Ridley è importante in quanto traccia un quadro analitico del conflitto giurisdizionale, indicando chiaramente tra i vari aspetti della questione come il grosso delle *prohibitions* cadesse, significativamente, in materia di decime e nel campo delle cause commerciali internazionali (cfr. rispettivamente pp. 138-235, 128-134).

<sup>220</sup> La dimostrazione del carattere intrinsecamente cristiano della *common law* costituiva il motivo centrale dell'opera del puritano George Saltern, *Of the Antient Lawes of Great Britaine*, cit. La *godliness* della legge inglese, esaltata di contro al paganesimo del diritto romano, era provata attraverso la ricostruzione dell'origine storica del sistema giuridico inglese riportata al tempo della cristianizzazione dell'isola.

<sup>221</sup> I motivi della protesta puritana erano illustrati in quello che sembra essere stato il primo segno letterario della alleanza tra puritani e *common lawyers*, una petizione anonima del 1589 o 1590 dal titolo *A Petition presented to Her Most Excellent Majestie*, negli articoli 4 e 5. La posizione puritana in tema di giurisdizione ecclesiastica era ufficialmente ribadita nel contesto di un'altra petizione del 1606, diretta al Parlamento e nella quale si prendeva posizione contro i canoni del 1604

i puritani proponevano era preciso e radicale: le corti ecclesiastiche dovevano essere soppresse e le loro funzioni trasferite in parte alle corti di *common law* e in parte, soprattutto per le questioni strettamente spirituali, ai nuovi organi di governo ecclesiastico di tipo presbiteriano<sup>222</sup>. In questo modo il graduale ma incisivo lavoro di erosione della giurisdizione ecclesiastica attuato dai *common lawyers*, oltre a ricevere una giustificazione religiosa, risultava stimolato a procedere nella direzione di un rovesciamento totale del sistema vigente. L'antagonismo verso le corti ecclesiastiche non era il solo fattore che accomunava teologi puritani e *common lawyers* agli inizi del '600. Alla venerazione verso la *common law* dei primi corrispondeva la simpatia verso il credo puritano dei secondi, testimoniato anche dal fatto che la predicazione presso le *Inns of Court* era appannaggio dei ministri puritani; politicamente, comune era l'opposizione all'assolutismo Stuart e stretta la cooperazione parlamentare tra i due gruppi; più in generale, i due gruppi erano portatori di principi e valori che, pur su terreni specifici diversi, riflettevano gli interessi di potere e la mentalità della *gentry* e più latamente

e l'intensificarsi dell'azione repressiva guidata dal Bancroft: cfr. *Certain Arguments to persuade and provoke the most honourable High Court of Parliament ... to promote and advance the sincere Ministry of the Gospell*, p. 10. In rapporto alla prima petizione è da segnalare l'intervento di uno dei più attivi polemisti antipuritani, Matthew Sutcliffe, con l'opera *An Answer to a certaine Libel Supplicatorie or rather Diffamatory and also to certaine Calumnious Articles and Interrogatories*, cit. Circa le obiezioni dei puritani sui tribunali ecclesiastici il Sutcliffe anticipava gli argomenti che dovevano poi cristallizzarsi nella teoria delle giurisdizioni eguali e parallele divenuta corrente nel primo decennio del '600 (cfr. ivi, pp. 162-173).

<sup>222</sup> Un progetto analitico in questo senso era esposto dal puritano William Stoughton in un suo trattato del 1604 dedicato ai *common lawyers*, *An Assertion for true and Christian Church-Policie*. Un aspetto peculiare della posizione dello Stoughton era dato dall'opinione che l'abolizione delle corti ecclesiastiche e del diritto canonico non doveva comportare anche la fine dello studio del diritto civile oppure la fine di ogni possibilità professionale per i *civilians*. In alternativa al progetto che le competenze della giurisdizione ecclesiastica fossero trasferite alle corti di *common law*, l'autore considerava infatti anche la possibilità che esse fossero demandate a istituzioni di nuova creazione amministrate dai *civilians*, l'essenziale essendo che venisse esclusa ogni interferenza del potere ecclesiastico retto dai vescovi. Un tale atteggiamento era singolare in quanto si discostava dal generale atteggiamento di profonda ostilità dei puritani verso i *civilians* («the popish doctors of the bawdy courts», nel linguaggio di un famoso *pamphlet* intitolato *The Marprelate Tracts*), giudicati responsabili quanto i vescovi della mancata instaurazione della vera chiesa di Cristo.

delle cosiddette «industrious classes of people», cioè mercanti, artigiani e *yeomen*<sup>223</sup>. Pur senza escludere l'incidenza degli interessi professionali degli uni e le preminenti preoccupazioni religiose degli altri, l'alleanza tra *common lawyers* e puritani sulla questione giurisdizionale, in virtù della estensione e della natura dei punti di contatto generalmente riscontrabili tra di loro, anzi che un mero fatto tattico era piuttosto una delle espressioni più significative del costituirsi, sia sul piano ideologico che pratico-politico, di un fronte organico di opposizione al vecchio regime<sup>224</sup>.

\* \* \*

Nel contesto degli antagonismi qui delineati il Gentili svolse un ruolo importante a sostegno dell'ordine stabilito sia come assertore della funzione del diritto civile nello Stato sia come

<sup>223</sup> Per un'illustrazione analitica delle convergenze tra puritani e *common lawyers* cfr. Eusden, *Puritans, Lawyers and Politics in Early Seventeenth-Century England*, cit., anche se l'autore interpreta quelle convergenze come un mero parallelismo basato su ragioni tattiche e non come espressione di una alleanza organica nel senso proposto da Christopher Hill. A questa problematica, affrontata attraverso lo studio delle *Inns of Court*, è dedicata l'opera di Prest, *The Inns of Court under Elizabeth I and the Early Stuarts 1590-1640*, cit. La posizione di questo autore non è dissimile da quella dello Eusden nel senso che, pur ammettendo che le *Inns of Court* erano centri di incontro tra la *gentry* puritana e i *common lawyers* e che i puritani ne dominavano la vita religiosa, sottolinea sia i limiti del radicalismo religioso dei *common lawyers* motivati da interessi direttamente materiali sia il fatto che le *Inns* non imprimevano un orientamento politico definito rispetto ai conflitti esterni.

<sup>224</sup> Che il conflitto giurisdizionale, qui interpretato in una prospettiva globale, avesse anche il carattere di uno scontro tra due gruppi professionali distinti, da un lato i *common lawyers* desiderosi di maggiori guadagni e di fatto sempre più potenti, dall'altro i *civilians* che temevano per il futuro della loro professione, è indubitabile. Questo aspetto della questione e in particolare la crisi della professione dei *civilians* che raggiunse la sua fase più critica nel primo decennio del '600, è stato studiato a fondo dal Leveck nell'opera summenzionata (cfr. in particolare pp. 50-85). Ciò che del lavoro del Leveck non pare condivisibile è l'ottica riduttiva con cui affronta il tema, visto unicamente a livello degli interessi professionali senza porsi il problema di più ampie connessioni con altre variabili rilevanti del contesto storico specifico. A questo riguardo metodologicamente più corretti sono gli studi sopra citati di Eusden, Prest e Jones, i quali, seguendo un approccio empirico in tema di rapporti tra politica, religione e diritto, tengono presente il problema dei possibili legami organici tra questi elementi, giungendo di fatto alla conclusione che non sono possibili generalizzazioni tali da costituire avallo o smentita delle principali correnti interpretative della rivoluzione inglese.

oppositore dei puritani nonché infine come sostenitore del potere assoluto della monarchia. Se la nota posizione di principio sul primato della giurisprudenza, diretta contro il teocratismo puritano, possedeva già in generale il significato di un avallo del sistema politico-religioso inglese, più in particolare essa aveva una incidenza diretta di grande rilievo in rapporto alla questione della giurisdizione ecclesiastica. In primo luogo, attribuendo al giurisperito in collegamento col potere dello Stato una preminente funzione di guida nelle elaborazioni normative concernenti le materie della cosiddetta seconda tavola, veniva tolta ogni legittimità di base alle pretese di intervento dei puritani in questa sfera. Le materie in questione erano appunto quelle che nel sistema inglese cadevano sotto la competenza delle corti ecclesiastiche: il Gentili stesso le individuava nelle cause matrimoniali, nella blasfemia, nell'usura, nello spergiuro e nella stregoneria. Inoltre, a proposito di riforma del sistema di giurisdizione ecclesiastica, il Gentili, come si evince da alcuni passi del *De nuptiis*, riteneva che, se una riforma doveva essere fatta, questa doveva semmai prevedere i seguenti mutamenti: primo, il passaggio di detta giurisdizione sotto il controllo diretto dello Stato, affidandone l'amministrazione ai soli laici; secondo, l'abolizione del diritto canonico e la sua sostituzione col diritto civile interpretato evolutivamente dal giurisperito in accordo colle ragioni del principe. Il primo punto era giustificato sulla base della distinzione che doveva esistere tra funzioni spirituali e funzioni temporali: compito primario dei ministri della Chiesa doveva essere la predicazione del verbo divino e la censura dei costumi in relazione alla nozione di peccato<sup>225</sup>. Quanto alla possibilità che un ecclesiastico potesse assommare nella propria persona l'esercizio di funzioni sia ecclesiastiche che civili, il Gentili, pur negando che esistesse una incompatibilità intrinseca, rilevava che una simile sovrapposizione per i limiti delle energie umane comportava di fatto una diminuzione dell'impegno pastorale<sup>226</sup>. Egli sottolinee-

<sup>225</sup> Cfr. *De nuptiis*, lib. I, cap. XIII, p. 69: «Sed quae legibus tenentur et iudiciis, sive de Deo acceptis sive de homine, ea non tanget Ecclesia. Non quia ecclesia non sit in republica et quia ecclesiastici desierint pars reipublicae esse, at quia distinctae sunt functiones et esse debent».

<sup>226</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. XIV, dal titolo «De episcopali audientia», nel quale si

ava tuttavia che si trattava di una propensione personale e che la cosa veramente importante era che fosse riconosciuto il principio che la giurisdizione era una prerogativa esclusiva del principe sovrano che poteva disporre anche affidandone l'esercizio a degli ecclesiastici. E, infatti, questo essendo il caso dell'Inghilterra, il Gentili si affrettava a dichiarare la propria sottomissione alla Chiesa anglicana: «Ego sileo ... Sto ego ecclesiae Anglicanae in politia sua»<sup>227</sup>.

Quanto al diritto canonico, la sua posizione era di avversione totale. Esso era considerato l'espressione storica della tirannide sacerdotale e delle gravi usurpazioni compiute dalla Chiesa nel corso dei secoli a danno delle funzioni proprie del potere politico e dei giudici secolari. Il diritto canonico era bollato per la sua rozzezza sotto il profilo della dogmatica giuridica e della proprietà linguistica. Per queste ragioni, animate da quello che egli definiva «iustissimus et fortissimus affectus», avanzava la sua proposta di abolizione totale in questi termini: «Flammis, flammis libros spurcissimos barbarorum, non solum impiissimos! Flammis omnes, flammis!»<sup>228</sup>. Il diritto più idoneo a regolare le materie coperte dal diritto canonico era, nella visione ideale del Gentili, il diritto civile nell'interpretazione della giurisprudenza. Questo si arguiva dalle estese argomentazioni con cui l'autore contro i detrattori del diritto civile ne difendeva la superiore giustizia e conformità alla morale cristiana sia rispetto al diritto canonico che a ogni altro diritto. L'argomento di fondo era che il

confutava l'opinione che il titolo del Codice «de episcopali audientia» legittimasse la giurisdizione episcopale in molte questioni di ordine temporale, tra cui anche in parte le cause matrimoniali.

<sup>227</sup> Il suo pensiero sulla delicata questione della giurisdizione ecclesiastica e vescovile era efficacemente riassunto e puntualizzato in una lettera apologetica «ad lectorem», pubblicata in appendice al trattato, nella quale si preoccupava di parare in anticipo le critiche puritane: «In titulo de episcopali audientia contra iurisdictionem illam sim, quam Romaea synagoga extorsit principibus et sibi propriam fecit. Itaque tueor iustissima principum iura et sacrosancta. Ut sane censeo verissimum non posse iurisdictionis quicquam propriae vindicare cuiquam in quoquam regno principe, quod non a summo capite rege tamquam ab unico fonte diducatur in omnes, inquam in omnes, etiam ecclesiasticos. Et hos quamquam non arceo, quominus et per eos derivet princeps iurisdictionem omnem suam: imo ius puto, et fas esse, principibus obedire».

<sup>228</sup> Cfr. ivi, lib. I, capp. XVII, XVIII e soprattutto XIX dal titolo «Peroratio in ius canonicum».

trittico dei principi base del diritto civile, *honeste vivere*, *alterum non laedere*, *suum cuique tribuere*, rappresentava anche il fondamento della moralità cristiana. In particolare, con riferimento alla materia matrimoniale, l'autore dimostrava l'impeccabilità anche morale della disciplina civilistica ricordando come questa consentisse l'impunità al marito o al padre che uccidesse l'adultera, vietasse in generale le nozze tra nobili e plebei, proibisse il concubinato e non approvasse alcuna forma di libidine<sup>229</sup>. Queste argomentazioni avevano la funzione di sgomberare il campo dalle critiche dei noti teologi puritani miranti a negare l'autorità del giureconsulto romanista a trattare le materie cosiddette della seconda tavola della legge divina e in particolare le materie matrimoniali, e non avevano il maggiore significato di una proposta concreta. A questo proposito il Gentili, constatando che il diritto canonico malgrado tutto stava «fixum atque immotum et cupidum dominationis ac reverentiae iniustae», ne accettava realisticamente la vigenza, che comunque in Inghilterra, egli precisava, si fondava sull'autorità del principe sovrano e non su quella del pontefice, e si proponeva quindi di trattare le materie matrimoniali sulla base di quel diritto rigettando solo quelle parti che fossero incompatibili con la legge divina e naturale<sup>230</sup>.

Le posizioni espresse dal Gentili su quest'ordine di problemi consentono di mettere in evidenza la peculiarità e la relativa anomalia del ruolo svolto dal giurista italiano all'interno del fronte conservatore. Le sue tesi infatti, se si ponevano in

<sup>229</sup> La perorazione in difesa del diritto civile contro le contestazioni specifiche dei puritani era fatta nei primi cinque capitoli del libro I. Oltre ai punti indicati nel testo, il Gentili ascriveva a merito del diritto civile l'istituto dell'usucapione, la nota di infamia per gli attori professionisti e la liceità dell'usura opportunamente regolamentata.

<sup>230</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. XIX: «Sed quidquid elegantia suadeat, doctrina persuadeat, stat ius canonicum fixum atque immotum, et cupidum dominationis ac reverentiae iniustae omittit nihil, quod huic summae conducatur. Insatiabilis animus religiosorum, qui auctores huius iuris, quique quo consequuntur plura, eo et sitiunt etiam plura ... Verum et posito hoc iustissimo et fortissimo affectu, videamus iam etiam et examinemus quaestiones matrimoniales ad ius istud quoque, quod magna ex parte scriptum est ad Anglos meos, et in his quaestionibus hic plurimum obtinet iussu iustioris principis, non veluti profectum a papa. Sane in spurcissimis vasculis edulia non meliora comperimus, quae iussu item iustioris principis sunt abiicienda, ut sic obtinet ius istud in caussis hic, si legi Dei et naturae adversarium non deprehenditur».

antitesi netta rispetto al programma puritano di riforma, non erano neppure coincidenti sul piano dell'ispirazione e del progetto ideale con quelle dell'*establishment* politico ed ecclesiastico inglese. La sfasatura risultava netta confrontando le idee del giurista italiano con quelle sostenute nello stesso torno di tempo da altri civilisti esponenti del partito conservatore. Nei loro scritti da un lato il diritto canonico e le funzioni giurisdizionali a esso connesse così come funzionavano nel sistema inglese erano giudicati positivamente e difesi in modo intransigente alla stessa stregua del diritto civile, dall'altro alle critiche della fazione puritana veniva attribuito un significato di sovversione politica e sociale<sup>231</sup>. Una tale sensibilità alle implicazioni politiche e sociali delle tesi puritane sulla Chiesa e sulla giurisdizione ecclesiastica era del tutto assente nel Gentili così come non c'era segno di apprezzamento per la importante funzione di sostegno del potere monarchico che nel contesto della società inglese era svolta da una giurisdizione ecclesiastica controllata dai vescovi di nomina regia. Se da parte dei sostenitori dell'ordine stabilito i puritani erano visti e combattuti come una fazione politicamente sovversiva ed eterodossa sotto il profilo religioso, per il Gentili essi rappresentavano più generalmente l'incarnazione di quelle tendenze teocratiche e di intolleranza dogmatica che egli aveva condannato nella Chiesa di Roma, rappresentavano cioè l'antitesi della sua concezione della religione e delle sue idee cir-

<sup>231</sup> Il civilista Thomas Ridley lodava la nobiltà e la sostanziale saggezza del diritto canonico presentato come un pilastro indispensabile dello Stato inglese (cfr. Ridley, *A View of the Civile and Ecclesiasticall Law*, cit., pp. 73-87 e pp. 276-277). William Fulbecke nel suo *A Parallele or Conference of the Civili Law, the Canon Law and the Common Law of England*, cit. definiva i tre corpi giuridici «the sinews of a state, the sciences of government and the arts of a commonweal». Quanto al significato politico e sociale che veniva attribuito alle contestazioni dei puritani, esso emergeva in modo non equivoco dalle definizioni che il Sutcliffe per esempio dava dei puritani, chiamati «the seditious perturbors of our State», la cui base sociale era individuata in «factious companions, and clouters, and tinkers, and marchants and men of occupation». La stessa impostazione si trovava espressa in un documento ufficiale dell'Università di Oxford pubblicato nel 1603 e diretto contro il movimento puritano. In questo documento, di cui si vedrà compiutamente più oltre, i puritani erano definiti «factious men affecting a popular Paritie in the Church», «schismatics aiming at the dissolution of the state ecclesiastical», «able to set the whole Land in a Combustion and Uproare», e le loro richieste erano giudicate comportare gravi alterazioni all'ordine politico dello Stato e alla prerogativa regia.

ca l'autonomia della politica e il primato della giurisprudenza. In questo senso la prospettiva gentiliana nella sua ispirazione più profonda appariva condizionata da uno strato originario di convinzioni ed esperienze religiose maturate fuori dell'ambiente inglese e mantenute intatte come base di giudizio e di impegno ideale anche nella nuova situazione. In altri termini la partecipazione dell'esule italiano alla problematica della sua patria di adozione non superò il limite delle convergenze al livello più astratto e non assunse mai la forma di una integrazione piena e organica. Lo stesso Gentili in un opuscolo del 1605 in cui tratta dell'unione delle corone di Scozia e Inghilterra dava una illuminante definizione della sua condizione con queste parole: «Ita mihi videtur, homini sane scholastico, et peregrino, id est, neque politico satis, neque satis intelligenti istorum statuum. Sed qui cupiam bonum omnium atque pacem bonam, Britannicae gentis consanguineae faveam nomini, Scotos semper dilexerim, emori libenter pro Anglis possim, Regem vero venerer ante omnes». Egli si considerava dunque uno straniero non del tutto addentro ai problemi della società inglese, pur essendo al tempo stesso partecipe con le migliori intenzioni e autorizzato formalmente a dire la propria opinione nella sua qualità di *professor regius*, come riteneva opportuno di sottolineare<sup>232</sup>. Questa situazione di fondo di parziale integrazione nell'ambiente inglese doveva necessariamente riflettersi nella forma e nella sostanza delle singole prese di posizione e sembra dunque essere la ragione prima della peculiarità del ruolo che il Gentili svolse in rapporto agli allineamenti tipici della società inglese del tempo. Peculiarità che comunque non modificava la direzione del suo impegno ideologico che era, del tutto funzionale agli interessi del fronte conservatore. Lo stesso trattato *De nuptiis* voleva essere un importante contributo alla risistemazione del diritto matrimoniale fatto in appoggio alle tesi dei circoli dominanti e in particolare del nuovo cancelliere del regno Thomas Egerton, al quale era dedicata l'opera<sup>233</sup>.

<sup>232</sup> Cfr. *De unione Regnorum Britanniae*, in *Regales Disputationes tres*, cit., pp. 41-42 e p. 98.

<sup>233</sup> Cfr. *De nuptiis*, Epistola Dedicatoria a Thomas Egerton: «Ego nunc affero tibi mea haec exigua ... Et fortasse tamen nec contemnes ipsa tu, si videris aut partem

Quanto all'offensiva che i *common lawyers* stavano conducendo contro le corti ecclesiastiche e contro quelle della prerogativa regia, il Gentili non se ne occupò specificamente. Tuttavia una chiara indicazione di quale fosse la sua opinione al riguardo si può desumere da un parere che egli elaborò quando si trovò a ricoprire l'ufficio di avvocato dell'ambasciata di Spagna presso la Corte dell'Ammiragliato. In questo parere dal titolo «De iure civili tenendo in appellationibus a iudice Admirallitatis», prendendo posizione contro la richiesta dei *common lawyers* di essere ammessi a giudicare nei giudizi di appello presso tale corte, il Gentili osservava preliminarmente come una simile richiesta fosse conseguenza dell'influenza di giorno in giorno maggiore che essi stavano acquistando grazie alle loro interferenze nel campo delle cause matrimoniali, testamentarie ed ecclesiastiche<sup>234</sup>. Astenendosi dall'entrare nel merito di questo fenomeno generale e limitandosi ad affermare che gli antichi confini tra le giurisdizioni andavano rispettati, egli argomentava diffusamente in difesa della tradizionale competenza esclusiva dei civilisti e del diritto civile presso la Corte dell'Ammiragliato. Osservava a questo riguardo che il diritto civile per la sua universalità era meglio adatto della *common lato* a regolare le cause che coinvolgevano gli stranieri. Contro coloro che consideravano straniero il diritto civile, l'autore sottolineava polemicamente che tale diritto nella applicazione che ne veniva fatta dalla Corte dell'Ammiragliato era diritto inglese alla stessa stregua della *common law*, il che

illam de nuptiis filiorumfamilias, et nonnullam aliam, in quibus laudo defendoque sententias et opiniones, quas tibi sancte placere et cordi esse accepimus». Le tesi gradite alle alte gerarchie e avversate dai puritani erano, oltre a quella del necessario consenso del padre, quella della liceità delle nozze tra cugini, della necessità di un anno di lutto prima di nuove nozze e del divieto del divorzio seguito da seconde nozze. Su Thomas Egerton e i problemi della codificazione del diritto canonico nel periodo del suo cancellierato, cfr. Louis A. Knafla, *Law and Politics in Jacobean England. The Tracts of Lord Chancellor Ellesmere*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

<sup>234</sup> Cfr. *Hispanicae advocacionis*, cit., lib. I, cap. XXI, pp. 84-89. L'offensiva giurisdizionale dei *common lawyers* era così rappresentata: «Esto et in causis matrimonialibus immiscuerint se isti Legulei communes, in testamentariis, in Ecclesiasticis, in maritimis, in caeteris id genus, quae tamen civilium propriae habitae sunt semper. Sed immiscuerint se, quia erant illae causae Anglorum, erant de rebus Angliae, erant de gestis in Anglia. Num propterea ad has externorum se proripient? Quid si et per evalescentem indies potentiam studiosorum illius iuris communis sunt illa facta? Termini tamen antiqui tenendi sunt».

non poteva essere diversamente in uno Stato sovrano<sup>235</sup>. Un altro argomento basilare era l'esigenza di garantire la omogeneità degli orientamenti giurisprudenziali attraverso l'unicità della legge e dei suoi interpreti. Nel contesto di questo argomento basato sul principio della *continentia causarum*, il Gentili, sottolineando la profonda diversità tra diritto civile e *common law*, coglieva l'occasione per esprimere un giudizio negativo sui progetti di armonizzazione tra i due sistemi giuridici di cui sulla base di una loro presunta similarità si erano fatti promotori alcuni *civilians*<sup>236</sup>.

\* \* \*

Non i *common lawyers*, ma i teologi puritani, più precisamente la fazione puritana dell'Università di Oxford, furono il principale obiettivo polemico di Gentili. Incalzato dalla ostilità irriducibile di quella fazione guidata dal Rainolds, il Gentili contrattacò con pari puntigliosità prendendo lo spunto dalle controversie teologiche che esplosero in quella Università negli anni 1602 e 1603. Queste controversie erano la ripercussione accademica di una più generale crisi religiosa determinata da una rinnovata campagna nazionale lanciata dai puritani per l'ulteriore riforma della Chiesa e culminante nella *Millenary Petition* al nuovo monarca Giacomo I, nel quale essi riponevano grandi speranze di mutamento<sup>237</sup>. A Oxford l'intensificata agitazione

<sup>235</sup> Cfr. *ibidem*: «Ut sic ego iura haec duo distinguo. Non appello alterum Anglicum, alterum autem Romanum. Nec enim in regno principe aliud ius sit, quam regni ipsius. Et non proprie loquuntur, qui loquuntur aliter».

<sup>236</sup> Il Gentili si riferiva espressamente all'opera di John Cowell, professore regio di diritto civile presso l'Università di Cambridge, dal titolo *Institutiones Juris Anglicani ad methodum et seriem institutionum imperialium compositae et digestae*, Cantabrigiae, ex officina Iohannis Legat., 1605, opera che al pari di un'altra successiva, *The Interpreter or booke containing the signification of words ... mentioned in the lawe writers or statutes of this Kingdome* Cambridge, John Legate, 1607, rispondeva a un disegno di espansione della prerogativa regia nonché della sfera di influenza della *civil law*. Frutto di un'ispirazione non dissimile era anche l'opera di William Fulbecke, *A Parallele or Conference of the Civili Law, the Canon Law and Common Law of England*, cit. Il Gentili, seguendo un approccio più tecnico che politico, così commentava questi lavori: «Apertas et inveteratas similitates iam dudum exercent inter se iuris periti isti. Etiam iura illa dissentiunt, etiam ... Nobis et Leguleis istis alteris sunt diversa in eadem re principia atque contraria».

<sup>237</sup> Sui conflitti teologici nei primissimi anni del '600 cfr. Charles E. Mallet, A

dei puritani fu contrastata efficacemente, grazie anche all'intervento del tribunale della *High Commission*, dal teologo John Howson, uomo di fiducia della gerarchia ecclesiastica centrale che lo aveva nominato vice-cancelliere dell'Università<sup>238</sup>.

A parte le misure repressive adottate per imporre l'uniformità dottrinale, il momento culminante delle attività di Howson fu l'iniziativa di una pronuncia ufficiale dell'Università contro la *Millenary Petition*<sup>239</sup>. Un'altra significativa iniziativa promossa dallo stesso Howson nel 1603 fu una pubblica dichiarazione delle autorità accademiche che, interpretando il disagio dei cultori del diritto civile di fronte alla crisi della professione e agli attacchi di cui erano fatti oggetto da parte puritana, indicava nel diritto civile uno dei pilastri basilari del sapere impartito dall'Università<sup>240</sup>.

Il legame di Gentili con il partito di Howson ebbe modo di manifestarsi in occasione di un'altra controversia che si era accesa sul fronte accademico, quella sul divorzio. Era questa in assoluto la questione di maggiore disaccordo in seno alla Chiesa inglese in materia matrimoniale, e rispetto ad essa incerta e contraddittoria era stata la prassi delle corti ecclesiastiche dopo la Riforma. Dopo una prima fase in cui era prevalsa la pratica, conforme alla dottrina calvinistica e luterana, di concedere il divorzio per adulterio con facoltà di nuove nozze, le correnti conservatrici in seno all'anglicanesimo a partire dal 1590 stavano premendo con successo per imporre il ritorno al vecchio

*History of the University of Oxford*, London, Methuen, 1924, vol. II, pp. 235-237 e Nicholas Tyacke, *Arminianism in England in Religion and Politics 1604-1640*, Ph.D Thesis, Oxford, Bodleian Library, 1968.

<sup>238</sup> Cfr. Wood, *The History and Antiquities of the University of Oxford*, cit., vol. I, pp. 271-278. Il Wood, storico quasi contemporaneo degli eventi riportati nella sua opera postuma, definiva Howson «a zealous man for the Church of England» impegnato a riformare «the grand enormities committed in preaching by many if not the generality of Divines in the University».

<sup>239</sup> Cfr. *The Answer of the Vice-chancellor, the Doctors, both the Proctors and other, the Heads of Houses in the University of Oxford to the humble Petition ...*, Oxford, 1603. Il documento consisteva nella confutazione puntuale e sistematica delle doglianze puritane in tema di governo della Chiesa e di liturgia, punti che dovevano essere poi dibattuti alla conferenza di Hampton Court.

<sup>240</sup> Cfr. Wood, *The History and Antiquities of the University of Oxford*, cit., vol. II, p. 281.

principio del divieto di nuove nozze. Una disposizione in questo senso era stata inserita nei canoni approvati dall'autorità ecclesiastica nel 1597, ma la loro legittimità, essendo mancata la sanzione di Elisabetta, restava dubbia: solo i canoni del 1604, nei quali essa fu reinserita, resero definitivamente operante quella disposizione<sup>241</sup>. Contemporaneamente tra queste due date si era intensificata anche la disputa dottrinale che nel 1602 ebbe per epicentro l'Università di Oxford proprio per iniziativa di Howson, il quale aveva scelto a oggetto della propria dissertazione per il dottorato in teologia la tesi «Uxore dimissa propter fornicationem, aliam non licet superinducere»<sup>242</sup>. A ribadire e difendere la posizione puritana si fece avanti il teologo Thomas Pye, consigliato dietro le quinte dal Rainolds, il quale in quella circostanza, tenendo conto del veto che il primate Whitgift aveva posto alcuni anni prima alla pubblicazione del suo trattato *De divortiis*, preferì non esporsi in prima persona<sup>243</sup>.

<sup>241</sup> Sulle circostanze della controversia sul divorzio trattata nel quadro della visione puritana del matrimonio e della famiglia, cfr. Marshall M. Knappen, *Tudor Puritanism*, Chicago and London, University of Chicago Press, 1965, cap. XXV, pp. 451-465 e Charles H. George, Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640*, Princeton, Princeton University Press, 1961, pp. 265-275.

<sup>242</sup> Così Howson formulava la *ratio* etico-politica della sua tesi: «Necesse est ut matrimonium pristinas vires colligat, et aequae solida atque sincera virtute apud nos vigeat ac apud parentes primos sua in institutione floruit: sic autem efficitur, ut non vinciat tantum nodo firmo et Gordiano, sed etiam ut individua vitae societate coniungat, adeo ut quamvis propter adulterium possimus uxores dimittere, nequaquam tamen valeamus ad secundas nuptias, tamquam ad novas voluptates et delicias transire. Quanta autem incommoda et quas tragoedias secundae ex divortio nuptiae in Republicas invehant et importent, quid opus est ut ipse urgeam?» (cfr. Howson, *Uxore dimissa propter fornicationem, aliam non licet superinducere*, cit., pp. 59-60).

<sup>243</sup> Il particolare si apprende da una lettera che il Rainolds scrisse a Pye nel febbraio 1603. In questa lettera piena di suggerimenti dottrinali alla risposta che Pye stava elaborando contro la tesi di Howson, *Epistola ad Johan. Howsonum*, Londini, 1603, il Rainolds ricordava come l'arcivescovo di Canterbury avesse negato il suo beneplacito alla stampa del *De divortiis* «as containing dangerous doctrine and breeding sundry inconveniences, if any, weary of wife or husband, might, by committing adulterie, procure freedom and libertie of marrying whom they list». A questo proposito il Rainolds obiettava che la questione andava decisa in base alla legge divina e non in base a considerazioni di opportunità sociale, e che comunque la sua posizione era corretta anche sotto questo profilo solo che si ponesse mente agli svantaggi dei figli legittimi privati della madre, degli eventuali illegittimi e alla esigenza che l'adultera fosse punita almeno con il divorzio se non era possibile la pena di morte. Il suo trattato poté essere pubblicato solo alcuni anni più tardi dopo

Il Gentili, che già si era occupato della questione nel *De nuptiis*, non mancò a questo punto di ribadire il proprio appoggio alla tesi ufficiale mediante una lettera di consenso diretto a Howson<sup>244</sup>. L'argomento decisivo che lo faceva inclinare verso una soluzione del problema contraria a quella prevalente in seno alle chiese protestanti e in fondo anche contraria alle sue preferenze personali era unicamente di ordine scritturale, il fatto cioè che Cristo avesse disapprovato la legge mosaica sul divorzio. Una tale conclusione riceveva forza dall'assunto generale che il diritto giudiziale mosaico fosse da intendersi abrogato dall'avvento di Cristo, assunto che urtava contro la tendenza dei puritani a concepire l'apporto di Cristo come interpretativo e integrativo della legislazione mosaica<sup>245</sup>. Dubbi e perplessità, specialmente evidenti nella trattazione fatta nel *De nuptiis*, caratterizzavano tuttavia la posizione del Gentili: egli avrebbe preferito che un delitto giudicato così grave come l'adulterio non restasse impunito, per cui affermava che chi avesse ripudiato un'adultera e sposato un'altra donna avrebbe peccato solo venialmente<sup>246</sup>. Appare perciò plausibile l'ipotesi che la sua posizione sia stata influenzata precipuamente da avversione antipuritana e quasi da un dovere d'ufficio piuttosto che da un'effettiva convinzione etico-religiosa. Questa ipotesi risulta avvalorata dalla scoperta di un commentario rimasto inedito dal titolo *Ad tit. C. ad legem Juliam de adulteriis*, dal quale emerge una prospettiva

la sua morte e dopo che la questione era stata definita dai canonici del 1604: cfr. John Rainolds, *A Defenee of the Judgement of the Reformed Churches: that a man may lawfullie not onelie puf awaie bis wife for ber adulterie, but also marrie another*, London, printed 1609.

<sup>244</sup> La lettera di Gentili dell'agosto 1603 venne pubblicata insieme a quella del Rainolds a Pye in appendice a un volume, stampato a Oxford nel 1606, comprendente la ristampa dell'opuscolo di Howson e un trattato anonimo in difesa dello stesso.

<sup>245</sup> Su questo punto il pensiero di Gentili era allineato colla corrente dominante del pensiero teologico protestante che considerava abrogata la legge giudiziale e cerimoniale facendo salva la parte morale che vigeva come diritto naturale. Sulla questione della validità della legge mosaica nel pensiero protestante e soprattutto in quello puritano, cfr. Paul D. L. Avis, *Moses and the Magistrate: A Study in the rise of Protestant Legalism*, «Journal of Ecclesiastical History», XXVI, 1975, pp. 149-172.

<sup>246</sup> Cfr. *De nuptiis*, lib. VI, cap. XI, pp. 642-648, per quanto riguarda la sua tesi sulla questione del divorzio per causa di adulterio. Quanto al problema del divorzio nel suo complesso, ivi comprese le giuste cause di separazione, si veda la trattazione fattane nello stesso lib. VI del *De nuptiis* dal cap. V al cap. X.

completamente diversa da quella che ispirò la presa di posizione pubblica a favore di Howson<sup>247</sup>. Esaminando la questione in chiave romanistica, qui si approvava il punto di legge che rendeva imputabile del crimine di lenocinio il marito che non ripudiasse la moglie adultera e si auspicava che i principi cristiani introducessero la pena di morte per gli adulteri secondo la tradizione mosaica, rimediando così alla mitezza della legge giustiniana<sup>248</sup>. Ora, simili auspici erano del tutto caratteristici della letteratura puritana sull'argomento ove appunto si richiedeva che in alternativa al divorzio si introducesse la pena capitale per l'adulterio. È lecito supporre quindi che il Gentili avesse scritto il suo commentario *de adulteriis* in un tempo in cui la spaccatura sul problema del divorzio non si era ancora delineata nella Chiesa inglese e che in seguito di fronte a un tale sviluppo avesse riveduto la propria posizione abbandonando il progetto di pubblicare l'opuscolo.

La controversia tra il Gentili e la fazione puritana dell'Università di Oxford non riguardò solo questioni pratiche e di

<sup>247</sup> Il manoscritto inedito, di cui non esiste menzione alcuna nella letteratura sul Gentili, si trova inserito nella collezione dei manoscritti gentiliani conservati nella Bodleian Library, più precisamente nel volume segnato Ms. 610 D'Orville, ff. 59 r-69r. La forma è ordinata e compiuta come di un manoscritto destinato alla pubblicazione. Non è ipotizzabile una data precisa di stesura salvo il fatto che esso fu scritto quando il Gentili era già professore regio.

<sup>248</sup> Constatando che nel Digesto non era prevista la pena capitale e che parimenti gli statuti e le consuetudini del suo tempo altro non prevedevano che delle pene pecuniarie, il Gentili giudicava che la materia delle pene per adulterio fosse «res reformanda in Christiana republica» così scrivendo: «Nam quod hoc est malum, ut fures ubique, contra quam in lege Moysis et melioribus omnibus scriptum est ignominiosa afficiantur; adulteri, contra quam hisdem optimis est cautum legibus ne digitulo quidem contingantur? Sed fures sunt plures, si severiori iudicio non coerceantur, et sic igitur interficiuntur recte. Sed imo adulteri sunt plures, quam fures ubi adulteria non puniuntur. Et quidem feruntur libidinis plures, et incitantur in delictum magis, quam avaritia, paupertate, luxuria reliqua ... Iure canonico adulteri excommunicantur. Recte. Illa enim summa poena est eius iuris, et quae mortis poenae nomine ilic intelligitur, et quae sane gravissima est ... Non est principibus excusatio ab iure canonico hic: quod ut spiritualiter rem tractat, ita principes tractare temporaliter, et possent, et deberent: et morte temporali punire tantum crimen, quemadmodum illud ius morte punit spirituali», cfr. *De Adulteriis*, cit., ff. 65r-66r. Lo scarto tra questa posizione e quella contenuta nella lettera pubblica a Howson, nella quale a parte il divieto della legge divina il Gentili si richiamava anche all'imperativo cristiano del perdono e della riconciliazione, dà la misura della reale ampiezza delle contraddizioni e oscillazioni dell'autore sul problema in questione.

principio legate al fondamentale problema del rapporto tra giurisprudenza e teologia, ma investì anche il campo della critica scritturale in relazione a questioni aspramente dibattute in quel tempo in Inghilterra, quali le questioni del valore degli Apocrifi e della progettata nuova traduzione della Bibbia. Gli interventi di Gentili a questo riguardo sono configurabili come una sorta di contrattacco che egli portava in campo avversario nelle vesti questa volta non del giurisperito ma del filologo umanista e dell'esperto per professione in metodologia dell'interpretazione. Così facendo egli intendeva mettere sotto accusa l'estremismo religioso dei puritani e il loro cavilloso intellettualismo ideologico.

E qui è possibile riscontrare ancora una volta sia l'affinità della sensibilità religiosa di Gentili con la cosiddetta *anglican mind* della Riforma inglese, ugualmente insofferente del rigido biblicismo puritano, sia la funzione di supporto che egli svolse nelle singole controversie rispetto alle posizioni dell'ala conservatrice della Chiesa inglese<sup>249</sup>.

La prima opera in ordine di tempo a venire in rilievo sotto questo profilo fu la *Ad primum Macbaeorum Disputatio*, pubblicata nel 1600 e dedicata all'antico amico e protettore Toby Matthew, allora vescovo di Durham. La disputa dottrinale allora in atto sui libri apocrifi vedeva da un lato i puritani che si opponevano alla loro lettura in chiesa, dall'altro la gerarchia che, pur negando che essi potessero essere fonte di giudizio in materia di fede, era favorevole al loro uso come strumento di edificazione morale e fonte sussidiaria di spiegazione della scrittura canonica. Ora il Gentili condivideva pienamente quest'ultimo giudizio. Illustrando l'occasione e le ragioni della sua dissertazione metteva subito in chiaro questo punto di sostanza e spiegava che il motivo che lo induceva a trattare un tema così insolito per un giurista era un altro e cioè la constatazione della estrema debolezza degli argomenti e della stessa impostazione

<sup>249</sup> Per una informazione generale sui principali orientamenti in campo protestante e segnatamente in Inghilterra circa la Sacra Scrittura, il suo ambito di autorità e i metodi di interpretazione, cfr. Harry C. Porter, *The Nose of Wax: Scripture and the Spirit from Erasmus to Milton*, «Transactions of the Royal Historical Society», XIV, 1964, pp. 155-174.

seguita dai «nostri theologi» nella confutazione delle tesi cattoliche in materia di apocrifi. La sua tesi era che l'unico metodo idoneo fosse quello di argomentare in base all'autorità delle scritture assunte come canoniche e non in base ad argomenti di ordine filologico in quanto per questa via non era possibile stabilire alcuna distinzione tra testi canonici e testi apocrifi. Infatti le antinomie sul cui fondamento si pretendeva di demolire l'autorità canonica del I libro dei Maccabei erano solo apparenti e del tutto risolvibili mediante un uso appropriato del metodo storico-filologico. Il Gentili, dopo avere smantellato punto per punto gli argomenti specifici adottati contro quel libro, individuava dunque l'errore di fondo nell'uso esasperato e cavilloso del metodo filologico che, se esteso e generalizzato nell'interpretazione della Sacra Scrittura, ne avrebbe rese irrisolvibili le antinomie con la conseguenza di infirmare il principio indiscusso della loro complessiva armonia intrinseca. L'autore osservava infine che, anche se qualche antinomia dovesse resistere ad una interpretazione sobria ed equanime, ignorare qualcosa della Sacra Scrittura era proprio della saggezza cristiana e che in ogni caso quanto si conosceva era sufficiente per la salvezza<sup>250</sup>. Questa osservazione finale indicava chiaramente quale fosse il

<sup>250</sup> Questo era lo schema portante dell'intera dissertazione che si distendeva in dieci capitoli, il primo e l'ultimo racchiudenti le questioni di principio, mentre gli altri otto intermedi consistevano nella confutazione di altrettanti argomenti specifici sulle presunte antinomie del I libro dei Maccabei. A proposito del corretto metodo di interpretazione delle scritture, cui era dedicato il cap. X dal titolo «Plurima pugnare videntur in sacris libris», il Gentili proponeva ad esempio l'autorevole teologo di Cambridge William Whitaker: «Tu beatissime Witachere prudens, dum adeo sobrie, adeo theologice disputationem istam de canonicis libris confecisti contra audacissimum Esauitam. Sciebas profecto, phaleras esse ad populos, aut etiam ad populos alia omnia, et pericula timuisti, quae dixi, ab aliis omnibus. Legeras apud magistrum eloquii dulci tui, non sermonem quotidianum cohaesurum, non (quod addit Alciatus) hunc sacrum, si cavillationes magis et subtilitates, quam benignam et aequam interpretationem adsumimus». L'opera di Whitaker, cui egli faceva riferimento, era certamente *Adversus Thomae Stapletoni Anglo-papistae... Defensionem ecclesiasticae auctoritatis*, Cantabrigiae, excudebat Legatus, 1594. Quanto all'osservazione finale che racchiudeva lo spirito della dissertazione e rifletteva anche un tratto caratteristico della religiosità gentiliana, così era formulata: «Atque adoro vos sanctas Dei scripturas. Etiam in vobis quaedam nescire, duco sapientiae Christianae ... Scimus, quae ad salutem sunt satis, scimus. Et quae nescimus reliqua, sic sunt ad nostram adhuc instructionem, ut nos nostram doceant infirmitatem et ad sapientiam Dei doceant suspirare perpetuo, quae est Christus Jesus».

motivo primo della dissertazione, quello di colpire l'esasperato scritturalismo di taluni teologi puritani, nei cui confronti erano usate espressioni di grande violenza polemica. A quali o quale teologo il Gentili intendesse nominativamente riferirsi in nessun luogo del testo era detto in chiaro, ma al lettore di allora non era certo difficile indovinarlo. Il teologo preso di mira dal giurista italiano era ancora una volta il Rainolds: lo si inferisce senza possibilità di dubbio dal confronto tra il testo gentiliano e alcune pubbliche prelezioni tenute dal teologo di Oxford in materia di apocrifi, nelle quali gli argomenti usati contro il I libro dei Maccabei erano esattamente gli stessi che il Gentili si assunse il compito di confutare uno ad uno nella sua dissertazione<sup>251</sup>. Lo si inferisce ancora dalla nota «Epistola apologetica» pubblicata un anno dopo in appendice al *De nuptiis*, nella quale tra le critiche che gli venivano dal Rainolds e seguaci erano prese in considerazione anche quelle, definite «fraudolentissime e falsissime», relative al suo opuscolo sui Maccabei. A questo proposito il Gentili metteva soprattutto in rilievo di non avere invaso il campo di competenza dei teologi, bensì di avere solo espresso il proprio giudizio su un determinato ordine di argomenti, quelli di carattere storico-filologico, e ciò nel quadro di una tecnica interpretativa basata sulla composizione delle antinomie nella quale i giuristi più di chiunque altro erano specialisti<sup>252</sup>. Espri-

<sup>251</sup> Queste pubbliche prelezioni del Rainolds furono raccolte e pubblicate postume nel 1611 con il titolo *De Libris Apocryphis Praelectiones posthumae. Censura Librorum Apocryphorum Veteris Testamenti adversum Pontificios*, in nobili Oppenheimio, Hieronymi Galleri, 1611. Circa gli argomenti del Rainolds sul I libro dei Maccabei, si vedano le prelezioni 99-104, da colonna 1226 a col. 1310.

<sup>252</sup> Il Gentili spiegava infatti che, correggendo i gravissimi errori commessi nella critica dei Maccabei, si era anche proposto «viam istam componendi antinomias, iuris studiosis tritissimam, aliis non adeo cognitam patefacere et complanare». E aggiungeva: «Nolui, quod proprium vestrum est, non meum professoris humani iuris, de scripturis constituere per argumenta bona, quae sacrae sunt, canonicae, necne Dei. Prioris tabulae quaestio illa est, quam vobis relinquo. Et interim tamen relinquo etiam mihi, ut possim de istis vestris rationibus diiudicare, quae sumuntur a locis communibus litterarum, et de non commode sumtis commodam (ut existimo) explicare sententiam». Dalla stessa epistola apologetica si apprende che un altro versante dell'attacco riguardava l'affermazione generale «Plurima pugnare videntur in sacris libris», interpretata come implicita ammissione dell'esistenza di molte antinomie reali. Questa accusa era giudicata dal Gentili una impudente calunnia basata sull'abitudine incivile di deformare il significato del discorso altrui interpretando

meva inoltre il proprio fermo proposito, a dispetto di ogni critica, di continuare nella direzione intrapresa, occupandosi anche delle false obiezioni sollevate contro il secondo libro dei Maccabei. Non risulta tuttavia che questo proposito abbia avuto un seguito pratico, vi è stata invece nel 1604 una ristampa della dissertazione sui Maccabei con l'aggiunta di un opuscolo intitolato *De linguarum mixtura Disputatio parergica*<sup>253</sup>.

In questo nuovo opuscolo il Gentili si poneva il problema della ammissibilità dell'uso di inserire nel discorso locuzioni tratte da una lingua diversa, una questione che aveva rilevanza in rapporto al problema più generale di una corretta metodologia filologica. In pratica egli era favorevole alla cosiddetta «mixtio linguarum» nei casi in cui fosse necessario assicurare certezza di significato o autenticità a una parola o frase, mentre era contrario nei casi in cui essa non fosse altro che una superflua manifestazione di erudizione oppure mirasse a rendere inintelligibili al popolo le cose di religione secondo lo stile proprio della Chiesa cattolica. Ma piuttosto che contro le degenerazioni che il metodo della mescolanza delle lingue aveva avuto presso i papisti, le intenzioni polemiche dell'autore erano rivolte, come si desume da alcune allusioni, contro l'opposto atteggiamento di austero rigorismo tenuto dai teologi puritani di Oxford. Così anche il *De linguarum mixtura* veniva a costituire un ulteriore momento, anche se minore e di appoggio alla trattazione maggiore sui Maccabei, della battaglia contro il Rainolds<sup>254</sup>.

singole frasi fuori di contesto, e concludeva: «Ego scripta mea interpretor. Sileant, si qui velint sententiam mihi diversam appingere. Erubescant, agantur retrorsum, qui mihi sunt inimici falsis de causis, et oderunt me immerito et dignitati meae inviderunt».

<sup>253</sup> L'opuscolo era dedicato all'ebraista fiammingo Giovanni Drusio, professore all'Università di Franeker. Specialista di filologia biblica e protestante moderato successivamente coinvolto nella controversia olandese sull'arminianesimo, il Drusio appare essere stato il principale punto di riferimento tecnico del Gentili nei suoi opuscoli di critica scritturale. Lo provano le numerose citazioni e il fatto che la dissertazione sui Maccabei sia stata pubblicata la prima volta a Franeker unitamente a un'opera di commento del Drusio sullo stesso argomento, *Liber Hasmonaeorum qui vulgo prior Machabaeorum*.

<sup>254</sup> Il contrasto con il Rainolds su questo tema era focalizzato principalmente sull'uso che della «mixtio linguarum» si faceva nei discorsi accademici. Era trattando di questo argomento particolare e facendo l'elenco dei casi in cui le iterazioni linguistiche erano legittime che il Gentili rendeva esplicito il proprio bersaglio

La seconda maggiore opera del ciclo qui considerato fu la *De latinitate veteris Bibliorum versionis male accusata Disputatio*, pubblicata nel 1605 con dedica all'amico teologo John Howson. Il Gentili la definiva una «disceptatio grammatica», non teologica, mediante la quale si proponeva di difendere la validità linguistica della Volgata, restando fuori discussione la sua non validità come fonte di fede. In altri termini egli si proponeva di dimostrare la debolezza di quella linea argomentativa che per negare valore alla Volgata si richiamava al criterio della purezza linguistica sostenendo che quella versione era intessuta di barbarismi e di solecismi. Una simile impostazione era giudicata sbagliata perché in contraddizione con la realtà della mutevolezza storica della lingua. Perciò era assurdo giudicare il latino della Volgata in base al latino dell'età classica: la lingua ivi usata era il latino comunemente parlato in quel tempo, un latino del resto né migliore né peggiore di quello usato da tanti lodati scrittori ecclesiastici coevi. Inoltre quella versione era diretta al popolo e quindi fu redatta tenendo conto anche della lingua da esso comunemente usata, per definizione refrattaria ai requisiti della purezza e dell'eleganza. Per tutte queste ragioni il Gentili auspicava che i teologi protestanti nella loro battaglia dottrinale coi teologi cattolici non perdessero il proprio tempo in bagattelle linguistiche, visto che esistevano altri e ben più solidi argomenti per respingere la Volgata. Anche da questa dissertazione dunque emergeva un chiaro messaggio di condanna del cavilloso filologismo dei teologi e della degenerazione sofistica della teologia<sup>255</sup>. Ma al di là di questo motivo ispiratore generale, essa aveva anche un preciso significato contingente. L'opera era stata

polemico: «Et ignorantia elenchi isthaec decipit saepius virum magnum, qui istam mixtionem reprehendit in academia. Honoratur etiam conbio academicorum, si, qui verba ad ipsos facit, sic immiscet linguas».

<sup>255</sup> Così il Gentili esprimeva il proprio disgusto per le disquisizioni linguistiche dei teologi: «Eheu, quas ad disceptationes deducta est theologia? Seneca similem Philosophiae sortem conquestus est olim, et nos theologiae sortem istam non deploremus? ... Vellem nostros theologos non nugari cum pontificiis et tempus frustra absumere, et adversariis sophistis impudentissimis vias evagandi aperire. An non satis argumentorum nobis est in quaestione de ea versione absque istis grammaticis soloecismorum et barbarismorum?». Anche in questa dissertazione il Brusio compariva come autorità principe sul piano tecnico, mentre il teologo preso di mira non era, almeno in prima apparenza, il solito Rainolds, bensì il teologo

pubblicata infatti in concomitanza con la importante conferenza generale di Hampton Court ove si trovarono a confronto sotto la presidenza di Giacomo I il partito della *High Church* e il partito puritano che aveva in John Rainolds il proprio portavoce principale. Nel quadro dei temi trattati in quella conferenza, su iniziativa del Rainolds fu discusso e approvato il progetto di una nuova versione della Bibbia che doveva essere l'unica autorizzata nella Chiesa inglese. A questo fine era stata istituita una commissione di lavoro composta da linguisti e teologi, tra i quali oltre al Rainolds era stato incluso anche John Howson<sup>256</sup>. Pubblicando sullo sfondo di questi eventi la propria dissertazione e dedicandola al teologo Howson proprio in vista delle sue funzioni di traduttore, certamente il Gentili intendeva spezzare una lancia in favore dell'ala conservatrice della Chiesa inglese fornendo argomenti contro coloro che intendevano affrontare il problema della traduzione sulla base di un rigoroso filologismo biblico. Difendere con metodo storicizzante la «latinità» della Volgata significava cioè difendere un metodo di versione in cui l'esigenza della fedeltà alle fonti fosse temperata col rispetto dovuto allo spirito e alla lingua del proprio tempo storico, il che corrispondeva esattamente all'approccio perseguito dall'alta gerarchia anglicana<sup>257</sup>.

luterano Egidio Hunnius, autore di un commentario sulle improprietà linguistiche della Volgata, di cui il Gentili si serviva per esporre il suo punto di vista.

<sup>256</sup> La proposta puritana di una nuova traduzione uniforme era stata approvata (a dispetto delle riserve di Whitgift e Bancroft, preoccupati di salvaguardare il prestigio della cosiddetta Bibbia dei vescovi) per volere di Giacomo I, che mirava in quel modo a togliere dalla circolazione un'altra versione, cioè la Bibbia di Ginevra, di cui rifiutava alcune glosse marginali che giustificavano la ribellione ai re. Le istruzioni comunque erano che ci si doveva allontanare il meno possibile dalla Bibbia ordinaria ossia quella dei vescovi. Il lavoro della commissione di esperti, sotto il controllo del Bancroft, doveva concludersi nel 1611 con la pubblicazione della cosiddetta Versione Autorizzata, unico monumento durevole della conferenza di Hampton Court e in fondo anche unica riforma cui Giacomo I aveva dato il suo assenso. Per un resoconto dettagliato del dibattito su questo argomento, si vedano William Barlow, *The Summe and Substance of the Conference at Hampton Court*, London, 1604, pp. 45-47, John Strype, *The Life and Acts of John Whitgift*, London, printed for Th. Horne, 1718, lib. IV, cap. 33, pp. 588-591, e Thomas Fuller, *The Church History of Britain*, London, William Tegg, 1868, vol. III, pp. 203-204, 274-277.

<sup>257</sup> La connessione della dissertazione gentiliana sulla Volgata con la conferenza di Hampton Court è confermata dal tenore della epistola dedicatoria: «Amas veterem Versionem Latinam, et in Anglica versione cum aliis nunc iussu regis versaris

Gli scritti qui considerati sui Maccabei, la «mixtio linguarum» e la Volgata, oltre ai significati già messi in evidenza, possono essere assunti come significativi di un appassionato interesse del Gentili per gli studi letterari e linguistici. Dall'iniziale atteggiamento di estraneità e avversione, ingrediente non secondario della sua polemica contro il *mos gallicus* nella scienza giuridica, l'autore era passato a un atteggiamento di autentico culto per gli *studia litterarum*, un culto che superava le esigenze di conoscenza enciclopedica imposte dalla sua concezione della giurisprudenza come arte suprema del giusto<sup>258</sup>. Un'emanazione diretta di questi interessi fu il *Lectionis Virgilianae variae Liber* del 1603, opera che consisteva, in una raccolta di lezioni al figlio Roberto intorno al lessico delle *Bucoliche*. Il Gentili la collocava nella categoria dei cosiddetti trattati «privati» sia per la sua finalità pedagogica privata che per la minore dignità della materia rispetto alle discipline tradizionalmente più importanti. Nella

conficienda. Et disputatio haec est de illius versionis accusatae falso Latinitatis malae. Ut, si personam, si rem, si tempus considerem, nihil viderim, quod afferrem commodius». C'era dunque concordanza di vedute tra il Gentili e Howson nel senso di un comune apprezzamento della Volgata non nella sua sostanza, ma come modello di un metodo di versione. Certamente contrario a questo punto di vista era il Rainolds che a Hampton Court aveva insistito sul criterio di una assoluta fedeltà ai testi originali e che, più in particolare, aveva fatto della critica della Volgata uno dei motivi principali del suo insegnamento accademico, come risulta dalle numerose tesi assegnate su questo tema ai candidati per il dottorato in teologia (*The Register of the University of Oxford*, cit., vol. II, pp. 197-204). Considerando tutto questo, è plausibile ipotizzare, nonostante l'assenza di riferimenti diretti, che con il suo opuscolo sulla Volgata il Gentili intendesse anche portare un nuovo attacco alle posizioni del Rainolds.

<sup>258</sup> Nella lettera dedicatoria della dissertazione sui Maccabei, rivolgendosi al vescovo Matthew, così scriveva il Gentili: «Debeo me tibi plurimum atque plurimum, qui per favorem tuum fundamenta haec quantulaecunque eruditionis ponere potui non penitus incelebris et illaudatae. Tua humanitas singularis, tua per omne genus officiorum liberalitas, tua amicitia nobilissima fovit peregrinum me et in Anglia novum; protexit infirmum; erexit et animavit afflictum exulem; fecit in ea studia litterarum incumbere, quas ferme abjeceram et deploraram; in hunc me propemodum evexit splendidissimi locum antecessoris, quem licet potuissem desiderare, sperare non potuissem». Tra i numerosi altri segni di esplicito apprezzamento per le discipline umanistiche è interessante ancora il riferimento che nella dedica del *De nuptiis* il Gentili faceva al rigido professionalismo dei *common lawyers*, alla loro indifferenza per quelle discipline senza le quali nessuna scienza o arte era ritenuta possibile: «Vulgo fertur ius Angliae vestrum non attendere in litteras alias, sed contentum se uno, etiam ea despiciere, sine quibus ceteri putant non posse artes ullas haberi, scientias, disciplinas ...».

stessa categoria per la prevalenza del loro carattere privato si possono iscrivere il *De libris iuris canonici* e il *De libris iuris civilis*, due ponderosi trattati pubblicati insieme nel 1605 in cui erano raccolti gli insegnamenti impartiti al figlio sui primi rudimenti della giurisprudenza. Il loro contenuto era limitato alla descrizione piana e didascalica delle fonti del diritto giustiniano e di quello canonico, senza alcun riferimento a quei temi di controversia di cui in passato era stata protagonista<sup>259</sup>. Tra questi scritti minori, la cui pubblicazione rispondeva unicamente al fine di promuovere le fortune universitarie del figlio Roberto, si possono comprendere infine le *Laudes Academiae Perusinae et Oxoniensis* del 1605, una raccolta di due brevi orazioni pronunciate in due distinte occasioni alla cerimonia per il conferimento dei dottorati<sup>260</sup>. Considerando che il 1605 era l'anno in cui il giurista italiano lasciava l'insegnamento universitario per dedicarsi al nuovo ufficio di avvocato dell'ambasciata di Spagna presso la corte dell'Ammiragliato, la loro pubblicazione aveva forse anche il significato di un atto di omaggio finale alle due Università che avevano segnato la sua carriera di studioso.

La dissertazione sulla Volgata fu l'ultima delle opere direttamente o indirettamente legate al lungo conflitto che aveva opposto il Gentili alla fazione puritana dell'Università di Oxford. Alla sua decisione di optare per la carica di avvocato di Spagna non era forse estraneo un sentimento di stanchezza per l'ostinata campagna di opposizione cui era stato fatto segno da parte

<sup>259</sup> Nonostante il carattere fortemente anodino di queste pubblicazioni, esse riflettevano chiaramente il superamento dell'antica intransigenza verso gli indirizzi metodologici della scuola culta. Nelle *Lectiones Virgilianae* era detto esplicitamente che lo studio della lingua di Virgilio aveva una funzione preparatoria allo studio del diritto: «Ego tibi viam parare studeo ad ea studia per istas commentationes». Quanto al diritto canonico, che era stato oggetto di una veemente perorazione nel *De nuptiis*, restava l'ammonimento a non considerare valide quelle parti che legittimavano l'autorità del papa e della sua religione (cfr. *De libris iuris canonici Disputatio*, p. 48).

<sup>260</sup> Queste opere minori erano dedicate dal figlio Roberto a vari personaggi dell'Università di Oxford che potevano essergli utili negli studi e in primo luogo a ottenere una difficile ammissione in un *College*. Di fatto la prolungata resistenza dell'*All Souls College* fu piegata solo grazie alle rinnovate pressioni di Giacomo I e del Bancroft. Gli aspetti giuridici del caso erano discussi in un apposito parere del Gentili pubblicato negli *Hispanicae advocacionis*, lib. II, cap. XXXI. Il figlio doveva comunque deludere le aspettative del padre tanto che dopo qualche tempo fu espulso per scarso profitto.

di quella fazione: in più occasioni, come si è notato, il Gentili si era abbandonato a espressioni di tristezza e di sconforto. Questa sua stessa scelta anzi non mancò di generare un ultimo sussulto polemico: egli fu inseguito dalla mordente accusa di essere diventato filospagnolo tradendo così la passata amicizia per i suoi correligionari olandesi e dimostrando di essere uomo fatuo e incostante. Lo si apprende da una sua lettera di autodifesa del dicembre 1605, nella quale respingeva appunto tali accuse facendo valere soprattutto l'argomento che nella sua funzione di «sacerdote della giustizia» era sua norma attenersi al solo criterio della giustizia, tenendo questa distinta dall'amicizia. Perciò come giurista egli non poteva essere partigiano né degli Spagnoli né degli Olandesi, quanto all'amicizia invece egli la conservava intatta per i secondi<sup>261</sup>.

\* \* \*

A completamento del discorso sul ruolo svolto dal Gentili nel quadro degli antagonismi politico-religiosi inglesi, resta da esaminare la posizione che egli assunse sulla questione politico-costituzionale che a seguito della accessione al trono di Giacomo I era insorta con carattere di particolare acutezza. In questo campo il Gentili si fece assertore dell'assolutismo più estremo attraverso la pubblicazione di due dissertazioni, una sulla potestà assoluta del principe sovrano, l'altra sull'illegittimità di ogni

<sup>261</sup> Questo testualmente era il nocciolo della sua autodifesa: «Non stamus pro Hispanis nos, o boni, sed pro iustitia, quae sit Hispanorum. Non stamus contra Hollandos, sed contra iniustitiam, quae sit Hollandorum. Iustitiae dedimus uni nomen, sacerdotes iustitiae, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes. Huc vocer ad iustitiam, huc: non trahar ad amicitiam, quam videar ad Hollandos professus magnam». Questa affermazione di principio era quindi corroborata con esempi legati alle tesi sostenute nel *De iure belli* su questioni internazionali che coinvolgevano la Spagna, tesi dalle quali doveva risultare evidente come il «respectus caussarum» fosse sempre venuto prima del «respectus personarum». Si metteva inoltre in rilievo il fatto che tra Spagna e Inghilterra era sopravvenuta la pace, per cui l'ufficio di avvocato di Spagna era perfettamente compatibile con la fedeltà all'Inghilterra. La lettera in questione cui era preposto il titolo «Responsio ad eos, qui nobis vitio vertunt, quod stamus pro Hispanis» si trova tra i suoi manoscritti presso la Bodleian Library: cfr. Ms. 608 D'Orville, f. 25. A chi fosse indirizzata non è dato sapere: il Gentili si rivolgeva genericamente a un «vir clarissimus» che doveva trasmettere i suoi argomenti alle persone che lo criticavano, con ogni probabilità i soliti avversari.

forma di resistenza armata, alle quali era aggiunta una terza in cui difendeva il progetto caldeggiato da Giacomo I di una più stretta unione politica tra Inghilterra e Scozia. Composte subito dopo l'ascesa al trono del nuovo sovrano e a lui dedicate col titolo di *Regales Disputationes*, esse volevano essere un atto di omaggio verso Giacomo I di cui si sposavano appunto i progetti politici più immediati nonché in linea di principio i suoi orientamenti filoassolutistici.

Il discorso sui poteri del sovrano era formalmente imperniato sul diritto romano sulla base dell'assunto reso esplicito che i principi costituzionali contenuti nel *Corpus Iuris* in virtù dell'eccellenza stessa del diritto romano erano principalmente idonei a definire le questioni della sovranità. In particolare la tesi fondamentale dell'assolutezza del potere sovrano era fatta discendere dalle formule *Quod Principi placuit, legis habet vigorem* e *Principes legibus solutus est*. Un posto essenziale nell'interpretazione di queste formule era attribuito al concetto teorico di sovranità, mutuato espressamente dal Bodin. Il Gentili cioè affermava che il termine *princeps* della legge si applicava solo ai principi supremi e questi erano definiti tali in quanto fossero detentori di una *potestas absoluta et perpetua*. Poiché il re d'Inghilterra era da annoverare tra i principi sovrani, il carattere illimitato dei suoi poteri ne risultava sillogisticamente provato<sup>262</sup>. Circa le prerogative specifiche connesse alla sovranità assoluta l'autore

<sup>262</sup> Questo testualmente lo schema del ragionamento del Gentili: «Felices principes, vere principes, qui nulla vel tantilla in re agnoscunt iurisdictionem peregrinam, nullos cives suos habent, qui tantilla in re venerentur iurisdictionem peregrinam, sive temporalem, sive spiritualem ... In qua quaestione bonam profecto operam, et bene longam navavit Bodinus. Supremitas (inquit) est potestas absoluta et perpetua ... Hoc igitur supremitatis est, ut nihil supra se umquam cernat principatus, neque hominem, neque legem. Ergo et absoluta haec potestas est, et absque limitibus. *Principes legibus solutus est*, ait lex, et eadem, quod lex est, *quodcumque* placet principi. Et haec lex non barbara, sed Romana est: id est praestantissima in legibus hominum ... Atque absoluta potestas est illa, quam in Anglia significamus nomine (ut ego quidem existimo) *regiae PRAEROGATIVAE*» (cfr. *De potestate regis absoluta*, in *Regales Disputationes*, cit., pp. 5-11). Nello stesso contesto l'autore, ancora sulla scorta del Bodin, negava fondamento storico alla dottrina della traslazione della sovranità dal popolo all'imperatore e interpretava le espressioni della *lex regia* a questo riguardo come un'astuzia politica: «Arcana haec tum imperii erant, id est rationes et consilia, quae dum maxime inducunt firmantve tyrannidem, hanc protinus maximeque tegunt. Voluerunt principes velut a populo capere regnandi potestatem,

non andava molto al di là della ripetizione con formule diverse («Princeps est Deus in terris», «stat pro ratione voluntas») del concetto della sua illimitatezza salvo l'indicazione espressa che il potere sovrano comportava un diritto di intervento praticamente incontrollato nel campo fiscale e sul patrimonio dei sudditi. Uniche attenuazioni d'obbligo erano le affermazioni che la superiorità del sovrano rispetto alla legge non significava esenzione dai dettami della legge divina e naturale, e che la pienezza dei poteri doveva essere ordinata verso la giustizia e il bene comune. Quanto al bene comune, avvertiva l'autore, era utopistico pensare che esso fosse il fine unico ed esclusivo degli organismi politici, sia perché la storia offriva esempi di stati costituiti su basi diverse dalla semplice utilità pubblica sia perché non era realistico supporre che i principi accettassero il ruolo di servitori disinteressati della collettività quasi «custodes Platonicae reipublicae»<sup>263</sup>.

Faceva da complemento a questa prima dissertazione sulla absolutezza del potere sovrano quella in cui dimostrava la illegittimità assoluta della resistenza armata allo stesso potere sovrano, ossia il *De vi Civium in Regem semper iniusta*. Questa dissertazione è particolarmente interessante in quanto la sua struttura argomentativa è largamente innervata di valutazioni politico-filosofiche e storiche tali da mettere in evidenza le ispirazioni culturali soggiacenti agli orientamenti filoassolutistici del Gentili. La principale delle valutazioni di questa natura che l'autore, dopo avere preliminarmente fondato la sua tesi sulla incompatibilità giuridica del diritto di resistenza con il concetto di sovranità, poneva avanti, era quella relativa alla inopportu-

quem omni exuerant potestate, ut eundem haberent ad servitium omne prioniorem, qui et auctor suae servitutis extitisset» (cfr. ivi, pp. 22-23).

<sup>263</sup> Il pensiero del Gentili a questo riguardo emergeva con chiarezza dalla confutazione di un argomento antiassolutistico del giurista spagnolo F. Vázquez il quale poneva a fondamento dello Stato la «publica civium utilitas». «Platonicae reipublicae custodes sunt isti, quos Vasquius cum fundamento hoc suo sibi imaginatur, nobis principes fingit, quorumque tenere locum nemo velit. Aut num ineptimus et putamus reges nostros esse veluti medicos, quorum est imperium gratia illorum tantum, qui sub ipsorum sunt manu medica?» (cfr. p. 16). È opportuno ricordare qui la diversa enfasi con cui l'autore nel *De iure belli* aveva sottolineato il concetto del bene comune come fine della politica e come criterio di identificazione di una situazione di tirannide, contro cui era lecita in ultima istanza la resistenza armata dei cosiddetti «magistratus inferiores» (cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. XI e cap. XVI).

nità politica, anzi alla inutilità della violenza come rimedio a una situazione di tirannide. La storia dimostrava che le rivolte provocavano una situazione di anarchia ancora più intollerabile della peggiore tirannide, non solo, ma il risultato finale per effetto dell'ingiustizia inerente alle cose umane era suscettibile di non essere migliore della situazione di partenza<sup>264</sup>. L'enfasi e la frequenza con cui osservazioni di questo tenore erano ripetute inducono a interpretarle come la manifestazione di un atteggiamento di fondo e a individuare quindi nel pessimismo politico il fattore umano e culturale di base della posizione filoassolutistica del Gentili. Argomenti accessori e convenzionali erano costituiti dalla assimilazione del principe alla figura del *pater familias*, contro il quale non era ammissibile violenza alcuna, e dall'affermazione che il principe era responsabile solo innanzi a Dio in base al principio che solo il superiore poteva giudicare l'inferiore, Dio essendo l'unico superiore al principe. Il Gentili, inoltre, pur ribadendo il principio che le questioni attinenti al potere politico esulavano dalla competenza dei teologi, sottolineava che l'autorità dei teologi protestanti era dalla sua parte e si preoccupava anzi, contro le insinuazioni della pubblicistica cattolica, di avallare l'immagine di un fronte protestante unito nella difesa del principio dell'autorità e dell'ordine<sup>265</sup>. Se qualche dubbio peraltro non sufficientemente

<sup>264</sup> Passi significativi a questo proposito erano i seguenti: «Hoc certum, quod ex morte vel laesione principis status patriae totus concutitur. Atque ne tyrannici quidem regni probatur perturbatio, quum ex perturbatione ista peius sit multitudini, quam ex regimine tyranni. Ipsa tyrannis tolerabilis prae anarchia. Tu mihi nunc memora, si non ita contigit fere semper, ut prioribus posteriora successerint deteriora. Respice ad omnem historiam ...» (cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, cit., p. 103); «Ipsi subiecti boni timeant semper, ne quid Regi fiat, quod turbet omnes, ipsi subiecti ambitiosi nunc nova lege armati melius possint cupiditatibus suis operam dare» (cfr. ivi, pp. 126-127). Un rilievo centrale veniva inoltre dato a quanto aveva scritto su questo argomento lo storico Scipione Ammirato, il quale appunto aveva sostenuto la tesi che le ribellioni non producono effetto poiché quasi sempre nascono da ambizione di potere e non da amore di libertà, cosicché a tirannide succede tirannide (cfr. Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Venezia 1599, lib. XIX, discorso X; sulla citazione fattane dal Gentili, cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, cit., p. 132).

<sup>265</sup> Per la discussione dell'opinione dei teologi, protestanti e cattolici, circa il diritto di resistenza, cfr. ivi, pp. 121-124, 129-132. A titolo di premessa, così l'autore riproponeva la propria inveterata avversione per i teologi in generale: «Nunc veniamus ad Theologos. Quorum iudicium reiicio ego primus veluti latum non a peritis istius iuris, non a iudicibus propriis secundae tabulae. Et fremant isti, quantum possunt,

fondato poteva sussistere per Lutero, secondo il Gentili era certamente calunnioso annoverare i calvinisti tra i fautori del diritto di resistenza. L'autore più significativo a questo proposito era indicato nel Beza il quale si sarebbe pronunciato più volte e in modo inequivoco contro il diritto di ribellione, fatta salva l'eccezione che esso non fosse espressamente previsto dalle leggi dello stato<sup>266</sup>. Questa eccezione era ammessa anche dal Gentili e giudicata del tutto coerente con la sua tesi fondamentale in quanto, qualora tra popolo e principe fosse stata concordata una clausola costituzionale di quel tenore, un tale principe non poteva essere considerato sovrano e quindi il principio della non resistenza non era applicabile. Era questa una specificazione che consentiva all'autore di mantenere ferma la legittimazione della rivolta antispannola dei Paesi Bassi nonché dell'intervento militare inglese<sup>267</sup>. Il caso olandese era tuttavia una eccezione rispetto al

stat mea disputatio, quae abiudicat Theologis eam iudicationem. At reicio eorumdem hic iudicium, veluti latum (quod negari nequit) ab ipsis partibus, certe a partium studiosissimis. Tu credes hic novissimo Bellarmino? qui turbat cum subditis, turbat cum principibus omnia, ut omnes tandem faciat sub manibus, imo sub pedibus Papae. Tertio autem respondeo ego Theologis, moveri ipsos sine forti ratione in rem tantam: ut apparet ex his, quae diximus et quae nunc dicenda supersunt» (cfr. ivi, p. 121).

<sup>266</sup> Di Beza così riferiva il Gentili: «Beza prudenter de legibus immiscuit. Beza semper prudenter. Lege eius epistolam ad peregrinarum Ecclesiarum in Anglia fratres, qui vim istam sane probarunt, etiam Synodo habita. De magistratibus (inquit) inferioribus, an possint superiori se opponere, si is spoliet subditos privilegiis, premat tyrannide, periculosum sit tradere, nostris praesertim temporibus, et ex plurimis et gravissimis circumstantiis iudicandum ... Si publicae leges status vim permittant, eo solo casu vim probat Beza, alias accusat veluti furiosam, et Anabaptisticam. Abeant potius magistratu, si magistratus sunt, et patria abeant, quam ut per arma resistant principibus. Sic Beza. Sic Franciscus Junius. Quid homines calumniatur Calvinistas? Et Calvinus hac stat, et stant nostri primores, ut docet Bodinus verissime, et idem disputat nobis latissime. Calumnia in nostros certior, quam in Philosophos olim fuerit, quos defendit Seneca». Nella difesa degli scrittori calvinisti il Gentili aveva buon gioco ignorando certi altri autori e in generale sfruttando le contraddizioni di una letteratura politica che aveva espresso posizioni diverse in rapporto al mutare delle circostanze: per un'analisi approfondita delle teorie calviniste sul diritto di resistenza si vedano Julian H. Franklin, *Constitutionalism and Resistance in the Sixteenth Century in Three Treatises by Hotman, Beza and Mornay*, New York, Pegasus, 1969, e Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1978, vol. II, pp. 189-348.

<sup>267</sup> Cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, cit., p. 114. A proposito dell'intervento esterno, è da notare che questo rimaneva l'unico rimedio pratico contro la tirannide. Il Gentili infatti, sottolineando che il principe sovrano non aveva altro giudice all'infuori di Dio e della propria coscienza, osservava anche: «Attamen

giudizio negativo che sotto il profilo della legittimità veniva dato delle guerre civili avviate dai protestanti contro i sovrani cattolici. Riferendosi in particolare alla rivolta degli ugonotti il Gentili ne contestava la legittimità nonostante la bontà della causa e nonostante che essi avessero lottato per difendere la propria vita<sup>268</sup>. Ricordando il diverso giudizio che di quelli avvenimenti aveva dato nel *De iure belli* presentandoli come lotte legittime contro la tirannide religiosa e politica, è plausibile attribuire a queste nuove valutazioni, di per sé ristrette al solo aspetto della legalità, il più largo significato di un bilancio storico tendenzialmente negativo. La presenza nel *De vi Civium in Regem semper iniusta* di motivi e argomenti derivati dalla letteratura dei *politiques* e degli scrittori libertini francesi fa ritenere appunto che il Gentili fosse partecipe di un medesimo atteggiamento di stanchezza e ripiegamento di fronte alle gravi lacerazioni politiche e sociali prodottesi nel periodo delle guerre civili di religione<sup>269</sup>. Perciò l'istanza della pace civile e di un ordine politico centra-

cogi aliquo modo potest etiam a principibus aliis, ut exposui ad iura belli» (cfr. ivi, p. 116). Nel *De iure belli* l'autore aveva giustificato l'intervento esterno in funzione antitirannica sulla base del concetto di società umana universale (cfr. lib. I, cap. XVI). È da ricordare che una tale fattispecie di intervento, che era un luogo comune dei teorici del diritto di resistenza, era ammesso anche dai fautori dell'assolutismo monarchico per una coincidenza determinata, dalla parte di questi ultimi, da una residua influenza oggettiva di una concezione universalistica del potere politico e della società umana (cfr. Bodin, *Les six livres de la République*, cit., lib. II, cap. V).

<sup>268</sup> Questo testualmente il giudizio del Gentili sugli avvenimenti di Francia: «Ego scio, qui illi fuerint principes nostro tempore, in quos cusi libelli sunt de vi ista legitima ac iusta. Et vero improbissimi fuerunt principes, sed qui nullo modo illam impleverint mensuram, cui vis foret resolvenda. Notandam Huralti Hospitalii sententiam: quemadmodum sanctae illius Gallicae coniurationis factio esset potentior, Hugonottorum defensio necessaria, sed regis causa iusta; scilicet peccare coniuratos et Hugonottos, qui arma in regem commoverint aut contra iussum regis, etsi Hugonottos tanto minus quanto necessitas tuendae vitae excusator esset cupidine regnandi illorum. Iusta illius regis causa. Cuius regis? Iniusta causa Hugonottorum, quae vim faceret regi. Bone Deus, quam bona tamen! Sed nulla causa iusta eius vis est». (cfr. ivi, p. 132).

<sup>269</sup> Essendo già stata sottolineata la funzione centrale del concetto bodiniano di sovranità nella organizzazione del discorso svolto nel *De potestate regis absoluta*, resta da rilevare l'ampio spazio riservato dal Gentili nel *De vi Civium Regem semper iniusta* a passi tratti dai *Discours politiques et militaires* di Francois de la Noue, passi improntati a una visione scettica circa la realizzabilità pratica e la effettiva frequenza di governi giusti (cfr. ivi, pp. 131-132).

lizzato acquistava il significato di valore fondamentale di uno Stato ben ordinato.

Questa linea di pensiero risultava particolarmente evidente nel terzo opuscolo della serie, il *De unione Regnorum Britanniae*, dove l'opportunità di una più stretta unione politica, economica e religiosa tra Inghilterra e Scozia era fatta valere soprattutto sulla base di quell'istanza e di quel valore. D'altra parte il Gentili dimostrava piena consapevolezza del fatto che la centralizzazione del potere e la costituzione di Stati di sempre maggiori dimensioni erano manifestazioni di una tendenza storica in atto di cui le monarchie di Francia e di Spagna erano indicate come gli esempi più notevoli. Un simile processo, osservava l'autore, si era avviato anche nelle isole britanniche a partire dalla fine della guerra delle due Rose e doveva trovare opportunamente piena attuazione realizzando il progetto di unione propugnato da Giacomo I<sup>270</sup>. Questi motivi rendevano evidente come il *De unione Britanniae* si ispirasse alla stessa logica che sottostava al discorso teorico sull'assolutismo sviluppato nelle altre due dissertazioni e ne costituiva il completamento sul piano della valutazione della realtà storica contemporanea oltre che di una particolare questione politica inglese.

L'impegno del Gentili in relazione a questo ordine di problemi, la sua sollecitudine a dimostrare l'efficacia dello strumento romanistico nell'ordinare le realtà istituzionali dello stato asso-

<sup>270</sup> Contrariamente alla pratica costante di intervenire nelle questioni interne inglesi solo a livello di principi generali formalmente connessi al diritto romano, nel *De Unione Britanniae* il Gentili entrava anche nel vivo degli argomenti politici ed economici relativi alla questione, sottolineando l'importanza dell'apporto scozzese ad una politica di espansione marittima e coloniale oppure indicando come gli Scozzesi avrebbero potuto contribuire ad un migliore sfruttamento delle risorse agricole nonché delle risorse ittiche dei mari circoscriviti. Consapevole del carattere insolitamente immediato e concreto del proprio intervento, il giurista italiano aveva sentito il bisogno di giustificarlo ricordando la propria qualifica di professore regio: «Ego solus videar facere temere, si, quod faciunt adeo multi, et ipse facio professor regius? Si rex nunc suo edicto multam constituit hanc unionem, non sequemur illum omnes voce, voto, obsequio, omni modo? Quod si qui contradicunt unioni, iidem faciunt fundamentum primum in regula legis nostrae: nos hinc non rapiemus occasionem et de regula disputandi et adversus illorum omnium contradictionem?». E formalmente il suo intervento era configurato come una dissertazione ad *l. 2 de constitution. princip.*, la regola di diritto essendo «In rebus novis constituendis evidens esse utilitas debet, ut recedatur ab eo iure, quod diu aequum visum est».

luto, si manifestò ulteriormente nei commentari pubblicati nel 1607 col titolo *In titulos Codicis si quis Imperatori maledixerit, ad legem Juliam maiestatis, Disputationes decem*. In quest'opera, l'ultima in assoluto della sua produzione, spostandosi dal piano delle questioni di principio a quello tecnico-applicativo, il Gentili chiariva la materia dei delitti di lesa maestà e della cospirazione politica attraverso una esegesi delle fonti romanistiche coerentemente improntata alle esigenze fondamentali della inviolabilità del principe sovrano e della sicurezza interna dello Stato. All'approfondimento di questo ramo specifico del diritto pubblico l'autore era stato senza dubbio sollecitato dagli eventi del 1605 e cioè dall'attentato ordito dalla fazione cattolica noto sotto il nome di «complotto delle polveri» (*Gunpowder Plot*). A questo proposito il Gentili non mancava di fare riferimento alle misure cautelative decretate da Giacomo I contro i cattolici e di giustificarle mediante argomenti che anticipavano la sostanza della posizione che il re inglese e i suoi apologeti avrebbero sostenuto nella controversia dottrinale di risonanza europea che quei provvedimenti stavano per sollevare. Più precisamente l'autore respingeva l'accusa che quelle misure fossero espressione di una politica di persecuzione religiosa e affermava che l'intera questione era di ordine strettamente temporale e perciò inquadrabile nella fattispecie romanistica riguardante i delitti di lesa maestà<sup>271</sup>.

<sup>271</sup> Il punto di vista del Gentili era condensato in questo passo incisivo e veemente: «Non iam agitur de religione, agitur de iurisdictione. Credis, papista, purgatorium, intercessionem sanctorum, merita operum, id genus alia? Religio est tua impiissima. Nemo te tangit, tantum abest, ut cruci suspendat, flammis tradat, quod conquereris falsissime et impudentissime. Sed quod Papatatus facit nobiscum, si nos illa non credimus, si non credimus ridicula Francisci Assisiatis, foerentia reliquiarum, alia stolidissima mille. At credis, papista, iurisdictionem ullam papae in regnis aliorum principuum? Agnoscis sacerdotum eius ullam iurisdictionem, hos suscipis sacerdotes, quibus et subiicis te? Iurisdictione iam agitur. Propter istam laesam plecteris. Quod si respondes religionis tuae partem esse haec iurisdictionis, audi: tuam incuses religionem, quae sic sit contra Christos Domini, non hos Christos, qui tumentur suam iurisdictionem, quam tenet a Domino. Longe, longe has pestes, hos rebelles a tua Britannia magna, et ab aliis regnis tuis, magne Rex. Non solam Elisabetham, sed te sequere, o Rex» (cfr. *Si quis Imperatori maledixerit*, pp. 115-116). Per un'informazione generale sulla controversia dottrinale avviata dall'opuscolo di Giacomo I, *An Apologie for the Oath of Allegiance* composto nello stesso anno delle dissertazioni gentiliane, cfr. Mc Ilwain, *The Political Works of James I*, cit.,

Dettati in funzione della situazione inglese e certamente funzionali sul piano teorico alla causa dell'assolutismo monarchico, i trattati politici del Gentili sia per la loro struttura formale rigorosamente romanistica che per la loro sostanza culturale permeata di suggestioni neo-scettiche venivano a collocarsi in una posizione relativamente eccentrica e atipica rispetto ai termini effettivi del dibattito politico-costituzionale che si stava svolgendo in Inghilterra. Infatti se i *civilians* inglesi nella loro posizione professionale di dottori «burocratici», ossia in stretta associazione con l'apparato di governo della corona, si schierarono a sostegno della causa assolutistica, questo essi fecero ricorrendo in misura preminente, piuttosto che ai precetti del *Corpus Iuris*, ad argomenti teologico-scritturali e ad argomenti legati all'interpretazione del diritto nazionale inglese. Un esempio significativo e clamoroso fu quello di John Cowell, professore regio di diritto civile presso l'Università di Cambridge, il quale nel 1607 pubblicò una sorta di dizionario giuridico dal titolo *The Interpreter* in cui esponeva le sue idee assolutistiche sotto forma di definizione di termini quali Re, Parlamento, Prerogativa nel quadro di un impegno di illustrazione del sistema giuridico inglese. La conseguenza fu che la Camera dei Comuni reagì con grande clamore e Giacomo I ritenne opportuno rendere enfaticamente chiara la propria dissociazione da quelle idee decretando che l'*Interpreter* fosse bruciato dal boia<sup>272</sup>. La pubblicazione delle *Regales Disputationes* invece, malgrado queste contenessero nella forma di estese trattazioni specifiche vedute assolutistiche altrettanto estreme di quelle del Cowell, cadde nel più completo silenzio politico e letterario, silenzio che

*Introduction*, pp. XLIX-LXXX, mentre per un'informazione approfondita sulle teorie politiche dei cattolici inglesi si veda Thomas H. Clancy, *Papist Pamphleteers: the Alien-Parsons Party and the Political Thought of the Counter-Reformation in England 1572-1615*, Chicago, Loyola Press, 1964.

<sup>272</sup> Sulle teorizzazioni politiche dei *civilians inglesi*, cfr. Levack, *The Civil Lawyers in England 1603-1641*, cit., pp. 86-121, mentre per una più generale valutazione dell'influenza delle concezioni romanistiche sulla formazione del pensiero politico in quell'epoca si vedano: Allen, *A History of Political Thought*, cit., pp. 280-285; Gilmore, *Argument from Roman Law in Political Thought 1200-1600*, cit., pp. 93 ss.; Piano Mortari, *Diritto romano e diritto nazionale in Francia nel secolo XVI*, cit., *passim*.

venne rotto alcuni decenni più tardi in piena guerra civile allorché un anonimo libellista parlamentare ritenne conveniente per ragioni di propaganda politica intraprenderne la confutazione. A questo critico gli opuscoli gentiliani apparvero infatti un ottimo strumento di polemica politica consentendogli di dimostrare che i principi assolutistici sposati dal partito realista erano gli stessi esposti dal Gentili sulla base del diritto romano e che perciò essi erano totalmente illegittimi ed estranei alla tradizione costituzionale inglese<sup>273</sup>.

In realtà il Gentili, lungi dall'essere l'esponente più rappresentativo e tipico della categoria dei *civilians* e del fronte conservatore, era piuttosto una figura singolarmente atipica. La singolarità della sua posizione, già rilevata anche a proposito del suo atteggiamento verso i puritani, dipendeva fondamentalmente dalla sua condizione di straniero integrato nell'ambiente inglese solo a livello di funzioni accademiche, per cui il diritto romano inteso soprattutto nella sua accezione di *ratio scripta* rappresentava l'unico strumento corretto di intervento nelle questioni interne inglesi. Di qui la sua enfasi esclusiva sul diritto romano, di qui il singolare carattere di universalità e di tangenzialità delle sue prese di posizione rispetto agli specifici problemi inglesi. Su questa situazione di base si innestava inoltre una fede nella funzione sapienziale della giurisprudenza romanistica di cui non è dato trovare riscontro tra i *civilians* inglesi e che oggettivamente nell'ambiente inglese aveva poco spazio per realizzarsi. «Civilis scientia est architectonica», soleva dire e significare il Gentili nella sua opera. Ma non la *civilis scientia*, bensì la *common law*, parimenti idealizzata come

<sup>273</sup> Cfr. *Englands Monarch or a Conviction and Refutation by the Common Law of those False Principles and Insinuating Flatteries of Albericus*, London, Thomas Paine, 1644, Il nocciolo della confutazione si può cogliere limpidamente nelle seguenti citazioni: «Albericus durst affirme our King to be an absolute Monarch, and canst prove it no better, then by the daubing principles of the Civil Law: what else is this but to argue a case at Common Law, upon the notions and grounds of the Civil, which were an absurdity next to madness»; «God be thanked wee have a Law of our owne, whose fundamentalls crye downe this definition as paradoxicall to sence and reason; whose light is so great, that it neede not borrow of others to adde to its perfection».

l'espressione dell'ordine ultimo delle cose e della giustizia, era destinata a svolgere efficacemente nell'Inghilterra del periodo prerivoluzionario e rivoluzionario la funzione di ordinatrice suprema dell'ordine politico e sociale.

## *Opere Di Gentili*

(Prime edizioni in ordine di pubblicazione)

*De iuris interpretibus dialogi sex*, Londini 1582.

*Lectionum et Epistolarum quae ad ius civile pertinent Libri I-IV*, Londini 1583-1584.

*De legationibus libri tres*, Londini 1585.

*Legalium comitorum Oxoniensium Actio*, Londini 1585.

*De diversis temporum appellationibus Liber*, Witebergae 1586.

*De nascendi tempore Disputatio*, Witebergae 1586.

*Disputationum decas prima*, Londini 1587.

*Condicionum Liber I*, Londini 1587.

*De iure belli. Commentatio prima*, Londini 1588.

*De iure belli. Commentatio secunda*, Londini 1588.

*De iure belli. Commentatio tertia*, Londini 1589.

*De iniustitia bellica Romanorum Actio*, Oxonii 1590.

*Ad tit. C. de maleficis et math. et ceter. similibus, commentarius. item argumenti eiusdem, commentatio ad L. III C. de professorib. et medic.*, Oxonii 1593.

*De iure belli libri tres*, Hanoviae 1598.

*De armis Romanis libri duo*, Hanoviae 1599.

*Disputationes duae: I, De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis; II, De abusu mendacii*, Hanoviae 1599.

*Ad primum Macbaeorum Disputatio*, Franekeræ 1600.

*Disputationum de nuptiis libri VII*, Hanoviae 1601.

*Lectionis Virgilianae variae Liber*, Hanoviae 1603.

*De linguarum mixtura Disputatio parergica*, Hanoviae 1604.

*Regales Disputationes tres: I, De potestate regis absoluta; II, De unione Regnorum Britanniae; III, De vi Civium in Regem semper iniusta*, Londini 1605.

*Disputationes tres: I, De libris iuris canonici; II, De libris iuris civilis; III, De latinitate veteris Bibliorum versionis male accusata*, Hanoviae 1605.

*Laudes Academiae Perusinae et Oxoniensis*, Hanoviae 1605.

*In titulos Codicis si quis Imperatori maledixerit, ad legem Juliam maiestatis, Disputationes decem*, Hanoviae 1607.

*Hispanicae advocacionis libri duo*, Hanoviae 1613.

*In tit. D. de verborum significatione commentarius*, Hanoviae 1614.

## Opere inedite:

*De papatu Romano Antichristo assertiones ex verbo Dei et SS. Patribus Alberico Gentili Italo auctore* (Bodleian Library, Oxford, Ms. 607 D'Orville, ff. 1-95 v).

*Ad tit. C. ad leg. Jul. de adult. Commentarius* (Bodleian Library, Ms. 610 D'Orville, ff. 59r-69v).



## Alberico Gentili: la vicenda umana e intellettuale\*

Il sapere storico si rinnova continuamente: ogni età interroga il passato secondo i parametri culturali e ideologici che di essa sono propri e caratteristici. Così intorno alla personalità e all'opera di Alberico Gentili si è formata in epoche e situazioni diverse una vasta letteratura che di quelle diverse situazioni storiche rifletteva particolari urgenze politiche o culturali. Molto sommariamente, il Gentili in una prima fase, corrispondente ai tempi del Risorgimento e della questione romana, venne celebrato come il martire della tirannide papale e il precursore del liberalismo, quindi come il teorico della pace internazionale per divenire infine durante il fascismo «un genio della stirpe» che aveva difeso la concezione di uno Stato forte e autoritario all'interno e legittimato a perseguire una politica di potenza in campo internazionale. A lato di queste immagini celebrative del nostro autore, palesemente strumentali e deformanti, si venne d'altra parte sviluppando un discorso storiografico più rigoroso. In quest'ambito l'attenzione degli studiosi, giuristi e storici del diritto, si concentrò sul ruolo del Gentili come internazionalista, padre fondatore con il Grozio della moderna scienza internazionalistica (e preteso precursore dell'indirizzo giuspositivistico), oppure sul Gentili romanista, visto nella parte di campione della scuola italiana contro gli indirizzi della giurisprudenza umanistica. Questi studi e le edizioni critiche del *De iure belli* e dei Dialoghi *De iuris interpretibus* hanno certamente rappresentato un consistente progresso di conoscenza, tuttavia lo stato di conoscenza così acquisito, per il fatto di essere focalizzato su sin-

\* In *Alberico Gentili, giurista e intellettuale globale. Atti del Convegno Prima Giornata Gentiliana*, San Ginesio 25 settembre 1983, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 33-58.

gole opere o aspetti settoriali della produzione gentiliana, oltre che per essere ispirato a metodologie obsolete, resta largamente inadeguato rispetto alle esigenze della coscienza storiografica contemporanea. Tale coscienza mira a cogliere le grandi connessioni tra i diversi livelli del divenire storico, a comprendere le opere intellettuali in modo contestuale e, nel campo specifico della storiografia giuridica, a investigare il ruolo politico e ideologico svolto dal ceto dei giuristi all'interno delle società in cui concretamente operarono, piuttosto che a studiare le genealogie formali di astratte formule giuridiche. Sulla spinta di questi nuovi interessi di ricerca e di questi nuovi modi di fare la storia, appare oggi quanto mai matura e opportuna una rivisitazione critica dell'opera gentiliana. Una rivisitazione che, investendo la totalità di quell'opera, punti finalmente a ricercarne la genesi e i significati secondo una prospettiva più pienamente storica, con preciso riferimento cioè alle realtà politiche, religiose e culturali in cui l'autore si trovò ad operare. E poiché il Gentili visse tutta la sua età matura all'interno della società inglese e là concepì tutte le sue opere, è evidente che solo partendo dai problemi di quella società si può far luce sul senso della sua opera. Come si vedrà, il Gentili, italiano di origine e di formazione, certamente un grande romanista di scuola italiana, risulterà essere stato anche un grande Elisabettiano, sia pure *sui generis*. A questo riguardo si potrebbe pure osservare che il fatto che il nostro autore sia vissuto nel cuore della leggendaria età elisabettiana, riconosciuta come tale non solo nella memoria storica degli inglesi, contribuisce molto al fascino della sua opera. Si consideri che l'età elisabettiana viene di solito ricordata come l'esperienza più drammatica e intensa di un giovane popolo che, fertilizzato dalle influenze della cultura rinascimentale europea e mobilitato all'estremo delle vicende della Riforma e della lotta mortale con la Spagna, giunse improvvisamente a maturità. Seppe cioè alzarsi politicamente a livello delle grandi monarchie continentali ed esprimere una straordinaria vitalità ed eccellenza in campo artistico e intellettuale. Per questo cercare nell'opera di Gentili qualcosa del mondo di Elisabetta I e di Shakespeare, le due tradizionali figure di prua della grandezza inglese, può essere un brillante incentivo alla lettura e allo studio del nostro autore.

Più latamente ancora, la vicenda umana e l'opera di Gentili si collocano sullo scenario agitato dell'Europa della seconda metà del Cinquecento, che è un secolo di rotture rivoluzionarie ai più diversi livelli. La profondità dei cambiamenti che si stavano verificando nelle strutture della società e nella visione del mondo si può facilmente cogliere attraverso lo spettacolo della lunga catena di conflitti politici, religiosi e sociali che dilaniarono quasi tutte le nazioni europee. Ora nella seconda metà del Cinquecento la situazione europea si era ulteriormente aggravata e radicalizzata. L'Europa doveva pagare il prezzo del fallimento dei suoi tentativi di riconciliazione sia tra protestanti e cattolici che tra diverse confessioni protestanti. Gli scontri e le controversie dividevano le nazioni su più fronti all'interno e si collegavano alle rivalità internazionali delle grandi potenze in un intreccio transnazionale, singolarmente moderno, di solidarietà e contrapposizioni politiche e ideologiche. Questa situazione incerta e di movimento si doveva concludere a fine secolo in un generale irrigidimento delle istituzioni politiche ed ecclesiastiche, in una «normalizzazione» cioè che si espresse nel formidabile consolidamento dello Stato assoluto, garante dell'ordine dopo tanti conflitti e tante stragi. Cercare il riflesso nell'opera gentiliana di questi più generali processi storici è pure, ovviamente, un importante motivo di interesse al suo studio.

Da questi rapidi cenni al quadro storico generale si può facilmente comprendere quanto difficili fossero le condizioni di esistenza degli uomini in generale e degli intellettuali in particolare, costretti a prendere posizione e spesso perseguitati. In quel contesto di esaltato fanatismo religioso, di stragi e di persecuzioni, si assiste a un intensificato nomadismo degli intellettuali, che vanno di Corte in Corte, di Università in Università alla ricerca di un terreno sicuro e omogeneo di espressione. Il Gentili è appunto una delle figure più illustri dell'emigrazione italiana per causa di fede nell'epoca della Controriforma. Come è noto, avendo aderito al protestantesimo, fu costretto, per sottrarsi ai rigori dell'Inquisizione, a fuggire dalla natia San Ginesio e a cercare rifugio in Inghilterra.

La tollerante moderazione del regime inglese aveva costantemente richiamato oltre Manica un nutrito flusso migratorio:

erano soprattutto Fiamminghi, Valloni, Francesi dell'Artois, della Bretagna e dei porti atlantici. A Londra, massimo centro di incontro e di residenza di questi esuli, non meno che dei numerosi stranieri che vi sostavano per attivi commerci, erano sorte la Chiesa francese e quella fiamminga prima, quella italiana poi. Numerosi erano a Londra i mercanti italiani (genovesi, veneziani, toscani) che traevano ingenti guadagni dal commercio delle sete, dei velluti, di oggetti lussuosi e raffinati, non meno che da attività creditizie e assicurative. Costoro rappresentavano tuttavia una minoranza esigua in rapporto alla folta colonia degli stranieri immigrati da altre contrade d'Europa. Ciò perché agli esuli per causa di fede, che in quegli anni abbandonavano la Penisola per costruirsi un nuovo focolare in una terra in cui fosse lecito professare liberamente il proprio credo religioso, l'Inghilterra doveva apparire un rifugio troppo estraneo e remoto per anteporla a mete più vicine, alle strade che da Lione conducevano a Strasburgo e a Ginevra, ai passi lombardi che davano accesso alle sicure valli dei Grigioni e di là a Zurigo e a Basilea, finanche ai lontani recessi polacchi e transilvani dove la più ampia libertà di azione attirava gli «eretici» anabattisti e antitrinitari. L'accorrere a Londra di riformati italiani fu perciò un fenomeno di proporzioni modeste, frutto di decisioni personali e isolate. La stessa vita stentata della Chiesa italiana riformata di Londra si spiega con questo motivo di fondo, ossia la relativa esiguità del nucleo di nostri connazionali che sembra abbia oscillato nel corso del secolo da poche decine a un centinaio di individui, su un totale generale di stranieri che si aggirava variabilmente intorno alle cinque-seimila unità.

A proposito della presenza italiana in Inghilterra, è pertinente ricordare la vera e propria infatuazione per la moda, i costumi, la cultura, la lingua italiana da cui erano allora posseduti i ceti elevati della società inglese. L'introduzione del nuovo sapere umanistico in Inghilterra, la crescita di una cultura italiana a Corte avvennero e fiorirono sotto la protezione reale, soprattutto di Elisabetta I, e concorsero in modo preponderante nel creare il nuovo tipo del perfetto gentiluomo, che era infatti tracciato sul modello de *Il Cortegiano* di Baldassare Castiglione. La esperienza culturale e mondana del viaggio in Italia costituiva per

i rampolli di nobile casato il coronamento indispensabile della loro formazione di gentiluomini. Accadeva spesso che degli Inglesi frequentassero a Londra le funzioni della Chiesa Londino-Italica più per il gusto di assuefare l'orecchio all'italiano che per spirito religioso. Ricordando tutto questo, è in pari tempo importante mettere in rilievo che le infatuazioni italofile della società di Corte suscitava l'inorridita avversione della frazione più rigorosa e radicale dell'opinione religiosa inglese, cioè del movimento puritano. I puritani ravvisavano nella terra dei papisti e dei machiavellisti un pericoloso fomite di corruzione morale e religiosa. A loro giudizio, gli Inglesi, soprattutto i giovani gentiluomini, a contatto con le influenze italiane, avrebbero subito il contagio degli abominevoli vizi degli Italiani, cioè vanagloria, non rispetto della parola data, passione della vendetta, sodomia, veneficio, e, ciò che era ancora peggio, il papismo. In breve, secondo la definizione di un famoso pedagogista e precettore della regina dell'epoca, Roger Ascham: «l'Inglese italianato è un diavolo incarnato». E si vedrà tra poco che un tale pregiudizio anti-italiano fu uno degli strali polemici più spesso usati contro il Gentili dai suoi avversari puritani e di cui il nostro più ebbe a risentirsi. Concludendo qui la serie delle premesse di inquadramento generale che è parso indispensabile fare, possiamo ora entrare direttamente nel cuore del tema della presente relazione.

Il nostro Alberico sbarcò in Inghilterra nell'agosto del 1580. Non sappiamo il perché di questa scelta di cercare rifugio in Inghilterra. Si può ragionevolmente ipotizzare che la *via media* del regime religioso elisabettiano, per le sue caratteristiche di moderazione aliena da ogni fanatismo, nonché per la subordinazione allo Stato delle gerarchie ecclesiastiche che vi era prevista, risultasse particolarmente congeniale alla mentalità del Gentili, ferocemente avverso ai dogmatismi e ai teocratismi clericali, come avremo modo di rilevare. Sin dal suo primo arrivo in Inghilterra il Gentili riuscì a stabilire uno stretto collegamento con il potente circolo politico-culturale di Corte che aveva nel conte di Leicester, nel segretario di Stato Walsingham e nel poeta e diplomatico Sir Philip Sidney le sue figure dominanti. Sappiamo che fu attraverso i buoni uffici di Giambattista Castiglione, maestro d'italiano della regina e gentiluomo della Camera Privata, che

Alberico fu portato all'attenzione del conte di Leicester, grande mecenate cui nella sua veste formale di cancelliere competevano pure poteri di alto controllo sull'Università di Oxford. In suo favore agì pure Toby Matthew, teologo allora vice-cancelliere di quella stessa Università, che in seguito doveva diventare uno degli esponenti più eminenti della gerarchia anglicana e che rimarrà uno degli appoggi più costanti e influenti su cui l'esule italiano poté contare nei suoi momenti difficili. Così ad alcuni mesi dal suo arrivo il giurista italiano approdava a Oxford armato di una lettera commendatoria del Leicester alle autorità accademiche. Vi si richiedeva che il Gentili, descritto come dotto straniero esule per causa di fede, fosse ammesso in qualità di lettore di diritto civile. Una tale richiesta era naturalmente equivalente a un ordine, per cui il nostro nel gennaio 1581 venne cooptato nell'ordine dei dottori di diritto civile di quella Università e di conseguenza abilitato a tenere esercitazioni e lezioni.

Gli studi di diritto romano a Oxford e a Cambridge erano in una fase di piena rinascita come risultato di una politica di promozione svolta dal governo centrale che abbisognava, soprattutto per i posti amministrativi e diplomatici, di personale esperto in diritto romano. Per questo i romanisti stranieri, formati in Università con una tradizione assai più solida di quella inglese in questa disciplina, non potevano essere che i benvenuti. In questo ambiente ricco di opportunità e in una situazione generale pulsante di vitalità, il Gentili si impegnò attivamente alla ricerca della sua affermazione. Egli si trovò presto al centro di una fitta corrispondenza con giuristi, teologi, uomini di cultura, che lo interrogavano sugli aspetti giuridici di questioni riguardanti la diplomazia, la colonizzazione di nuove terre, o gli ponevano quesiti di diritto matrimoniale e successorio, settori che versavano in stato di incertezza normativa a causa della disgrazia in cui era caduto il diritto canonico per effetto della Riforma enriciana.

Buona parte di questa corrispondenza il giurista italiano provvide a pubblicare nei quattro libri che apparvero tra il 1583 e il 1584 con il titolo *Lectioinum et Epistolarum quae ad ius civilem pertinent*. In quest'opera tra l'altro egli conduceva una polemica serrata contro la giurisprudenza di scuola francese.

A tale proposito il Gentili si era già imposto all'attenzione con un'opera espressamente dedicata al tema che dominava il dibattito allora in atto nella giurisprudenza europea, quello cioè che riguardava il corretto metodo di insegnare e interpretare il diritto romano. Si tratta dei *De iuris interpretibus dialogi sex*, pubblicati a Londra nel 1582, i quali contengono un attacco sistematico e globale contro gli orientamenti dell'umanesimo giuridico, in piena coerenza del resto con la formazione ricevuta presso l'Università di Perugia.

Considerato che proprio sulla base dei Dialoghi è nato e si è cristallizzato un giudizio storiografico che rappresenta la figura del Gentili romanista unicamente come il campione del *mos italicus*, conviene osservare subito che ciò è vero solo se riferito alle opere del primo periodo inglese, allorché il giurista italiano non era ancora integrato a pieno titolo in seno alle realtà istituzionali della società inglese. Se invece si prende in esame la produzione giuridica successiva alla sua nomina a professore regio, che costituisce la maggior parte della sua opera di romanista, ci si trova di fronte all'abbandono pressoché completo degli indirizzi metodologici tanto sonoramente difesi nei Dialoghi e alla pratica, talora anche esplicita, rivalutazione di quelli umanistici. Le ragioni di questa conversione sono abbastanza facilmente intuibili ove si ponga mente al fatto che il diritto romano nel sistema inglese non aveva quasi posto come fonte di diritto positivo, ma aveva larghe possibilità di applicazione come *ratio scripta* soprattutto nella sfera di influenza del diritto canonico: gli apparve evidente quindi la necessità del metodo storico-filologico della scuola francese. Ad una maggiore apertura verso la lezione della giurisprudenza umanistica il Gentili fu anche indotto in seguito a un effettivo ampliamento della sua base culturale che gli venne dal contatto coi circoli umanistici inglesi, come egli stesso ebbe a riconoscere alcuni anni più tardi nell'esprimere al vescovo Matthew la propria gratitudine per l'incitamento ricevuto a coltivare quegli «*studia litterarum*» che aveva dapprima «fermamente respinto e deplorato». Infine, le circostanze portarono presto il giurista italiano ad affrontare dei problemi, soprattutto questioni di diritto internazionale, la cui soluzione richiedeva un approccio diverso da quello strettamente romanistico. Nel 1584

infatti egli fu consultato dal governo inglese circa la condotta da seguire nei confronti dell'ambasciatore spagnolo Bernardino Mendoza, accusato di cospirazione contro la vita della regina. Prendendo lo spunto dall'episodio il Gentili si impegnò in una trattazione teorica sistematica sul tema delle ambascerie. Nel 1585 veniva così pubblicato a Londra il *De legationibus libri tres*, che era dedicato a Sir Philip Sidney, il nobile umanista che per essere spesso impiegato in missioni diplomatiche era particolarmente interessato alla materia e lo aveva sollecitato a compiere un tale lavoro. Il trattato, costruito sulla base di un largo impiego della storia e della precettistica politica, rappresentava un notevole salto culturale e metodologico rispetto agli scritti giuridici della prima fase e di fatto costituì la prima manifestazione del modo in cui il Gentili doveva in seguito esplicitare la sua funzione di giurista nell'ambiente inglese.

Quanto fin qui detto sui primi anni inglesi del Gentili dimostra l'intensità e la versatilità del suo impegno che lo imposero all'attenzione dei patroni Leicester e Sidney come un'autorità del diritto e gli procurarono la stima e la amicizia di personaggi della nobiltà e della cultura quali il conte di Pembroke, Sir Thomas Heneage, il poeta Edward Dyer e il famoso mecenate Sir Thomas Bodley. Sin dagli inizi del 1585 era aperta la questione della successione nel posto di professore regio di diritto civile all'Università di Oxford e il Gentili vi stava puntando con tutte le sue forze. Egli stava già sostituendo nelle funzioni accademiche il titolare che ne era impedito per ragioni di salute. Questa era la situazione, apparentemente molto solida e promettente, quando improvvisamente, nella primavera del 1586, il Nostro lasciava l'Inghilterra con l'intenzione di non farvi più ritorno. Ufficialmente era stato posto al seguito, in qualità di segretario per il latino, di Sir Orazio Pallavicino, un ricco finanziere genovese membro dei circoli di Corte, il quale era stato inviato in missione straordinaria presso i principi protestanti di Germania. In realtà, durante la missione egli si diede da fare per ottenere una sistemazione come civilista in qualche Università tedesca. Delle ragioni di questo improvviso abbandono dell'Inghilterra nessuna traccia è dato di trovare nei suoi scritti. Qualche elemento di chiarificazione tuttavia ci viene da una lettera inedita

facente parte della corrispondenza che il Gentili avrà con il teologo John Rainolds negli anni 1593-94. In essa si allude all'opposizione che il Rainolds e altri avevano fatto alla proposta della sua nomina a professore regio di diritto civile. Vi si ricordava ancora che una tale opposizione era stata motivata con l'accusa di «*Italica levitas*» indirizzata alla sua persona per gli atteggiamenti vanagloriosi che egli avrebbe tenuto.

Inoltre era stato fatto valere l'argomento dell'inopportunità di assegnare la cattedra a uno straniero. È chiaro dunque che contro la candidatura del Gentili si mossero settori del partito puritano capeggiati dal potente professore di teologia presso l'Università di Oxford, John Rainolds, appunto. Costui sarà, come vedremo, l'implacabile nemico del Gentili per l'intera durata della sua carriera accademica. L'azione di questi oppositori probabilmente ebbe successo in un primo tempo, sia perché il nostro lasciò il campo, sia perché alla morte del titolare della cattedra un decreto di nomina venne emanato a favore di un certo Francis James. Pare tuttavia che questi non abbia accettato la nomina, probabilmente perché nel frattempo in favore della candidatura Gentili si erano mossi il conte di Leicester, il segretario di Stato Walsingham e alcuni membri della gerarchia anglicana. In conclusione il Gentili venne richiamato in Inghilterra e con decreto reale dell'8 giugno 1587 nominato *regius professor* di diritto civile.

La promozione del Gentili alla prestigiosa posizione di professore regio segnò la sua definitiva integrazione nella società inglese: da allora egli potrà con pieno titolo esprimere il proprio impegno diretto sul piano della dottrina e della elaborazione ideologica rispetto ai problemi di quella società. Ciò doveva comportare anche un radicale mutamento di caratterizzazione nelle tematiche e nel metodo della sua opera giuridica, come abbiamo già rilevato: dagli opuscoli tecnici di diritto romano, ispirati per lo più dalla polemica contro il *mos gallicus*, si passava a una trattatistica che traeva alimento dal vivo di una multiforme problematica, inglese e europea.

Appena avuta la cattedra, il Gentili si accostò in primo luogo a questioni di ordine internazionale indotto dall'urgenza dei problemi di linea politica e di legittimazione teorica che la situa-

zione internazionale poneva allora all'Inghilterra. Sappiamo che in quegli anni si era all'apice del conflitto tra Controriforma e Protestantesimo e che la guerra infuriava su larghe parti d'Europa. La Spagna di Filippo II, il potente braccio secolare della Controriforma, era nel pieno di un'offensiva cui non era estraneo l'obiettivo ultimo di un impero universale cristiano: «un Monarca, un Imperio y una Espada», come scriveva un poeta spagnolo del tempo. Ciò che più preoccupava nell'immediato l'Inghilterra era il pericolo che le Province Unite olandesi in rivolta potessero cadere sotto il completo controllo della Spagna. Tutto era in gioco in quella questione: commercio, religione, strategia. L'Inghilterra doveva intervenire e così dal 1585 era guerra aperta. La Spagna da parte sua stava puntando a una soluzione finale mediante la famosa spedizione della *Armada Invencible*. Proprio nell'anno cruciale della grande battaglia navale nel mare della Manica, il 1588, il Gentili pubblicò a Londra un primo opuscolo dal titolo *De iure belli. Commentatio prima*, subito seguito da un secondo e quindi l'anno seguente da un terzo commentario, tutti dedicati al conte di Essex, considerato il successore politico del conte di Leicester da poco defunto. Con questi opuscoli il giurista con grande tempestività intendeva avallare sul piano della legittimità giuridica le scelte di politica estera del governo inglese. L'intervento armato nei Paesi Bassi era giustificato come intervento umanitario e anti-tirannico, sulla base della universale solidarietà degli uomini e della comune responsabilità dei principi nel soccorrere i popoli ingiustamente oppressi. Una ulteriore giustificazione, giuridica e politica, di quell'intervento era proposta dal Nostro sulla base dell'argomento della legittimità della guerra preventiva di autodifesa: contro la Spagna, accusata di mirare al dominio europeo e universale, era legittima e politicamente necessaria una guerra preventiva. Se non si fosse compreso, insisteva il nostro autore, che il fine ultimo della politica spagnola era la monarchia universale e se non si fosse presa l'iniziativa di una lotta a fondo contro un tale avversario prima che diventasse troppo potente, l'Europa pezzo dopo pezzo sarebbe caduta sotto il suo dominio. Considerato che nella Corte inglese sul problema della guerra con la Spagna, sventato il pericolo dell'*Armada*, continuavano a scontrarsi due partiti, quello

favorevole a una pace di compromesso e quello favorevole a un impegno di guerra totale a oltranza, la presa di posizione del Gentili era chiaramente formulata in appoggio al secondo partito guidato dal conte di Essex, il quale tra l'altro con una tale politica perseguiva il disegno di spezzare l'egemonia marittima e coloniale della Spagna. A questo proposito, il nostro autore si preoccupò di contestare alla radice la legittimità del dominio spagnolo nel Nuovo Mondo, che era fondato sulla mera libidine di imperio, contro la legge di natura. Contro quella legge di natura che sanciva il principio della libertà dei mari e della libertà di commercio era inoltre l'esclusivismo monopolistico degli Spagnoli in materia di navigazione e commercio con le colonie americane. È importante notare che nell'argomentare a favore di queste linee di azione, il Gentili escludeva ogni rilevanza alle motivazioni religiose, che occupavano invece un posto centrale negli scritti e nelle campagne di opinione di puritani e ugonotti, i quali al progetto di una guerra a oltranza contro la Spagna davano il significato di una crociata mirante a difendere e propagare la vera religione contro l'Anticristo di Roma e i suoi alleati. Questa notazione è importante perché consente di richiamare la posizione del nostro autore circa un problema fondamentale nel secolo XVI, quello della legittimità delle guerre di religione, strettamente connesso a quello della tolleranza religiosa. La sua posizione al riguardo era categorica: l'uso della forza per causa di fede era inammissibile. Gli argomenti basilari erano che la religione, configurandosi come rapporto tra uomo e Dio, si poneva per definizione fuori della sfera dei rapporti politici, riguardanti i rapporti degli uomini tra loro, e, in secondo luogo, che la religione si puntualizzava nella coscienza individuale, entità di per sé incoercibile. Illegittimità radicale dunque delle guerre di religione e della politica di persecuzione religiosa da parte dei principi. D'altra parte l'autore era convinto che il motivo della religione nella stragrande maggioranza dei casi fosse solo il pretesto e non la causa reale dei conflitti, i quali altro non erano che il risultato di opposte ambizioni di potenza e in ultima analisi l'espressione della naturale malvagità degli uomini. Nel far valere questi punti di vista il Gentili faceva proprie le impostazioni tipiche della letteratura francese dei *politiques* e segnatamente

del Bodin. Si trattava di tesi non originali, dunque: originali invece saranno le elaborazioni, che partendo proprio dalla distinzione concettuale tra religione e società politica qui illustrata, egli farà sul tema dei rapporti tra giurisprudenza e teologia in occasione della grande controversia coi teologi dell'Università di Oxford, di cui si dirà tra poco.

Per tornare ancora brevemente alle *Commentationes de Iure Belli* del 1588-89, conviene osservare che, pur essendo ispirate dalla speciale congiuntura internazionale, esse non si riducevano a un *pamphlet* di propaganda filo-inglese. Loro scopo primario era di offrire un inquadramento teorico sistematico dei fenomeni politici internazionali, nella convinzione dichiarata dall'autore che si trattava di materia ancora del tutto inesplorata dalla scienza giuridica. Questa convinzione di compiere un lavoro scientificamente originale oltre che politicamente rilevante, doveva indurre il Gentili a rielaborare in seguito i tre commentari originari e a fonderli in un unico trattato, pubblicato con il titolo *De iure belli libri tres*. Nel contesto della massiccia produzione gentiliana (24 opere edite), questa si impone come l'opera maggiore. Maggiore nel senso che, per l'ampiezza e l'intrinseca densità storica dei temi trattati, essa si caratterizza come il momento espressivo fondamentale, quasi una *summa*, della cultura politico-giuridica del Gentili e anche una sorta di grande commentario delle massime questioni politiche e religiose del tempo. Maggiore inoltre perché, proprio in virtù della sua singolare ricchezza e della sua sistematicità, essa costituisce, a mio parere, una delle opere più rappresentative di quella funzione «sapienziale» che era esercitata e rivendicata dai giuristi in quell'epoca storica. La funzione di guida politica e ideologica che il giurista attuava nei modi discorsivi della giurisprudenza era riflessa in maniera particolarmente evidente nel *De iure belli*.

Molto significativo e pertinente appare sotto questo profilo il giudizio di un giurista inglese contemporaneo, William Fulbecke, il quale osservava come il Gentili avesse espresso nella sua opera «la saggezza di un grande statista». Ricordiamo infine che il *De iure belli*, sia pure con significative fluttuazioni di fortuna, è stata l'opera più celebrata del nostro autore, ma per motivi diversi da quelli per cui la si è qui presentata come

la maggiore. Ciò è avvenuto in relazione al posto che l'opera occuperebbe nello sviluppo della moderna scienza internazionalistica. A questo proposito, non potendo entrare in specificazioni e dimostrazioni per ragioni di brevità, qui si dirà solo che l'opera in questione, pur costituendo per molti aspetti un contributo importante e innovativo nell'ambito della nascente scienza internazionalistica, è stata oggetto di valutazioni forzate e anacronistiche. Così si è voluto vedere nella metodologia giuridica del Gentili una anticipazione del metodo giuspositivistico che assolutamente non esiste e si è trascurato il fatto che il *De iure belli* non ha creato nessuna scuola ed è scivolato presto in un oblio secolare. Infatti i modi di pensiero e di ragionamento giuridico su cui il trattato era costruito appartenevano a un universo epistemologico che stava per essere spazzato via dall'età del razionalismo. Quelle valutazioni hanno inoltre il torto di avere accreditato l'immagine di un Gentili «internazionalista», dimenticando il fatto che il diritto internazionale come disciplina giuridica autonoma e correlativamente la figura dell'internazionalista erano concetti allora inesistenti. Il Gentili si accostò alla materia del *De iure belli* non nella veste di internazionalista e neppure di romanista, bensì in quella di giurisperito ossia di supremo interprete dell'arte della giustizia. Alla giurisprudenza in quanto *ars boni et aequi* per eccellenza spettava infatti nella visione del Gentili la definizione ultima dei problemi della giustizia e del diritto relativamente a tutti i fenomeni della sfera politica, interni o internazionali che fossero. Che questo assunto facesse da supporto al modo in cui il nostro concepiva la sua funzione di giurista sulla scena inglese e quindi anche alle *Commentationes* di diritto bellico, lo si arguisce facilmente da ciò che il Gentili ebbe a dire a seguito della feroce controversia in cui egli si trovò coinvolto con la fazione puritana dell'Università di Oxford in tema di rapporti tra giurisprudenza e teologia.

La controversia era nata dall'offensiva che i puritani capeggiati da John Rainolds, negli anni 1591-94, avevano scatenato contro gli spettacoli teatrali che era invalso l'uso di allestire all'interno dei *Colleges* oxfordiani. Il Gentili era intervenuto nella vicenda a sostegno del partito filo-teatrale, accettando lo scontro frontale con il temibile professore di teologia. Dalla

questione della legittimità morale degli spettacoli accademici la disputa si spostò subito alla questione di fondo se spettasse al teologo o al giurista dire l'ultima parola in casi di quella natura. Contro la tesi puritana che il verbo divino governava direttamente tutte le strutture del mondo temporale e che ai teologi perciò spettava la funzione di legittimazione ultima, il Gentili, pur ammettendo il primato orientativo della legge divina rispetto alle altre leggi, sottolineava che la sua esplicitazione ed attuazione competeva primariamente al giureconsulto. Per rendere compatibile la propria tesi sul primato della giurisprudenza con i presupposti di una ancora imperante visione religiosa del mondo, il nostro autore ricorreva all'espedito di proiettare la competenza della giurisprudenza nella sfera della legge divina, suddividendo questa in base all'oggetto in diritto divino in senso stretto e in diritto umano. Solo il primo, concernente la conoscenza e il culto di Dio, era propriamente «*res religionis*» e la sua interpretazione spettava principalmente ai teologi, mentre l'interpretazione della parte di diritto umano della legge divina doveva spettare soprattutto ai giureconsulti. Il ragionamento gentiliano, che può apparire un mero artificio dialettico, in realtà rifletteva efficacemente i meccanismi di pensiero caratteristici di un'epoca storica di transizione per cui i nuovi assunti sull'autonomia della politica e sulla sovranità dello Stato venivano giustificati e conciliati con i paradigmi mentali ed etici tradizionali. In questo modo si riusciva ad avallare la superiore autorità dello Stato nella sfera dei rapporti politici rispetto ai teologi e al potere ecclesiastico, senza con questo disconoscere il primato della religione e della legge divina. È ovvio che una simile prospettiva confliggesse in modo radicale con la religiosità totalizzante e il teocratismo dei puritani ed è pure comprensibile la violenza dello scontro, non puramente dottrinale, tra il Gentili e il Rainolds. Quest'ultimo accusò il giurista italiano di gettare nell'Università di Oxford i semi della empietà e della corruzione morale con le sue tesi sull'autorità dei teologi. Frequenti furono da parte del teologo le insinuazioni sulla sincerità della fede religiosa del Gentili, cui veniva rimproverato tra l'altro di non partecipare ai riti religiosi e di trascurare i sermoni sacri. Dal canto suo il Nostro manifestò tutta la sua insofferenza per i teologi, presen-

tati come ambiziosi e manipolatori delle coscienze. Perciò egli rifuggiva dalla loro frequentazione, ritenendo d'altra parte che la sua istruzione in materia religiosa fosse più che sufficiente per le sue necessità personali e professionali. Ancora il Rainolds lo ammonì ad adempiere meglio i suoi doveri accademici, tenendo lezione più diligentemente e più spesso. Al che il Gentili, riferendosi a quella che gli pareva una chiara espressione della sua indesiderabilità a capo della cattedra di diritto civile, replicò ricordando al teologo che egli occupava quella cattedra per volontà della regina e gli rinfacciò inoltre di essere stato tra coloro che avevano osteggiato la sua nomina perché straniero e perché affetto da «*Italica levitas*». Il Rainolds infine, nel corso di questi scambi, dichiarò tutta la sua avversione contro il diritto romano, presentato come un diritto profano, impregnato di influenze pagane, e quindi inidoneo ad essere un modello di orientamento etico. Il teologo puritano giungeva fino a contestarne l'applicabilità all'interno del sistema giuridico inglese: il diritto romano era diritto straniero e l'Inghilterra possedeva un proprio diritto nazionale perfettamente atto a regolare la sfera più strettamente politica dei rapporti umani. Se teniamo presente che il Gentili interveniva nelle questioni inglesi proprio in virtù della sua qualità di professore regio di diritto romano e utilizzava la giurisprudenza romanistica come espressione suprema di giustizia e razionalità, ecco che gli attacchi e le affermazioni del Rainolds equivalevano a negare alla radice e in via preliminare qualsiasi legittimità a ogni presa di posizione del giurista italiano. Per questo, notiamo ancora, il Gentili si sentì costretto da allora in poi a giustificare quasi ogni volta la legittimità e pertinenza dei propri interventi sia ricordando il proprio *status* di professore regio sia richiamando la propria tesi di fondo sulla superiore autorità della giurisprudenza.

Tornando brevemente ai giorni caldi della controversia, ricordiamo che essa si svolgeva al cospetto di tutta l'Università, entrambi i contendenti provvedendo a pubblicizzare al massimo le proprie posizioni col far circolare le lettere che si scambiavano. Ricordiamo ancora che l'offensiva del teologo puritano, assai velenosa, come abbiamo visto, fu sul punto di stroncare la resistenza nervosa del Gentili inducendolo alla decisione dram-

matica di dare le dimissioni dalla cattedra, come si ricava da una bozza di discorso indirizzata ai membri dell'Università. Questo discorso conteneva in primo luogo una appassionata difesa della giurisprudenza romana indicata come modello sempre attuale di prudenza politica e di integrità morale. Il senso di questa pubblica apologia del diritto romano era subito chiarito mediante un esplicito riferimento alle gravissime accuse che gli erano state mosse, di essere cioè «Italicus, Macchiavellicus, athaeus». Si trattava di accuse infami, di fronte alle quali non poteva essere paziente. Non intendendo darsi la pena di dimostrare la falsità di quelle accuse, il Gentili si limitava a sottolineare la stupidità e la non pertinenza dell'accusa riferita alla sua italianità. Oltre ad essere in palese contrasto con il cosmopolitismo intellettuale che caratterizzava allora le Università europee, oltre ad implicare la violazione del sacro diritto di ospitalità, una tale accusa male si applicava a chi da oltre dieci anni viveva in Inghilterra. A questo punto il Gentili, rivolgendosi alla regina Elisabetta, all'anima del defunto patrono, conte di Leicester, ai membri dell'Università, dava a tutti il proprio addio. Questa dichiarazione di abbandono, che ci dà la misura dell'asprezza dello scontro, non ebbe tuttavia alcun seguito ufficiale. Nel silenzio dei documenti non sappiamo che cosa abbia indotto il Gentili a recedere dai suoi propositi: è probabile che vi sia stato qualche intervento mediatore, o da parte di amici o da parte delle autorità della Università, al fine di impedire che un gesto tale provocasse lacerazioni ancora più gravi in seno al corpo accademico e sconvolgesse il funzionamento del settore delle discipline giuridiche.

Il Gentili restò dunque al suo posto e da allora in poi, con puntigliosa determinazione, fece della polemica contro il teocrazismo e il dogmatismo settario dei puritani uno dei temi centrali delle numerose pubblicazioni che egli fece apparire nell'ultima fase della sua vita. Era quella una fase cruciale della storia inglese, verso la fine del regno elisabettiano e all'inizio di quello di Giacomo I Stuart, in cui si stavano prefigurando gli antagonismi politici e ideologici tipici del periodo rivoluzionario. Da un lato il fronte dell'ordine stabilito, rappresentato dalla Corona, dalla gerarchia anglicana e dall'*elite* professionale dei civilisti, dall'altro il fronte dell'opposizione costituito dal Parlamento, dai pu-

ritani e dai *common lawyers*. Rispetto a questi antagonismi il Gentili svolse un ruolo importante a difesa delle posizioni del fronte conservatore. La nota posizione di principio sul primato della giurisprudenza possedeva già di per sé il significato di un avallo sostanziale delle caratteristiche erastiane del regime politico-religioso inglese.

Più in particolare essa aveva una incidenza diretta di grande rilievo in rapporto alla questione del diritto canonico e della giurisdizione ecclesiastica. I puritani, combinando teocratismo e nazionalismo giuridico, reclamavano l'abolizione delle corti ecclesiastiche e del diritto canonico a favore delle corti di *common law* e di nuovi organi di governo di tipo presbiteriano. Ora a questo riguardo le tesi gentiliane erano tali da garantire al diritto romano, nello spazio istituzionale del diritto canonico, il massimo di utilizzazione con funzione legittimatoria degli orientamenti dell'ordine stabilito. La competenza delle corti ecclesiastiche investiva settori della vita sociale assai importanti quali quelli sottesi dal diritto di famiglia e di successione, includendo inoltre questioni quali la blasfemia, l'usura, la censura e la stregoneria. E fu di fatto e soprattutto in questo ambito tematico che il Gentili espresse il proprio impegno di giureconsulto sulla scena inglese. Ricordiamo brevemente alcuni titoli. I due commentari del 1593 *De maleficis et mathematicis* e *De professoribus et medicis*, nei quali si trattava delle arti e discipline che in uno Stato ben ordinato dovevano essere bandite, quali la magia, l'astrologia e altre, oppure ammesse e favorite, quali le arti liberali, specialmente l'arte poetica. I due commentari del 1599, *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis* e il *De abusu mendacii*, nei quali erano riprodotti i termini del dibattito con il Rainolds intorno alla liceità degli spettacoli teatrali. Il ponderoso trattato *De nuptiis* del 1601, che voleva essere un importante contributo alla risistemazione del diritto matrimoniale fatto in appoggio dei circoli dominanti e in particolare del nuovo cancelliere del regno Thomas Egerton, al quale era dedicata l'opera. A proposito di questa materia ricordiamo ancora una sua pubblica presa di posizione del 1603 in forma di lettera circa la questione del divorzio: anche qui sostenne il punto di vista che doveva ricevere sanzione ufficiale coi canoni del 1604, contro le

richieste puritane. La tenace lotta che il Gentili condusse contro il fronte puritano investì anche il campo della critica biblica in relazione a questioni aspramente dibattute in quegli anni in Inghilterra, come quella concernente il valore degli Apocrifi e la progettata nuova versione della Bibbia. Mi riferisco alle opere *Ad primum Machaeorum Disputatio* del 1600, *De linguarum mixtura Disputatio parergica* del 1604 e *De latinitate veteris Bibliorum versionis male accusata Disputatio* del 1605, nelle quali veniva preso di mira il cavilloso intellettualismo dei teologi puritani. Anche in questi casi le prese di posizione del Gentili, che pure esulavano dalle sue competenze di civilista, erano in piena sintonia con gli orientamenti dell'alta gerarchia anglicana. Il ruolo del Gentili come ideologo del Partito della Corte o fronte conservatore si espresse infine nel sostegno che egli diede alla causa dell'assolutismo monarchico mediante le *Regales Disputationes* pubblicate nel 1605 a seguito dell'ascesa al trono di Giacomo I Stuart, al quale erano dedicate.

A questo punto siamo pressoché alla fine della sua prestigiosa e tormentata carriera di giurista e ideologo. Nel 1605 si ritirava dall'insegnamento universitario e, autorizzato dal re, si dedicava all'attività forense in qualità di avvocato dell'ambasciata di Spagna presso la Corte dell'Ammiragliato. A questa decisione non era forse estraneo un sentimento di stanchezza per l'ostinata campagna di opposizione cui era stato fatto segno: in più occasioni, si ricava dalle sue carte manoscritte, egli si era abbandonato a espressioni di sconforto. Da queste carte apprendiamo pure che la sua stessa scelta di diventare avvocato di Spagna era stata commentata assai malignamente dai suoi soliti avversari, che lo accusarono di essere diventato filospagnolo tradendo la passata amicizia per i correligionari olandesi e dimostrando così ancora una volta di essere uomo fatuo e incostante. Una carriera dunque assai tormentata dall'inizio alla fine. E forse il prestigio della sua posizione accademica, la stima e gli appoggi di cui godette presso eminenti personaggi della Corte e della Chiesa Alta non bastarono a compensare il disagio creatogli dagli astiosi attacchi dei teologi puritani. Costretto alla dura esperienza dell'esilio per vivere liberamente la sua fede, egli si era trovato a combattere contro avversari che reincarnavano quelle

stesse tendenze teocratiche e di intolleranza dogmatica che egli aveva condannato nella Chiesa di Roma. Si può supporre che egli fosse intimamente deluso e che a questa delusione, legata alla sua esperienza personale, egli tendesse a dare un significato storico generale. La supposizione è suffragata dalla constatazione che nelle *Regales Disputationes* il pessimismo antropologico e lo scetticismo storico-politico emergono come i fattori umani e culturali di base della posizione filoassolutistica del Gentili. Egli partecipava cioè di quel sentimento di stanchezza e di disincanto che era comune a molti intellettuali del tempo e che si ritrova soprattutto in un ben definito filone della letteratura politica francese che il Nostro dimostrava di conoscere bene. In questi termini pare dunque sintetizzabile il senso della vicenda umana del grande giurista marchigiano esule per causa di fede.

Abbiamo già chiarito quale sia stato il ruolo svolto dal Gentili nel contesto della società inglese, che fu quello del giurista ideologo. Abbiamo altresì individuato nella posizione di principio circa il primato della giurisprudenza come scienza della legittimazione il motivo centrale e più caratteristico dell'intera sua opera matura. A questo proposito e a titolo di rapida conclusione, resta solo da osservare che, proprio in virtù della singolare centralità ed esplicitezza di questo motivo, l'opera gentiliana può essere assunta come emblematica della più generale tendenza storica che vedeva la categoria dei giuristi assumere, agli inizi dell'età moderna, il ruolo di supremi ideologi oltre che di principali architetti e burocrati delle nuove realtà istituzionali dello Stato moderno. Primato, quello dei giuristi, che accompagna e giustifica sul piano culturale e tecnico-giuridico un altro fondamentale fenomeno storico, quello della secolarizzazione, che l'opera gentiliana pure rispecchia in modo netto ed emblematico.

Questi per grandi linee i risultati delle mie ricerche e il contributo di conoscenza che ho potuto portare allo studio della figura e dell'opera del grande giureconsulto ginesino. Mi auguro che tali risultati, grazie alla iniziativa e alle strutture del Centro di studi gentiliani, siano il preludio di un nuovo ciclo di ricerche e si venga così ad aprire un nuovo e originale capitolo nella storia gentiliana.



Parte seconda

Politica e religione nel pensiero di Gentili



## Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di Stato\*

### 1. Introduzione

L'opera di Alberico Gentili è comunemente descritta e interpretata come l'opera di un giurista, romanista di formazione, il cui apporto più significativo è visto nell'area della giurisprudenza della guerra, anzi più generalmente nel suo contributo alla fondazione della scienza del diritto internazionale moderno. Da qui una vasta letteratura interpretativa impegnata, quasi esclusivamente, a definire e caratterizzare la giurisprudenza gentiliana dal punto di vista delle strutture formali, viste in rapporto alla genealogia della «disciplina», piuttosto che da quello delle posizioni «sostanziali», vale a dire di natura ideologica, assunte dall'autore. L'assunto da cui muove il presente studio è che il versante «politico» rappresenta un momento essenziale della sua giurisprudenza, non solo nel senso che ne esprime e spiega la funzione politico-ideologica, ma anche in quello più pregnante che ne condiziona e in buona parte anche ne spiega la costruzione scientifica. In questo senso solo rompendo i confini dell'*episteme* giuridica, in quanto forma specifica del pensiero-discorso di Gentili, ed enucleando dalla stessa i cosiddetti «linguaggi politici», è possibile avvicinarsi ad una intelligenza compiuta della sua giurisprudenza. Non solo, ma la ricerca del «politico» nell'opera di Gentili costituisce una linea di indagine che possiede un suo autonomo rilievo, un rilievo significativo nella più ampia cornice del pensiero politico europeo.

\* In Alberico Gentili. *Politica e religione nell'età delle guerre di religione*, Atti della II Giornata Gentiliana, San Ginesio 17 maggio 1987, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 57-213.

In altri termini, è vero che Gentili dispiega il suo impegno scientifico-sistemático sul fronte della giurisprudenza, soprattutto quella «internazionalistica», lasciandovi una impronta originale e duratura. Ma è altrettanto vero che Gentili è anche un pensatore politico. La sua stessa grandezza come giurista presuppone un robusto pensiero politico: si trattava di concettualizzare fenomeni complessi di trasformazione dell'ordine politico che ora definiamo con il termine storiografico pregnante di «formazione dello Stato moderno», cui si accompagnava il parallelo emergere in Europa di un sistema di relazioni internazionali di tipo moderno. Un processo che, sul piano degli eventi, stava venendo a maturazione nella seconda metà del Cinquecento attraverso gli sconvolgimenti delle guerre di religione, civili e internazionali, nonché attraverso il complesso sistema di ripercussioni del movimento di espansione coloniale. Gentili, appunto, si misurò con questi problemi epocali da un punto di vista privilegiato, quale quello offerto da un paese importante e in piena espansione come l'Inghilterra elisabettiana, e di essi alimentò la sua riflessione teorica nel quadro di un dibattito di respiro europeo.

Occorre ricordare inoltre che Gentili interpretava consapevolmente, con forte enfasi, la propria funzione specifica di giuriconsulto come funzione suprema di legittimazione, che come tale andava molto al di là della mera tecnicità giuridica, sia internazionalistica che civilistica interna. Infatti la giurisprudenza era da lui proclamata come scienza o *mathesis* universale, *vera philosophia* e *civilis scientia*, per nulla separata quindi da quella scienza politica cui Aristotele aveva riconosciuto una funzione architettonica. Una tale posizione di principio sul ruolo della giurisprudenza, che si richiamava espressamente alla tradizione del *Digesto* di Giustiniano, assumeva nell'opera di Gentili una centralità ed una esplicitezza del tutto singolari, tali da rendere la sua opera singolarmente emblematica di quella più generale tendenza storica che nell'Europa del Rinascimento vedeva i giuristi assumere il ruolo di supremi ideologi ed architetti delle nuove forme, normative e istituzionali, della politica moderna. Una tendenza questa che, parallelamente, vedeva la giurisprudenza assumere la funzione di scienza politica per eccellenza e di scien-

za principe della legittimazione, in contrasto e in alternativa alla teologia<sup>1</sup>.

Tutte queste ragioni di ordine generale, legate sia all'*episteme* allora dominante rispetto alla materia politica, sia alla natura intrinsecamente politica delle tematiche trattate, giustificano, dunque, in via preliminare la appropriatezza e la rilevanza di una ricerca focalizzata sul pensiero politico di Gentili. Resta fermo che, come si è già accennato, Gentili non ci offre un sistema teorico compiuto sull'ottimo ordine politico, sullo stato o sull'arte di governo: la razionalità sistematica della scienza era riservata infatti alla materia dello *ius legationis*, dello *ius gentium bellicum* e dello *ius civile*. Tuttavia la sua opera, voluminosa e varia, offre ripetuti e ampi squarci di discorso politico definibile come quasi diretto, in cui i presupposti teorico-politici del discorso giuridico vengono in superficie in modo esplicito in forma di *rationes*. Si tratta di quegli argomenti di etica e di prudenza politica che l'autore trovava opportuno mobilitare in funzione della sua ricerca dei principi di *lex naturalis/ius gentium*, ricerca condotta secondo un caratteristico metodo topico-dialettico, fatto di argomenti paradigmatici *pro* e *contra* la tesi principale. Ciò vale soprattutto nel caso del suo *opus maius*, il *De iure belli* (1598), ove si può anzi constatare che l'autore, assai spesso, insisteva sul «politico» al di là delle esigenze connesse al piano di discorso relativo alla giustizia e al diritto di guerra, estendendo la trattazione alla parte «prudenziale» e dibattendo questioni attinenti puramente all'arte di governo: «veruni ad fines politici accedimus...», usava notare ponendo fine allo sconfinamento<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> In generale sul ruolo politico-ideologico dei giuristi nella prima età moderna, vedi Bouwsma, *Lawyers and Early Modern Culture*, cit., pp. 303-327; Donald R. Kelley, *Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence*, «Journal of the History of Philosophy», 14, 1976, pp. 267-279; Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'età elisabettiana*, Padova, La Garangola, 1981, Cap. I.

<sup>2</sup> I dati bibliografici relativi alle fonti primarie di Alberico Gentili da cui sono tratte le citazioni riportate nel presente saggio sono le seguenti: *De iure belli libri tres*, Oxonii 1877, a cura di Thomas E. Holland; *De legationibus libri tres*, cit.; *Regale Disputationes*, cit.; *Legalium comitorum Oxoniensium Actio*, cit. Tutte le opere di Gentili sono reperibili presso il Centro Internazionale di Studi Gentiliani di San Ginesio (Macerata).

Sotto questo profilo viene in rilievo e presenta grande interesse il *De legationibus* (1585) ove il Gentili, esaurita nei primi due libri la trattazione della materia dal lato del diritto, nel libro III ci propone il ritratto del «perfetto ambasciatore» sul modello dello *speculum principis* degli umanisti del primo Rinascimento. Qui l'autore esprimeva il suo pensiero politico in modo diretto, cioè al di fuori del linguaggio delle «leggi di natura», adottando appunto il registro di linguaggio proprio dei teorici umanisti della politica, che era incardinato essenzialmente sul tema del ruolo della virtù nella vita politica.

Un ulteriore caratteristico registro di linguaggio, largamente impiegato dal Gentili nel discutere di una varietà di temi particolari emergenti dal contesto politico inglese (divorzio, stregoneria, teatro ecc.), era quello dello «ius civile», inteso come paradigma supremo di razionalità e giustizia naturale. È in virtù e sulla base di una tale equazione concettuale che egli utilizzava il diritto romano anche in rapporto a questioni attinenti alla sfera politica. Ciò avveniva generalmente in forma di massime di sapienza politica derivate dalla ricca tradizione dei legisti romani, massime che appaiono largamente presenti soprattutto nella sua opera internazionalistica. Tuttavia si dà una congiuntura storica, l'avvento al trono di Giacomo Stuart, in cui il Gentili si trova a dover prendere posizione su problemi specifici di natura statualistica o costituzionale, come quelli della sovranità e delle forme del potere. Si tratta del *De potestate regis absoluta*, la prima di una trilogia di disputazioni dal titolo *Regales Disputationes* (1605), nella quale l'autore argomentava a sostegno dell'assolutismo monarchico ricorrendo appunto al diritto romano, in forma di commentario alla formula «*Quod principi placuit, legis habet vigorem*». Particolarmente importante è la terza delle disputazioni, *De vi Civium in Regem semper iniusta*, che era palesemente un tema tipico del dibattito teorico cinquecentesco destinato a prolungarsi per tutto il secolo seguente. Sotto il profilo del suo ordito formale, essa esprime un approccio misto, nel senso che l'argomentare riflette l'insieme dei linguaggi tipici di Gentili qui evocati. Tuttavia, occorre anticipare, gli argomenti e le idee più significative erano quelle riconducibili al linguaggio umanistico della «virtù», che qui risultava tuttavia impiegato nel

senso della sua negazione, contrariamente agli orientamenti «ortodossi» espressi vent'anni prima nel *De legationibus*.

Come si è appena adombrato, il pensiero politico di Gentili visto nel suo complesso, sotto il profilo della sua sostanza ideologica, ci pone innanzi a profonde trasformazioni, che si concretizzano nel passaggio da una concezione moralistica della politica, conforme alle posizioni del «vecchio» umanesimo quattrocentesco, ad una sostanziale adesione alla cultura della «ragion di stato» e al «nuovo» umanesimo del tacitismo che, come si vedrà, caratterizzano le *Regales Disputationes* del 1605.

A dire il vero, l'immagine contraddittoria di un Gentili «liberale» e/o «filo-assolutista», è già nota sia in sede di «fortuna» celebrativa che in sede propriamente storiografica. Il Gentili «liberale» è comunemente posto in relazione con le sue famose posizioni sulla tolleranza religiosa, enunciate nel *De iure belli*, e talvolta anche in relazione alle espressioni di aperta simpatia verso il repubblicanesimo di Machiavelli formulate nel citato Libro terzo del *De legationibus*. Si tratta chiaramente di immagini approssimative e a rigore scorrette, sia per l'uso anacronistico del termine «liberale», sia soprattutto perché non basate su una disamina analitica e completa dei testi. Tuttavia questi dati della tradizione interpretativa esprimono una intuizione fondamentalmente corretta, nel senso che mette in rilievo, sia pure a livello rudimentale, i termini di una contraddizione, meglio di una marcata evoluzione nelle concezioni di base della giustizia e della politica, nonché delle strutture costituzionali considerate desiderabili e legittime.

Di fatto la presente ricerca punta a delineare appunto un percorso evolutivo delle idee politiche di Gentili che muovendo da una stentorea dichiarazione di fede nella libertà repubblicana quale espressa nel *De legationibus*, giungerà, nella fase finale della sua opera, a posizioni di filoassolutismo e di quietismo politico ispirate direttamente alla letteratura tacitista. Con esplicito riferimento ai tempi turbolenti e sediziosi, l'ordine e la sicurezza dello stato saranno proposti come valori supremi della politica.

Tra i due momenti estremi così caratterizzati sarà messa in rilievo l'esistenza di un momento intermedio, di ascendenza distintamente machiavelliana, momento che trova la sua massima

espressione nel *De iure belli*. Qui, la sua concezione della virtù risulterà ridefinita nel senso del pragmatismo etico, esattamente secondo il modello di Machiavelli, così come, in conformità allo stesso modello, resterà ferma la sua adesione di fondo ai valori repubblicani. In altri termini si metterà in evidenza come certe posizioni di apparente amoralismo risultino riscattate dall'orizzonte etico in cui esse risultano iscritte. La «rottura», per così dire, si avrà quindi solo con le *Regales Disputationes* del 1605. Solo allora la «ragion di stato» da mero momento tecnico funzionale alla virtù si trasformerà in una componente essenziale della politica e la politica cesserà di essere l'arte del «vivere bene» per divenire l'arte della conservazione dell'ordine e della sicurezza.

Così interpretate e articolate, le varie posizioni di pensiero politico di Gentili appariranno singolarmente emblematiche dei momenti cruciali di trasformazione della cultura politica europea, dal vecchio umanesimo civile, basato su Cicerone, alla cosiddetta «rivoluzione machiavelliana» e quindi, infine, alla crisi finale espressa dal trionfo della «ragion di stato» secondo la lezione di Tacito e del tacitismo. Si vedrà che proprio in virtù della sua piena sintonia con gli indirizzi della cultura politica europea, in particolare con quella tacitista e neoscettica, il pensiero politico di Gentili acquista una rilevanza nuova e inaspettata, plausibilmente molto forte, nel processo di formazione della teoria politica moderna.

La risultante ultima del presente studio sarà appunto la rappresentazione di Gentili come di una figura intellettuale che si colloca sul crinale fra due mondi, quello umanistico-rinascimentale e quello della «modernità». Una figura dunque che a questo punto diviene plausibile ipotizzare abbia esercitato una incidenza grande non solo nella storia del diritto delle genti, bensì anche, e in modo diretto con le sue teorizzazioni politiche, nel processo genetico della cultura politica moderna. Questa è la dimensione veramente nuova e significativa della figura di Gentili che scaturisce dalla ricerca. Come tale essa interessa sia la storiografia generale che quella specificamente gentiliana.

Sotto il primo profilo risulta avvalorata quella narrativa storiografica che in varia misura stempera il vecchio antagonismo tra cultura politica del Rinascimento e scuola «moderna» di diritto

naturale e vede questa piuttosto come il prodotto delle interne trasformazioni di quella, anziché come la sua negazione, sia essenziale che storica. Secondo questa prospettiva, la nuova etica politica di Hobbes e Grozio, al di là delle sue forme nuove e diverse di linguaggio, trae origine dallo scetticismo umanistico di fine Cinquecento, di cui lo stesso Gentili è portatore.

Sotto il profilo della storiografia gentiliana, la novità interpretativa qui proposta si iscrive nel solco dell'immagine di Gentili come «giurista ideologo», ma la sviluppa e approfondisce in una direzione nuova. Dal piano del rapporto di competenza e di influenza tra i saperi, per cui Gentili si fa assertore del primato della giurisprudenza come scienza della legittimazione, il suo ruolo storico viene ora visto e interpretato sul piano della sua sostanza teorica e ideologica. Su questo piano la figura di Gentili «giurista ideologo» viene ad acquistare una sostanza teorico-politica ben definita e quindi anche una rinnovata centralità, una centralità di tipo nuovo che lo vede contribuire direttamente da protagonista al movimento della cultura politica europea verso la «modernità»<sup>3</sup>.

## 2. *L'autonomia della politica dalla religione: la secolarizzazione del sapere politico*

Il complesso di posizioni che definiscono il Gentili pensatore politico non è riducibile alla sola storia di momenti e svolgimenti dei linguaggi dell'umanesimo civile, coniugati o meno con quelli

<sup>3</sup> Per un inquadramento generale delle trasformazioni della cultura politica nell'epoca del Rinascimento, Riforma e Controriforma fino agli albori della modernità, ossia della scuola «moderna» del diritto naturale, si vedano soprattutto i lavori di John G. Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975; Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 voll., Cambridge, Cambridge University Press, 1978 (ed. it. a cura di Maurizio Viroli, *Le origini del pensiero politico moderno*, 2 voll., Bologna, il Mulino, 1989); Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993. In particolare, per uno sguardo d'insieme sulle concezioni giuridiche dei giuristi romanisti del Cinquecento, si veda soprattutto Vincenzo Piano Mortari, *Il pensiero politico dei giuristi del Rinascimento*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da Luigi Firpo, III, Torino, Utet, 1987, pp. 411-509.

della giurisprudenza naturale. Varietà e svolgimento risultano infatti unificati e caratterizzati da una comune presupposizione che è data dalla natura stessa dei linguaggi di base. Questi sono portatori di una più generale visione del mondo di tipo umanistico che, soprattutto nel caso di un autore come Gentili, non è una mera presupposizione di pensiero, ma presenta espressioni che una tale visione riguardano direttamente nei suoi aspetti fondanti.

Più specificamente, Gentili si trovò ad operare in un periodo storico che corrispondeva all'acme dei conflitti religiosi, sia civili che internazionali, il che non poteva non porre la questione del rapporto tra religione e politica al centro della sua riflessione. Si trovò inoltre, a causa di circostanze particolari della sua carriera e del suo ruolo in Inghilterra, a fronteggiare l'opposizione aspra di teologi che incarnavano posizioni di fondamentalismo politico-religioso e che su questa base negavano al giurista italiano ogni qualificazione ad occuparsi di questioni di etica politica e sociale. Fu soprattutto questa situazione ad indurre il nostro autore a teorizzare intorno al problema delle scienze competenti a trattare della materia politica, vale a dire a indurlo a trattare di politica da un angolo visuale particolarmente illuminante come quello dell'*episteme* idonea a conoscerla.

Queste tematiche, dunque, non solo sono parte consistente e significativa della sua opera complessiva, intesa come opera di giurisprudenza. Esse sono soprattutto rilevanti rispetto al profilo di analisi qui seguito. Infatti, in quanto servono a definire il livello, per così dire, fondante e permanente di quella serie di «momenti» dell'umanesimo gentiliano di cui si diceva in apertura, da esse conviene muovere in primo luogo per la ricostruzione del Gentili «pensatore politico».

Emerge così come un dato fondamentale e caratteristico la famosa formula «silete theologi in munere alieno». La formula esprime, in modo sintetico e pungente, la sua posizione di fondo circa il primato della giurisprudenza nella funzione di legittimazione delle questioni di etica politica e sociale. Sul piano contingente essa era l'effetto dell'aspra polemica in cui il Gentili fu coinvolto a lungo con i teologi puritani dell'Università di Oxford che tale funzione rivendicavano invece alla teologia. Vale la pena di ricordare che, oltre alla posizione di principio relativa alla

giurisprudenza, gli avversari puritani gli rimproveravano di utilizzare un diritto straniero quale era giudicato il diritto romano, di essere lui stesso straniero, per di più Italiano, e infine di essere «machiavelliano» e «ateo».

Sul piano della giustificazione teorica, il giurista italiano adottò una strategia che a un tempo salvaguardava il primato della legge divina, quindi anche del tradizionale quadro di riferimento religioso, e garantiva la sostanziale autonomia della sfera politica. Questo risultato era ottenuto dividendo la legge divina in due parti, la prima trascendentale, concernente il rapporto dell'uomo con Dio, la seconda concernente i rapporti tra gli uomini, e riservando la seconda alla primaria competenza dei giuristi, intesi nel loro ruolo di *vox principis*. A ciò si aggiunga che il nostro autore si trovò contestualmente a proclamare la tesi che la giurisprudenza, nella sfera di sua competenza, era la scienza suprema, ossia la *scientia civilis* per eccellenza, come già ricordato sopra<sup>4</sup>.

Le vedute espresse da Gentili su questo tema si limitavano a stabilire una rigorosa separazione di competenze tra giureconsulti e teologi e non sono perciò interpretabili a rigore come l'espressione della cosiddetta «secolarizzazione», nel senso moderno e compiuto del fenomeno. Si tratta tuttavia di una mossa fondamentale in questa direzione, verso cioè un concetto moderno e secolarizzato della politica. La politica era posta in linea di principio come oggetto di una forma di conoscenza distinta dalla teologia, ossia di un sapere che era riconosciuto come distinto proprio per il fatto di essere specificamente volto alla regolazione degli affari umani. Gli interpreti di questo sapere, chiamati anche *sacerdotes iustitiae* da Gentili, quasi a sottolineare questa transizione di sacralità del ruolo, erano indicati infatti come unicamente attrezzati a questa funzione proprio in rapporto all'intrinseca autonomia della materia politica.

Il richiamo al primato della legge divina equivaleva quindi ad una petizione di principio simbolica, di carattere residuale, che

<sup>4</sup> Sulle vicende della controversia tra Gentili e la fazione puritana dei teologi di Oxford, sui suoi aspetti dottrinali e sulle relative fonti, si veda la trattazione di Panizza, *Alberigo Gentili, giurista ideologo*, cit., cap. III, pp. 148-174.

non incideva sul fatto che il baricentro della politica come sapere risultava spostato nella visione di Gentili dalla cultura teologico-scolastica a quella umanistica. Ciò risulterà chiaro dall'analisi che ci accingiamo a compiere entrando nel merito delle sue idee politiche. Nello stile di ragionamento di Gentili il riferimento ai criteri morali della legge divina entrava in gioco, espressamente e prevalentemente, in forma di opinioni teologiche e ciò nel quadro di un sistema che era basato sull'assoluta dominanza di argomenti tratti da moralisti classici e moderni, filosofi morali, storici nonché, ovviamente, giuristi romanisti, sia come tecnici del diritto che espressione di saggezza morale.

Una ulteriore ed esplicita conferma di questo orientamento di fondo si può avere tuttavia restando ancora sul piano dell'*episteme*, ossia sul piano delle scienze che Gentili giudicava competenti a trattare della politica. Infatti, oltre alla dicotomia teologia-giurisprudenza, dibattuta frontalmente in modo ampio e così frequentemente richiamata, a questo stesso riguardo appaiono rilevanti e significative le osservazioni che il nostro autore nel *De legationibus*, tracciando il ritratto del perfetto ambasciatore, fa circa la cultura e le conoscenze che gli si richiedono per lo svolgimento delle sue funzioni.

Molto sinteticamente, l'ambasciatore doveva essere versato nelle discipline della filosofia morale, segnatamente nella forma dell'aristotelismo politico, del diritto, della storia antica e moderna, e delle lingue. Su questa parte del trattato si tornerà più avanti.

Qui si intende solo sottolineare che queste notazioni sui requisiti intellettuali dell'ambasciatore, per il carattere intrinsecamente politico delle funzioni che svolgeva, oltre ad essere una conferma del nuovo concetto di politica, inteso come svincolato dalla teologia e dalla religione, vi aggiungeva la specificazione dei tipi di sapere competenti a razionalizzarla. Questi saperi erano quelli canonici della cultura umanistica europea e come tali ignoravano completamente le fonti teologiche e religiose<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Alla questione del corredo intellettuale e dei saperi specifici che l'ambasciatore doveva possedere erano espressamente dedicati nel *De legationibus* i capitoli VI-X del III libro.

### 3. *Libertà di coscienza e illegittimità delle guerre di religione*

L'assunto della distinzione e indipendenza della politica dalla religione come assunto di base del pensiero politico di Gentili non era solo una questione che investiva l'organizzazione delle scienze relative alla politica, nella fattispecie i rapporti di reciproca competenza e di potere tra giuristi e teologi. Esso proiettava la sua influenza decisiva anche su questioni di principio relative a fenomeni di più grande e drammatica portata storica, quali le guerre civili e le guerre internazionali, che dominavano l'epoca di Gentili. Una gran parte di queste, collegate com'erano allo scontro tra Riforma e Controriforma, è plausibile caratterizzarle con l'espressione «guerre di religione». Occorre osservare tuttavia che una tale caratterizzazione, anche secondo la coscienza intellettuale del tempo, costituiva un punto critico di controversia, era cioè parte integrante e significativa dello scontro ideologico che animava i diversi contendenti. Lo stesso Gentili, come si vedrà, era portatore di un punto di vista che contestava radicalmente la natura religiosa dei conflitti del suo tempo. Resta fermo comunque il fatto che quello delle «guerre di religione» era per tutti, soprattutto nella seconda metà del Cinquecento, un luogo centrale di dibattito e di riflessione teorica.

Gentili, come è noto, dedicò alla questione della guerra un'attenzione ampia e profonda che avrebbe trovato il punto d'approdo nella sua opera maggiore. Lo fece rispondendo a urgenti necessità di legittimazione che emanavano dalla congiuntura storica, in conformità con quello che era il suo caratteristico modo impegnato di intendere il proprio ruolo di giureconsulto, che tante inimicizie doveva procurargli nel corso della sua carriera. Così il *De iure belli* era il punto di arrivo di un lungo lavoro di elaborazione sistematica che muoveva dalle tre *Commentationes* del 1588 e 1589, che egli aveva composto quasi di getto nell'immediatezza della vicenda dell'Invincibile Armata. Oltre alla guerra tra Spagna e Inghilterra, altre importanti situazioni di conflitto, di cogente attualità, che attirarono il suo impegno teorico erano la rivolta dei Paesi Bassi, in relazione all'intervento inglese in soccorso dei ribelli, e le guerre civili francesi. Figu-

ravano come altrettanto importanti, anche se meno impellenti, i conflitti collegati all'espansione coloniale europea nel Nuovo Mondo e il confronto con l'Impero Ottomano.

Queste erano le situazioni principali di guerra o di conflitto cui il Gentili si trovò a fare esplicito e diretto riferimento nel suo sforzo di razionalizzazione del fenomeno guerra. Ora, queste situazioni, così come erano discusse dall'autore stesso, risultavano tutte comprendere, in misura e forma diverse, elementi riconducibili alla religione. Con queste considerazioni si intende sottolineare la centralità che nel sistema di Gentili aveva la questione delle «guerre di religione» e quindi come su questo terreno sia possibile illuminare in profondità la peculiarità della sua posizione sul tema dei rapporti tra politica e religione.

Il problema della guerra era affrontato nel quadro della tradizione del *bellum iustum*, la quale, essendo incentrata sul concetto di giusta causa, richiedeva la ricerca sistematica delle giuste cause di guerra in funzione di criteri ispirati alla legge naturale. Il primo dei criteri fondamentali, su cui il sistema di Gentili risulta basato, era tratto dal tipo di norma di diritto applicabile secondo le concezioni del tempo, dal che derivava la distinzione tra cause legittime di guerra «divine», «naturali» e «umane». Ed era nel quadro della prima categoria generale che il nostro autore collocava la discussione sulla legittimità delle guerre di religione, una discussione ampia che travalicava la questione della guerra esterna e comprendeva tutti gli aspetti rilevanti dell'uso della forza per motivi di fede religiosa. In sostanza il Gentili finiva col presentare, dal cap. VIII al cap. XI del *De iure belli*, una sorta di teoria generale della tolleranza e della pace religiosa, a ulteriore testimonianza dell'importanza che egli assegnava all'argomento.

«Divinae caussae sunt belli faciendi, quas ad Deum, tamquam iubentem bellum referre possumus», questa era la definizione della prima categoria di giuste cause, una definizione che suonava puramente descrittiva e neutrale, ma che rendeva alta la soglia concettuale di riferimento per chi faceva la guerra in nome di Dio. La sua tesi di principio era che le guerre comandate da Dio in modo inequivoco erano giuste: «Hoc genus belli sine du-

bitatione iustum est, quod Deus imperat: apud quem non est iniquitas...», affermava citando S. Agostino<sup>6</sup>.

Tuttavia sulla base di una serie di casi storici giungeva alla conclusione che solo gli Ebrei nella guerra contro i Cananei erano stati all'altezza di quel criterio di legittimità.

Tra i casi addotti, con riferimento alla storia più recente, era ricordato l'esempio dei Turchi che sempre agitavano questa causa di guerra, sostenendo che il comando di Maometto fosse quello di fare la guerra agli uomini di religione diversa. L'altro più importante esempio storico dal lato dei Cristiani era individuato nella politica di guerra ad oltranza perseguita dalla Spagna di Filippo II contro eretici e infedeli, una politica anch'essa condotta su preteso comando di Dio<sup>7</sup>. Questo genere di guerre non traevano origine da uno *iussus Dei* e quindi potevano trovare giustificazione soltanto in ragioni connesse al giusto umano. Affrontare il problema da quest'angolo visuale voleva dire affrontarlo alla radice, dal punto di vista di una corretta concezione della religione: «Sed pergendum est ad radicem, et videndum, si in his bona istorum religio est». Si chiudeva così il capitolo sulle «cause divine» di guerra e si affrontava il cuore del problema, individuato dal titolo del capitolo che seguiva, «An bellum iustum sit pro Religione»<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Questo il riferimento testuale di Agostino: «Hoc genus belli sine dubitatione iustum est, quod Deus imperat: apud quem non est iniquitas: et qui novit quid cuique fieri debeat, in quo exercitus non tam auctor belli quam minister iudicandus est» (cfr. *De iure belli*, cit., lib. I, cap. IX, p. 34).

<sup>7</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. VIII, pp. 34-35. Queste le esemplificazioni storiche, quelle riferite al proprio tempo, di guerre condotte falsamente nel nome di Dio: «Turcae quoque aut hanc semper habent bellorum causam, quod Maumethis iussus is sit, bello persequi oportere homines diversae religionis. Et sic ipsi, Persaeque, alteri alteris haeretici, perpetuum fere pro religione gerere bellum dicuntur. Sic odio in Persas Turca fertur, et in Christianos, caussa religionis, suasum vero Solimano narratur, ut in Christianos potius moveret arma: nam Persas esse tantum haereticos. Contra quam in concilio Lusitanico dicebatur ultimo regi Sebastiano, ut contra haereticos potius quam contra infideles ferret bellum. Non hoc ab Hispania est? Decretum illud, quo nuper Philippus euravit bonam copiam et fidem, dicit, bella se habere irreconciliabilia cum infidelibus et cum haereticis [...] Testatur orbis, qui sub utroque iacet sole».

<sup>8</sup> Questo il giudizio conclusivo di Gentili sulla legittimità dei casi citati di guerre condotte in nome di Dio: «Nos vero ita statuimus, ut Iudaei iustissime bellum gesserint in Cananaeos. Ut, antea quoque dictum est. Reliqui, non quidem divino, et iusto vero, sed iusto defendantur humano, et ex principibus institutis sectarum». (Cfr. *ivi*, lib. I, cap. VIII, p. 35).

La tesi fondamentale a questo riguardo era enunciata in termini icasticamente significativi: «Et quidem si religio eius est naturae, ut compelli ad eam invitus nullus debeat. Atque nova illa dicitur, et inaudita praedicatio, quae verberibus exigit fidem. Sequitur, vim istam iustam non esse». L'argomento qui adombrato era quello della natura della cosa che comportava la incoercibilità. Interpretando il largo apparato di ragioni e autorità, si evince che la natura della religione era quella di essere un fenomeno interiore, interno alla coscienza e quindi del tutto libero: «Religio autem ab animo est, et voluntate; quae semper habet libertatem secum [...] Animusque noster, et quicquid est animi a principio, aut principe non movetur externo»<sup>9</sup>.

Un secondo argomento dominante, astraibile dal fitto argomento dell'autore, era quello che approfondiva, specificandolo, il tema della interiorità, o spiritualità, della religione sostenendo che essa consisteva nel rapporto tra uomo e Dio: «Libertas religioni debetur. Coniugium quoddam Dei et hominis est religio. Si igitur coniugio alteri carnis libertas defenditur obstinate, etiam huic coniugio spiritus tribuatur libertas». Questo argomento, focalizzato sull'idea del legame tra uomo e Dio, era sviluppato e rafforzato spostando l'enfasi sull'implicazione che esso aveva rispetto all'argomento opposto, di cui voleva essere la negazione logica, l'argomento cioè che la religione potesse riguardare la sfera dei rapporti umani: «Religionis ius hominibus cum hominibus proprie non est: itaque nec ius laeditur hominum ob diversam religionem: itaque nec bellum causa religionis. Religio erga Deum est. Ius est divinum, id est, inter Deum et hominem: non est ius humanum, id est, inter hominem et hominem». La conseguenza era che non poteva darsi *inimici* per causa di religione e quindi neppure fondamento per una guerra riparatrice: «Nihil igitur quaerit homo violatum sibi ob aliam religionem»<sup>10</sup>.

Gentili trovava qui opportuno estendere l'argomento contro coloro che ritenevano fosse da considerare *iniuria* verso la società

<sup>9</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. IX, p. 36.

<sup>10</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. IX, pp. 38-39.

umana il seguire una religione non pura. Solo gli atei potevano essere considerati alla stregua di nemici della società umana, letteralmente *hostes communes omnium*, e come tali potevano integrare l'ipotesi di una violazione del diritto umano, infirmando quindi l'argomento che la religione non era di diritto umano. Ma di genti che non avessero religione alcuna non ne esistevano, precisava l'autore. Poteva darsi invece il caso di chi seguiva una religione non buona, ma qui si trattava di errore umano e quindi si doveva usare la persuasione, non la forza: «*Illi expertes non sunt iuris naturae huius qui errore humano tenentur, et boni cupiditate ducuntur, et non bonam religionem sectantur*». Qui si limitava a fare riferimento, a titolo di esempio, al caso delle religioni basate sull'idolatria e al caso, giudicato non dissimile, degli Ebrei: «*Judaeos non molestandos, non compellendos ad fidem, etsi post Christum non differant illi ab idolatris, etiam interpretes iuris ex facto consulti, responderunt plures*». Insomma, con queste osservazioni l'autore sembra prendere di mira l'atteggiamento di chi tendeva a considerare una religione «non buona», cioè diversa dalla propria, la stessa cosa di una «non religione». Atteggiamento questo che rendeva la religione non buona, in quanto non religione, suscettibile di valutazioni politiche e quindi anche di un'azione di guerra, sfuggendo così la contraddizione con quella che era la tesi di fondo di Gentili.

A questo punto l'autore chiudeva il suo ragionamento con un'osservazione, che suonava di carattere descrittivo, sull'atteggiamento di tolleranza che era prestato alla diversità dei modi di vita tra le genti. Egli esortava, cioè, a riflettere sul fatto che, così come si giudicava che la diversità dei modi di vita delle genti non doveva essere motivo di offesa e di guerra, la stessa cosa doveva valere per la religione. In altri termini, quella che col linguaggio di oggi potrebbe essere definita come un'enfatica proclamazione di «pluralismo culturale», in realtà appare piuttosto una constatazione di fatto, come tale certamente significativa, che l'autore mobilitava a supporto della sua tesi sulla diversità di religione, questa essendo la questione cruciale e controversa del suo tempo. Scriveva a questo riguardo il Gentili: «*At qui in alia civitate sunt, hi si vivunt aliter atque nos vivimus in civitate nostra, nos utique non offendunt. Et ita cum bellum istud vel vindicativum*

fuerit, vel punitivum, iustum esse neutrum potest. neque enim laesi sumus, ut ulciscamur iuste»<sup>11</sup>.

Come si è anticipato, Gentili sviluppava sull'argomento una discussione che comprendeva, oltre alla dimensione esterna, quella interna della politica. È opportuno notare incidentalmente che il sistema gentiliano dello *ius gentium* non prevedeva una rigida distinzione tra le due dimensioni della politica, una tale distinzione trovandosi ancora in quella fase storica in uno stadio embrionale. Si deve ricordare altresì che l'autore, con riferimento ai conflitti armati interni, usava il termine *bellum civile* e considerava tali conflitti come una fattispecie dello *ius belli*. D'altra parte l'ambito di maggiore impatto della questione della diversità di religione era quello interno, ove molto spesso partiva la scintilla che in forma di guerra civile, per effetto delle solidarietà confessionali trasversali, accendeva l'incendio del conflitto internazionale. Soprattutto in quest'ambito dunque era importante dimostrare la validità della tesi circa la illegittimità dell'uso della forza in materia di fede religiosa.

Come si è visto, oltre al principio della incoercibilità della coscienza individuale, che era un postulato normativo, Gentili si fondava anche su una particolare definizione di religione, utilizzava cioè un postulato di tipo ontologico, relativo alla natura

<sup>11</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. IX, p. 39. Sulla condizione degli atei, questi i passi salienti: «At neque nos loquimur nunc de his qui, ferarum modo magis quam hominum viventes, sine ulla omnino religione sunt; hos enim quasi piratas, communes hostes omnium, bello persequendos et cogendos in mores hominum arbitraver. Hi enim vere videntur iniurii omnibus hominibus, qui in specie hominum agunt vitam brutorum brutissimorum [...] Iuris naturae est religio. Et itaque nec patrocina-bitur ius istud expertibus ipsius. Et hoc tamen addo, gentem non esse eiusmodi, cui religio nulla sit. Age, aliquam mihi eiusmodi gentem narra». Sulla tolleranza, invece, verso chi seguiva una religione «non buona», Gentili scriveva: «Illi expertes non sunt iuris naturae huius qui errore humano tenentur, et boni cupiditate ducuntur, et non bonam religionem sectantur [...] Itaque docendi sunt, et ferendi, non cogendi aut exterminandi [...] At qui in alia civitate sunt, hi si vivunt aliter atque nos vivimus in civitate nostra, nos utique non offendunt. Et ita cum bellum istud vel vindicativum fuerit, vel punitivum, iustum esse neutrum potest. neque enim laesi sumus, ut ulciscamur iuste, neque illi nostri sunt subditi, ut puniri a nobis debeant».

della cosa. Questo postulato, secondo il quale la religione per definizione non aveva nulla a che fare con la politica, doveva essere provato sul piano della realtà dei fatti. Di fatto gli sviluppi del suo discorso risultano concentrati su questo lato della questione, ossia il lato politico. Gentili ci offre a questo riguardo una trattazione potente e suggestiva, in cui i termini del ricco dibattito teorico si intrecciano con una vivida rappresentazione dei conflitti del tempo, comunemente chiamati le «guerre di religione».

Il taglio di analisi era eminentemente e caratteristicamente politico, come si è appena accennato. A rigore, secondo la sua specifica connotazione storica, emergeva qui il taglio *politique*, da ricondursi al dibattito ideologico che aveva caratterizzato le guerre di religione francesi. Tuttavia, prima di esaminare la sua posizione in chiave comparativa, si intende esporre in sintesi lo svolgimento degli argomenti. Gli argomenti erano ordinati intorno a due aspetti della questione della libertà di religione all'interno dello stato, aspetti trattati in due capitoli distinti, il primo dal titolo «Si Princeps ad Religionem bello apud suos iuste tuetur» (Cap. X), il secondo «An subditi bellent contra principem ex causa religionis» (Cap. XI).

Nel primo, quello che si domandava se fosse giusta la causa del principe che difendeva con le armi l'uniformità di religione, Gentili sosteneva il principio di tolleranza attaccando l'assunto che la diversità di religione indeboliva la coesione della società e toglieva di mezzo il fondamento dell'obbedienza politica. Tale assunto, nei termini usati dall'autore, trovava espressione efficace soprattutto in queste due proposizioni, concordanti e complementari: «Unitas scilicet religionis facit, unitos homines esse», e «Diversitas religionis omnis dissolvit imperium». Coloro che sostenevano questa falsa opinione, notava l'autore, facevano spesso riferimento al meccanismo di divisione e di odio innescato dalla differenza dei modi di vita generati dalla diversità di religione, cioè «ex ea diversitate religionis, etiam et sectarum, exque distantia vitae atque morum, et odia sunt: atque ex odiis seditiones. quo saepe malo civitates interire constat». La pericolosità dei dissensi religiosi era inoltre rafforzata dall'osservazione che essi erano suscettibili di minare perfino l'unità famigliare:

«Si quando de fide oboritur controversia, non modo parentes a liberis, et contra, sed etiam coniunx a marito suo, et vir a coniuge per seditionem dissentit»<sup>12</sup>.

Risulta evidente dunque che Gentili seguiva l'impostazione *politique* che poneva al centro della discussione le esigenze della coesione e sicurezza dello Stato. Le definizioni astratte circa la natura della religione, di cui aveva trattato nel capitolo IX, sussistevano come presupposti taciti e il discorso si sviluppava qui unicamente sul terreno empirico della politica e della storia, «per magistram experientiam», come scriveva l'autore. Le autorità dottrinali moderne, cui Gentili faceva esplicito riferimento nell'illustrare il punto di vista che egli intendeva confutare, erano Gerolamo Cardano e Giusto Lipsio. Scriveva infatti: «Diversitas religionis omnis dissolvit imperium. Ut censet Cardanus, et pertinaciter contendit modernus Politicus». Il primo era un filosofo lombardo di ispirazione machiavelliana, di cui Gentili, a dispetto del dissenso su questo punto specifico della libertà di religione, si valeva ampiamente e significativamente sia nel *De iure belli* che, in seguito, nelle *Regales Disputationes*. Il secondo invece, un umanista dei Paesi Bassi, autore dei *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* pubblicati nel 1589, godeva di grande fama ed influenza intellettuale proprio al tempo di Gentili<sup>13</sup>. An-

<sup>12</sup> Cfr. ivi, lib. I, cap. X, pp. 40-42. Il principio della non tolleranza da un punto di vista *politique* era rappresentato in questi termini di base: «Quod legislatores omnes, fidem subditorum in Principes ab eorundem subditorum religione pendere, censuerint, una et Philosophi [...] Omnisque religionum diversitas societatem quodam modo impedit. Ut unitas scilicet religionis facit, unitos homines esse, quod de suis Iudaeis scribit Philo. Et Cicero, quod magistratus constituta religione, rempublicam maxime continent. Et alii, quod ex ea diversitate religionis, etiam et sectarum, exque distantia vitae atque morum, et odia sunt: atque ex odiis seditiones. quo saepe malo civitates interire constat. Diversitas religionis omnis dissolvit imperium. Ut censet Cardanus, et pertinaciter contendit modernus Politicus [...] Atque haec plura sunt. Quae sunt omnia in eam partem, ut videri possit iusta Principis causa qui unam religionem velit: adeoque defendat armis et bello in regno suo unam».

<sup>13</sup> Su Gerolamo Cardano (1501-1576) si vedano Antonio Ingegno, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia, 1980 e Luigi Firpo, *Autobiografie di filosofi. Cardano, Bruno, Campanella*, Torino, Giappichelli, 1982. In particolare su Cardano e Gentili si veda Giuliano Procacci, *Studi sulla fortuna di Machiavelli*, Roma, Istituto storico italiano, 1965, pp. 77-94. Sul rapporto tra Cardano e Gentili sul tema specifico del mendacio, si veda Gianfranco Borrelli, *Tecniche di simulazione e conservazione politica in G. Cardano e A. Gentili*, «Annali dell'Istituto italo-germanico in Trento», XII, 1986, pp. 108-124. Su Giusto Lipsio (1547-1606), esponente di primo

che nei suoi confronti l'atteggiamento del giurista italiano era fortemente polemico, tanto più fortemente e frequentemente in quanto Lipsio era un autore celebrato. Vale la pena di notare che in questo stesso contesto era attaccato direttamente un altro paio di volte. Tuttavia il dissenso anche in questo caso era limitato alla questione della tolleranza, essendo incontestabile che anche Lipsio, come Cardano, giocava un ruolo importante nell'ispirare la parte prudenziale del *De iure belli*.

Il contrasto con l'orientamento rappresentato da Lipsio, il «modernus Politicus», non era tale dunque da investire il livello profondo delle concezioni della moralità e della politica, ove tra i due autori esisteva una notevole vicinanza di vedute, anche se non una coincidenza almeno in quella fase. Come si vedrà più avanti, Gentili giungerà alla radicalità del tacitismo caratteristico di Lipsio solo nelle *Regales Disputationes*. Sulla questione della tolleranza religiosa i due autori si trovavano a condividere in qualche misura la stessa ottica di fondo, la quale metteva in primo piano le ragioni della sicurezza dello Stato. La strategia argomentativa di Gentili era più complessa e articolata, nel senso che non era unicamente fondata su argomenti di natura politica, come testimoniato dalle sue definizioni della religione come fenomeno interiore e incoercibile. Tuttavia l'approccio politico era una parte essenziale e autonoma della sua strategia di discorso e della sua visione complessiva delle cose. In altri termini esso non aveva carattere puramente strumentale, al fine cioè di vincere l'argomento sulla libertà di religione mettendosi dallo stesso punto di vista dell'avversario. Gentili infatti credeva altrettanto fortemente nella autonomia della politica, così come credeva in quella della religione. Anzi in caso di conflitto tra libertà di religione e sicurezza dello Stato, la priorità spettava a quest'ultima.

Il punto era posto in tutta evidenza in termini generali, precisando che il superiore interesse della comunità politica era da intendere come una eccezione imprescindibile che soggiaceva a tutto il suo argomentare in favore della tolleranza: «Sed semper sub hac exceptione sic dico, "Nisi quid detrimenti illinc respu-

blica capiat”». Riferendosi all’ipotesi di una religione che fosse effettivamente avversa alla potestà del principe, l’autore ne giustificava infatti la esclusione dicendo: «Certe quae sit eiuscemodi religio adversa Principibus, non feretur». Salvo il caso degli Epicurei nell’antica Roma, che erano stati giustamente espulsi per il loro quasi-atteismo disgregatore, Gentili tuttavia non vedeva concretizzarsi nella realtà dei fatti la accennata eccezione del detrimento allo Stato<sup>14</sup>.

Tornando alla divergenza con Lipsio, così enfaticamente sottolineata, essa era certamente importante, ma riguardava le implicazioni politiche di una prospettiva fondamentalmente simile. Per il teorico olandese la risposta più efficace ai conflitti e alle calamità del tempo era l’unità di religione e, più in generale, la sottomissione totale all’ordine di cose esistente. Le argomentazioni di Gentili invece erano tese a dimostrare che il medesimo obiettivo della concordia civile era soddisfatto da una politica di tolleranza. In questo modo il Gentili si faceva portatore di una posizione che rifletteva quella che i teorici *politiques* avevano maturato nel corso delle guerre civili di Francia. Di fronte alla radicalità mortale di quei conflitti si era affermata l’idea che, se si voleva conseguire la pace civile, lo Stato doveva rinunciare a imporre un regime di uniformità religiosa<sup>15</sup>.

Il rapporto con la letteratura *politique* emergeva nettamente anche da alcuni significativi riferimenti, come quello a Michel de l’Hôpital, chiamato «magnus Hospitalius»: «Magnus Hospitalius gravi sic satyra, “Dictis pugnamus, et armis, queis de religione animo sententia sedit verior. interea tabulas et tradita Moysis spernimus”». Centrale e soprattutto significativo era il riferimento a Bodin, che nel suo *De la République* aveva dato

<sup>14</sup> Così si esprimeva l’autore sulle eccezioni di natura politica al principio della tolleranza: «Certe, quae sit eiuscemodi religio adversa Principibus, non feretur. Et merito propterea pulsus aliquando Epicuræi ab urbe, nam dissolvebat ea secta prorsus administrationem imperii, ut haec erat administratio multa in religionibus et metu Deorum. Quin imo ab atheismo manifesto, et professo nihil multum distat Epicureismus» (cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. X, p. 41).

<sup>15</sup> Sul dibattito ideologico in Francia nel tempo della guerra civile di religione si vedano: De Caprariis, *Propaganda e pensiero politico in Francia durante le guerre di religione*, cit.; Corrado Vivanti, *Lotta politica e pace religiosa in Francia fra Cinque e Seicento*, Torino, Einaudi, 1974.

espressione sistematica alle posizioni *politiques* insistendo più volte sulla tesi che le guerre di religione in realtà non avevano, e non dovevano avere, rapporto alcuno con la materia politica e con il potere statale. Non a caso Gentili proponeva espressamente Bodin come massimo assertore del principio di tolleranza: «Mihi tamen placet disputatio Bodini, ut vi non sit utendum contra subditos, qui aliam amplexentur religionem». Con questo riferimento all'autorità di Bodin Gentili apriva la serie delle argomentazioni volte a dimostrare che le ragioni della politica esigevano una politica di tolleranza<sup>16</sup>.

Sul piano della storia e della pratica politica, Gentili tendeva a trarre sostegno per la sua tesi soprattutto dalla situazione del suo tempo. Così riportava l'esempio di tranquilla convivenza pubblica tra Cristiani, Ebrei e Musulmani nell'Impero turco e nello Stato della Chiesa di Roma: «Non hodie Iudaei, Christiani, feruntur sub Turcico imperio publice? Turcae, Iudaei, Graeci, et synagogae Iudaeorum, et Ecclesiae Graecorum feruntur etiam sub Pontificis imperio Romani, Romae, Anconae». Ricordava che la confessione luterana era tollerata pubblicamente in quasi tutti i principati tedeschi della casa d'Austria. In Germania, nelle libere città di Germania, quali Augusta, Ratisbona e Francoforte, luterani e cattolici accettavano la diversità di religione. Lo stesso accadeva in Polonia, Svizzera e tra i Reti. Qui Gentili inseriva una battuta polemica contro il suo ideale interlocutore e avversario, Lipsio: «Et tu fallis nos, aut ipse falleris, Iuste Lipsi, qui negas, in uno principatu apud Germanos esse, nisi unam religionem». Il rilievo di Lipsio sulla situazione in Germania era riconosciuto valido solo rispetto ai principi luterani. Gentili sottolineava inoltre quanto ampia fosse la tolleranza praticata dagli Austriaci nei territori della Moravia, Boemia, Stiria, Carinzia, Carniola e nella stessa Austria, una tolleranza estesa fino ad Anabattisti e Hussiti. La conclusione di tutti questi esempi

<sup>16</sup> Per il riferimento a Bodin cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. X, p. 42, mentre per il riferimento a de l'Hôpital cfr. *ivi*, lib. I, cap. IX, p. 36. Per le parti della trattazione di Bodin cui Gentili faceva qui riferimento specifico, si veda Bodin, *Les six livres de la République*, cit., lib. IV, cap. VII. L'opera di Bodin è consultabile nell'edizione italiana, *I sei libri dello Staio*, a cura di Margherita Isnardi Parenti e Diego Quagliani, Torino, Utet, 1997.

era che concordia civile e diversità di religione erano e potevano essere del tutto compatibili<sup>17</sup>.

Sul piano delle considerazioni di principio, le cosiddette *rationes*, Gentili tendeva a dimostrare che una politica di tolleranza era un valido principio di prudenza politica. Così, per esempio, egli sottolineava che l'uso della forza in materia di religione non poteva essere efficace, la religione essendo qualcosa di naturale e di spontaneo, che per di più coinvolgeva la passionalità umana: «Nihil valere vim in his rebus, quae promptum, et voluntarium iudicium desiderant, si debent esse perpetuae. "Religio sua cuique videtur optima: ut quae non ratione, sed affectu diiudicetur a singulis, et a natura est indita"». Di tenore simile era un'opinione mutuata da Agostino per cui tentare di eliminare le eresie poteva essere pericoloso per lo Stato: «Et meminimus cum Augustino haereses non semper tolli posse absque periculo reipublicae». Considerazioni queste che, secondo l'autore, trovavano conferma sul terreno dell'esperienza. L'appello all'esperienza non si limitava alla verifica offerta dai numerosi esempi di pluralità religiosa correlati a situazioni di concordia civile, di cui si è già detto, ma comprendeva anche la constatazione che sedizioni e conflitti sembravano discendere proprio da una politica di intolleranza e di unità religiosa. In altri termini la tesi poggiava su due distinte correlazioni di fatto che funzionavano, in modo logicamente complementare, nello stesso senso rafforzandosi mutuamente<sup>18</sup>.

Il rovesciamento di tale correlazione era enunciato e sottolineato da un nuovo pungente attacco polemico verso Giusto Lipsio: «Sileat noster Politicus, qui dixit necesse, armis interdum decertare; dum suam religionem singuli aliis anteferre conantur: aut religio non sit religio, quae sic frigeret. Quid ais? Ego praelia et bella audio illic, ubi religioni alicui non datur locus. Illic non audio, ubi diversis est locus religionibus». A Lipsio, il quale aveva affermato che la diversità delle religioni, per effetto dello spirito di proselitismo proprio della religione, tendeva a tradursi in disordine e scontro armato, Gentili opponeva appunto la con-

<sup>17</sup> Cfr. *ivi*. lib. I, cap. X, p. 43.

<sup>18</sup> Cfr. *ivi*. lib. I, cap. X, p. 44.

statazione che la realtà dei fatti avallava piuttosto la correlazione opposta, quella cioè che vedeva sedizioni e guerre accompagnarsi all'imposizione dell'unità di religione. Quindi, prendendo di mira l'assunto su cui Lipsio poggiava la sua tesi, dichiarava di non credere che fosse nella natura della religione di indurre gli uomini alle stragi e alla rovina dello Stato: «Imo religio non est (quod scio Cuiacium scribere, et est verissimum) quae calet in caedes civium, et perniciem patriae». A questo punto Gentili spostava completamente il piano dell'argomentazione, mettendo da parte la questione se per scongiurare i conflitti di religione fosse più adatta una politica di tolleranza o di uniformità religiosa, e si domandava se tali conflitti non avessero in realtà la loro causa più profonda in fattori che attenevano alla sfera della politica<sup>19</sup>.

La nuova impostazione traeva lo spunto dalla storia degli antichi Egizi, ove un re aveva deliberatamente promosso le differenze di religione per indurre i sudditi al dissidio e distoglierli dalle cospirazioni contro il suo potere. L'esempio serviva a dimostrare che la religione poteva essere usata dalla politica come un pretesto e quindi ad avallare in prima istanza la plausibilità della tesi che essa non era la causa vera del conflitto. Riflettendo sul fatto che gli Egizi avevano fama di essere uomini furibondi, orgogliosi e violenti, Gentili si esprimeva in termini che adombravano la tesi che sedizioni e guerre avevano molto a che fare con l'indole dei popoli: «Sed et specta homines Aegypti. Supra alios soliti ex scintilla minima ignes magnos accendere. Sunt enim Aegypti viri ventosi, furibundi, iactantes, iniuriosi, atque adeo vani, liberi, novarum rerum cupientes, et quibus praesentia semper cum enormi libertate displiceant». L'enunciazione piena e netta della tesi qui adombrata era fatta tuttavia in rapporto al caso moderno delle guerre civili di Francia.

Per Gentili quello dei Francesi era un esempio forte dell'influenza che l'indole dei popoli aveva nel causare le guerre. La natura dei Francesi, per consenso di autori antichi e moderni, era inquietissima e bellicosa. Perciò questa era da ritenersi da sempre la causa vera delle loro guerre, considerato che mai la Francia era stata senza guerre, interne ed esterne. Il corollario finale di

<sup>19</sup> Cfr. *ivi*. lib. I, cap. X, p. 45.

queste premesse era espressamente così indicato: nelle guerre degli ultimi tempi in Francia la religione era un mero pretesto<sup>20</sup>.

Ancora a proposito degli avvenimenti di Francia, l'autore avanzava un'altra interessante spiegazione che si manteneva a livello delle cause profonde, ma che aderiva più da vicino alla specificità storica di quell'esempio. Si trattava di una spiegazione che potremmo definire di tipo politico e sociale, nel senso che erano messe in risalto le tensioni strutturali cui era soggetto il sistema politico francese a causa di una nobiltà potente che resisteva alla politica di centralizzazione della monarchia. La conclusione restava la stessa, la causa dei mali di Francia non era la religione: «Sic non est religio causa malorum Galliae». Quindi, più in generale, il caso francese provava la tesi di fondo che la vera causa delle guerre di religione non era la religione, questa essendo solo un pretesto. Aggiungeva infine, chiudendo l'intera discussione e il capitolo stesso, che se qualcuno giudicava che comunque era bene togliere di mezzo anche i pretesti, egli rispondeva che un pretesto valeva l'altro e che la vera soluzione consisteva nel rimediare alle cause: «Atque si dicitur, bene vel praetextum hunc tolli seditio-num: responderim ego, verius imo occurrendum seditio-num causis. nam praetextu uno avulso, non deficit alter»<sup>21</sup>.

Finora Gentili aveva trattato del problema della legittimità di una politica che tendesse alla imposizione dell'unità di religione con la forza, aveva trattato cioè delle «guerre sante» del principe.

<sup>20</sup> Così, in modo incisivo e colorito, si esprimeva l'autore: «Cogitabat enim vir prudentissimus Gallorumque naturam inquietissimam [...] Sane vero et Gallis iribuunt mobilitatem et levitatem veteres omnes, et novi scriptores rerum, bellicososque eos esse, et ad bellum mobiliter, celeriterque excitari contestantur: et mentes ipsorum duras, ac retrogradas, et imperantibus graves. Quae itidem bellorum causa illic ab omni aevo semper. Nam religio his ultimis temporibus tantum praetextus. Quando sine bellis internis, aut externis Gallia fuit?» (cfr. *ivi*, lib. I, cap. X, pp. 45-46).

<sup>21</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. X, p. 46. Circa le cause sociali e politiche delle guerre francesi, Gentili sosteneva: «Etiam tumultuum Galliae dicitur causa, magnatum et nobilium status: qui potentes valde cum sint, et liberi, nec dent, si rex petat, aliquid, nec regi obediant, si quid imperet: regis magnitudini aut invideant, si nihil det, aut sint damnosi, si dederit. conspirant potentes. irascuntur ambitiosi. et insoliti videre magistratus, a civitatibus sepositi, quisque ruri cum suis familiis, discordiis, seditio-nibus, contentio-nibus necessario exagitantur». Una tale interpretazione era tratta da Cardano, una delle «autorità» preferite dal Gentili in campo teorico-politico, come si è già notato. La citazione in margine si riferiva in particolare all'opera *Encomium Neronis*, che apparirà spesso come fonte nelle *Regales Disputationes*.

Restava da trattare del rapporto guerra-religione dal punto vista dei sudditi, il che equivaleva alla questione se questi potessero legittimamente muovere guerra al principe per causa di religione: «An subditi bellent contra principem ex causa religionis», così suonava il titolo del cap. XI. La questione ricadeva entro quello che era un luogo topico del dibattito del dibattito teorico, sia teologico che teorico-politico, nel periodo della Riforma, concernente il diritto di resistenza e i limiti dell'obbligazione politica. Come tale la questione della libertà di religione acquistava così un netto profilo politico-costituzionale, un profilo che Gentili non aveva toccato nella parte della discussione, di cui si è appena visto, relativa al potere del principe di muovere guerra ai sudditi per causa di religione. Qui il tema della tolleranza non era stata affatto trattato come una questione riguardante i poteri del principe e i limiti della sovranità. A dire il vero, un accenno incidentale era stato fatto dall'autore, allorché, nel contesto della discussione circa la convenienza politica della tolleranza, sentì il bisogno di precisare che egli si riferiva al principe legittimo, non al tiranno: «At nos de Principe quaerimus qui legitimam praefecturam putet imperium. qui non malit tyrannus esse, quam populi pater, qui non adeo velit sibi, quam suis regnare, qui pacis, et amoris, non seditionum, et discordiarum auctor et caput sit»<sup>22</sup>. La portata di questa precisazione era ristretta al punto particolare che stava trattando. Gentili voleva dire semplicemente che l'esperienza storica su cui egli fondava la correlazione tra unità di religione e discordia civile presupponeva un principe legittimo, cioè non tirannico. Non si può scorgere, cioè, in tale precisazione un'implicazione di portata generale, per cui il principe «intollerante» era da considerare un tiranno. Il profilo costituzionale, per così dire, era assente e il discorso del cap. X era tutto imperniato su quello della legittimità in funzione della pace civile dello Stato. La ragione di questa scelta sta in un atteggiamento generale sulle questioni costituzionali e sull'ottimo ordine politico di cui abbiamo un'indicazione netta, anche se parziale, da quanto l'autore dice sul tema del diritto di resistenza.

<sup>22</sup> Cfr. *De iure belli*, cit., lib. I, cap. X, p. 45.

Gentili esordiva affermando che il principio della libertà di religione valeva per il principe oltre che per i sudditi, e che perciò questi non potevano muovere giusta guerra al principe per causa di religione<sup>23</sup>. Dopo questa premessa, che richiamava e usava gli argomenti generali trattati in precedenza, Gentili entrava nel merito della questione cruciale del diritto di resistenza: «Ego iustum non puto, ut subditus supremum hic cogat magistratum... Et Tertullianus, quem sequor, nec probat, obsisti principì statuentique de religione subditis», con queste parole l'autore spostava l'argomento sul piano dell'autorità del sovrano e dei doveri dei sudditi e ciò facendo poneva un obbligo incondizionato di obbedienza<sup>24</sup>. Si deve notare ancora che si trattava di un obbligo che riguardava un principe definito come «magistrato supremo» e che tale obbligo non era limitato alla religione, ma aveva carattere generale. Magistrato supremo era il principe che possedeva la pienezza dei poteri. Come si vedrà meglio più avanti, Gentili non possedeva nozioni precise sui concetti di sovranità e di stato sovrano. In generale egli tendeva a porsi dal punto di vista degli assetti costituzionali relativi alle varie entità politiche in questione. Un punto di vista dunque definibile come relativistico e legalistico, nel senso che alle istituzioni date non sovrapponeva criteri di giustizia naturale.

Questo dato emerge subito nella discussione, allorché l'autore precisava che l'obbligo dell'obbedienza al principe incombeva ai sudditi, cioè agli uomini del tutto privati, non investiti di autorità pubblica: «De vere subditis accipi definitionem admoneo, non de his qui principem omnis potestatis non habent [...] De privatis prorsus hominibus definitio est: qui nihil re ipsa retinent publici». Una situazione costituzionale questa che presupponeva appunto che il principe fosse «supremo» o possedesse potestà piena, *omnis potestas* come qui era anche definita, mentre più avanti nel 1605 sarà chiamata *potestas absoluta*, secondo

<sup>23</sup> In questi termini Gentili esponeva la sua posizione: «Probatum mihi est, bellum non iustum a subditis esse in principem suum hic. Et multo minus, si nihil ipse subditis praescribat: at sibi aut mutat, aut retinet religionem. Quod enim sibi populus fieri nollet, et nos diximus, fieri populo non oportere, id a populo nec fiet, nec debet principi fieri» (cfr. ivi, lib. I, cap. XI, p. 47).

<sup>24</sup> Cfr. ivi, lib. I, cap. XI, p. 48.

un'accezione che alla dimensione legalistica aggiungeva quella etico-politica. Potevano darsi però delle situazioni intermedie in cui il potere pubblico era organizzato in modo da essere distribuito tra più soggetti e secondo condizioni particolari stabilite dai patti di base.

Gentili offre una esemplificazione storica di questa distinzione di base. Non era supremo il potere dell'Imperatore in Germania, così come non lo era stato quello dei re degli Spartani o degli antichi Egizi. D'altra parte per non essere sudditi non bastava ritenere dei poteri puramente nominali, come era il caso di quasi tutte le città e dei marchesi, conti e baroni che non avevano più giurisdizione e potere effettivo, come accadeva in Inghilterra. All'interno di questa classificazione di base Gentili introduceva un'ulteriore distinzione, riguardante la maggiore o minore latitudine dei poteri di chi era investito di autorità pubblica. Per esempio quelle che erano chiamate le «libere città di Germania» godevano di un potere di autogoverno quasi totale, salvo certi obblighi finanziari verso l'Imperatore. Per altri invece la situazione era inversa, sudditi quasi in tutto salvo alcune minori potestà di natura pubblica<sup>25</sup>.

A partire da una tale distinzione l'autore avviava una lunga e sottile discussione sui criteri di interpretazione da applicare alla questione delle eccezioni, implicite ed espresse, contenute nel patto di soggezione relativamente alla religione. Il primo punto consisteva nello stabilire che in materia di religione non valeva il principio generale che le eccezioni non espresse confermavano la regola e che perciò quando la regola era la soggezione quasi totale, dovesse ritenersi sottomesso anche in causa di religione, anche se il patto non prevedeva questa eccezione. Il problema sorgeva solo rispetto alla categoria dei sudditi quasi privati, non a quella di coloro che possedevano un'ampia potestà pubblica, i quali, in caso di silenzio del patto sulla religione, possedevano comunque la libertà di religione e quindi il potere di resistenza attiva.

Contestando l'applicabilità dei normali criteri interpretativi in materia di religione nei patti con le autorità pubbliche minori, Gentili intendeva chiaramente rivendicare la superiore validità

<sup>25</sup> Cfr. *ivi*, lib. I, cap. XI, pp. 48-49.

del principio della libertà di religione, postulandone la natura di un bene non compreso nel patto costituzionale, perché non disponibile. Che così fosse lo si arguisce dal secondo punto relativo alla questione delle eccezioni. Se l'eccezione riguardo la religione risultava invece espressa, secondo un'ipotesi che era significativamente evocata solo rispetto alle autorità maggiori, essa era da considerarsi nulla. Tali autorità non erano tenute a stare ai patti se avessero optato per un'altra religione<sup>26</sup>.

La funzione di questa intricata discussione, basata sulla distinzione tra due livelli di «magistrati inferiori», è da vedere sostanzialmente nell'intenzione di Gentili di espandere in qualche misura l'ambito di applicazione della libertà di religione, consentendo lo *ius gladii* a potentati politici di rango superiore, e ciò anche a prescindere da specifici vincoli pattizi di subordinazione al sommo magistrato. Per quanto concerne il livello minore di «magistrati inferiori», la loro libertà in causa di religione, così sottilmente argomentata dall'autore, restava invece una mera petizione di principio, importante come tale in quanto l'autore aveva indugiato a proporla, ma priva di conseguenze pratiche in quanto era negato loro il diritto di resistenza attiva. Essi potevano esercitare solo un diritto di autotutela in altre cause, diverse

<sup>26</sup> I passaggi essenziali relativi alla questione delle eccezioni in rapporto ai patti di soggezione e ai due livelli di «magistrati inferiori» erano i seguenti: «In priori casu, nisi religio excepta ostenditur, omnino nec obtinet definitio de cedendo magistratui summo posteriore, itidem nisi religio excepta ostenditur, defendeter forte definitio, ut magistratui cedendum sit. Nam ratio utriusque conclusionis videtur, quod exceptio statuatur regulam in non exceptis. "Obstrictio in quibusdam videtur a caeteris liberare", ut apte dictum est. Et locus subiectus certis pactis et conditionibus, in caeteris manet liber. Et qui se subiecit in quibusdam, videtur se servasse in reliquis liberum. Sed est tamen infirmior secunda collectio. Quoniam ut exceptio statuatur regulam in omnibus non exceptis: non tamen verum est, ut sub regulam concludatur, quod alias conclusum non foret. Atque religionis causam non esse conclusam, verius fuerit. quia in omni subiectione et omni iureiurando creditur semper supremi Principis auctoritas reservata et salva, itaque et cultus divini ratio [...] Et ergo de religione sensum nihil esse existimaveris, sermone utcunque generali, quo non id continetur, quod qui loquitur nunquam expressisset, aut pollicitus fuisset. Et tale est negotium religionis, quod Deo, non Caesari adprobare oportet [...] Quinimo si religionis causa expressaque fuisset, subditi isti non prorsus subditi conventis stare non tenerentur, si religionem aliam meliorem viderent, et crederent» (cfr. ivi, lib. I, cap. XI, pp. 49-50).

dalla religione, e come rimedio estremo, il che equivaleva essenzialmente a sancire un diritto all'autodifesa<sup>27</sup>.

Il capitolo si chiudeva con la riaffermazione della tesi che lo aveva aperto all'inizio, circa la illegittimità della resistenza armata dei sudditi privati verso il principe. La ripetizione aveva accenti emotivi forti, in cui si riverberava l'esperienza personale dell'autore. Gentili sottolineava infatti la durezza della condizione dei sudditi che per seguire la propria coscienza non avevano altro rimedio che la sofferenza e le privazioni dell'esilio: «Privatus qui homo est, nihil istorum potest. Sed ex Christi iussu fugere tantum habet. Durum spoliari patria, fortunis. At Christi iussus hic est. Lex etsi dura hominis, ea servanda est tamen».

La posizione complessiva di Gentili sul tema del diritto di resistenza per causa di religione, nei termini in cui è stata ricostruita, rivela punti nuovi e caratteristici della sua visione del rapporto religione-politica così come del suo modo di concepire le questioni di ordine costituzionale. Affrontata da questo lato, la questione della libertà di religione coinvolgeva il problema più generale delle relazioni tra principe e sudditi. A questo riguardo, constatiamo che Gentili non aveva una visione della organizzazione politica europea ispirata a un modello unico. Essa era presentata come un sistema misto in cui la modernità di strutture centralizzate di potere, come l'Inghilterra (la sola ad essere citata qui sotto questo profilo), si mescolava a strutture piramidali e asimmetriche di diritti e obbligazioni di matrice feudale. Da notare ancora l'assunto che a fondamento dei vari assetti ci fosse un patto specifico, ciascuno con proprie particolari obbligazioni. Questi dati ci pongono di fronte a un atteggiamento di fondo definibile come di legalismo costituzionale. In questo contesto appare significativa l'attenzione dedicata a ipotesi e modelli costituzionali quali erano tipicamente teorizzate dagli scrittori calvinisti, basate su un *foedus* che forniva la base legale di relazioni

<sup>27</sup> Così Gentili formulava le conclusioni finali della sua discussione sul diritto di resistenza: «Et ita igitur censeo, ut qui subditus privatusque non est, is se defendere contra principem in ista causa religionis etiam per bellum possit. Qui subditus simul et privatus non est, is ultimo loco, et pro remedio ultimo potest se in aliis causis bello tueri. ut quem non iuvat ratio propter potentiam domini, arma eum defendant [...] Defensio iusta contra omnes est, nec debet ullum patrono honorem» (cfr. ivi, lib. I, cap. XI, p. 50).

tra magistrato supremo e autorità «eforali», o anche «magistrati inferiori». Da ricordare infine l'enfasi sul diritto di resistenza anziché su quello dell'assolutezza del potere, secondo un'ottica moderata che tendeva a conciliare le ragioni della libertà di coscienza con le istanze della conservazione dell'ordine politico.

Quello della difficile composizione tra istanze distinte e ugualmente fondamentali, collegate alla religione e alla politica, era il dilemma costante che accompagnava la discussione di Gentili sulla libertà di religione in rapporto alla guerra. Già risolto in chiave *politique* in rapporto alla questione della correlazione tra unità-pluralità di religione e pace civile, qui era riproposto in forma di problema politico-costituzionale. L'approccio era sì legalistico, ma solo come punto di partenza del discorso. Il regime costituzionale dato forniva il quadro di riferimento istituzionale entro cui il dilemma in questione era dibattuto e risolto in termini di giustizia naturale. Nella discussione sul diritto di resistenza il dilemma era esplicitamente sottolineato come contrasto tra obbedienza dovuta all'autorità pubblica e obbedienza a Dio. Respingendo l'opinione di chi anteponeva a Dio il comando del principe, l'autore approvava invece il monito di chi esortava a porre dei limiti alla soggezione<sup>28</sup>. I sudditi non dovevano prestare obbedienza più di quanto conveniva: «ne plus quam expedit sint subiecti». Si trattava appunto di realizzare un bilanciamento di esigenze diverse, cosa che il Gentili faceva in modo caratteristico. Da un lato egli difendeva l'assolutezza del principio del primato di Dio, che intendeva tuttavia solo nel senso della libertà di coscienza, non già in quello totalizzante, proprio dei «fanatici», di realizzare il regno di Dio in terra. Tale libertà, dunque, valeva al di là di quanto stabilito dai patti costituziona-

<sup>28</sup> I corni del dilemma risultano evidenti in questi passi: «Estote subditi potestatibus, inquit Apostolus. quod nemo tamen non sic intelligit, nisi si quid illae praecipiant alienum a cultu Dei [...] Tale est negotium religionis, quod Deo, non Caesari adprobare oportet. in quo oportet Deo magis, quam hominibus obedire». La soluzione di Gentili era espressa in questi termini: «Et Canonicum ius igitur non valet hic, quod de Augustino dicit, "Pactum societatis humanae generale, regibus obedire", sed magis quod affert de Gregorio, admonendos subditos, ne, plus quam expedit, sint subiecti» (cfr. ivi, lib. I, cap. XI, p. 49).

li<sup>29</sup>. Valeva anche per i sudditi privati, per i quali l'obbligo della obbedienza politica non implicava affatto l'obbligo di seguire la religione del principe.

Quanto al limite che l'assolutezza della libertà di coscienza, così espressa in linea di principio, subiva in funzione delle ragioni della politica, si può dire che esso cadeva tendenzialmente in un punto intermedio tra costituzionalismo radicale e assolutismo politico. Tale punto intermedio non appare rigorosamente definito dall'autore, esso restava cioè piuttosto sfumato così da accogliere un certo spettro di posizioni. Come si vedrà meglio più avanti, questa era una caratteristica di fondo delle posizioni di Gentili sulle questioni costituzionali, quali risultano enunciate nel *De iure belli*. Il suo pragmatismo politico, di cui si vedrà, lo predisponne certamente verso un atteggiamento in qualche misura aperto alla varietà delle situazioni e delle istituzioni. Un qualche rilievo è da attribuire inoltre al fatto che il *De iure belli* per il suo stesso oggetto era focalizzato su una problematica internazionalistica di portata europea, il che parimenti poteva suggerire di restare al di fuori e al di sopra di questioni politiche particolari di prevalente rilevanza interna.

Il diritto di resistenza era totalmente negato per i sudditi privati, mentre era ammesso per i «magistrati inferiori», nel quadro cioè di regimi costituzionali che prevedessero forme di giurisdizione diffusa. Là dove il principe, o il magistrato supremo, possedevano autorità piena, ossia *omnis potestas* come la definiva l'autore, la resistenza attiva non era giustificata, tutti gli altri soggetti trovandosi in una pari condizione di sudditi privati. La scelta stessa di argomentare in termini latamente costituzionalistici era comunque significativa. Tra i romanisti era frequente infatti il ricorso alla *lex regia* o a formule del Codice giustiniano, così come tendeva a prevalere la tendenza ad adottare ideologie di segno filo-assolutistico. Qui Gentili prescindeva completamente da quegli argomenti cui ricorrerà qualche anno più tardi, nel 1605, e appare privilegiare e mettere in primo piano schemi

<sup>29</sup> «Nam receptum est, nec iuramenta valere quae non habent illos comites tres, "iustitiam, et iudicium, et veritatem". Quibus omnibus hic destituimur liquido: ubi falsam religionem probavimus ignari, et tenere spondimus [...] Quae ad fidem pertinent, ea non servare interdum est iustum» (cfr. ivi, lib. I, cap. XI, p. 50).

istituzionali caratteristici della letteratura calvinistica. Da questa traeva origine infatti lo schema dei cosiddetti «magistrati inferiori» con diritto-dovere di controllo sul governo del magistrato supremo.

È vero che oggetto primario della discussione era la questione della religione, tuttavia si possono cogliere inflessioni antiassolutistiche di portata teorica generale, che andavano al di là del tema della religione. Tra queste inflessioni spiccavano il monito ai sudditi, già citato, a non essere sottomessi più di quanto opportuno, oppure l'argomento, pure già citato, sui limiti che *iustitia, et iudicium, et veritas*, oltre alla libertà di religione, ponevano al potere del principe, con la conseguenza che i «magistrati inferiori» in caso di violazione erano da ritenere sciolti dai vincoli del patto sociale. Questi erano argomenti generali che rivelavano un'enfasi speciale sui «limiti» anziché sulla «assolutezza» del potere supremo. Sulla base di questi tratti distintivi, si può concludere che la posizione di Gentili in tema di diritto di resistenza, interpretata contestualmente, rivelava una caratteristica vicinanza alle posizioni teorico-politiche del calvinismo moderato. Ciò è vero tenendo presente la peculiarità di base della prospettiva di Gentili: riferendosi alla religione, intendeva riferirsi alla libertà di coscienza. Nelle sue discussioni ampie e articolate, non perdeva mai di vista l'assunto guida, quello della fondamentale autonomia della politica da presupposti teologici e religiosi<sup>30</sup>.

Quanto si è qui detto sugli orientamenti di Gentili circa le questioni dell'ordine politico-costituzionale non vale tanto come introduzione e anticipazione di un argomento che sarà trattato in modo diretto più oltre. Questi cenni hanno invece la funzione preminente di completare il quadro dei motivi che sostengono e caratterizzano la posizione di Gentili sul tema del rapporto religione-politica. Il motivo che emerge in proposito dalle consi-

<sup>30</sup> Sul ricco e complesso dibattito, teologico e ideologico, che dalla Riforma di Lutero a quella di Calvino fino alla rivoluzione degli Ugonotti si era sviluppato nel corso del Cinquecento intorno al tema del diritto di resistenza, si veda la approfondita ricostruzione complessiva di Skinner, *The Foundations*, cit., vol. 2, pp. 189-348. per una sintetica visione d'insieme del problema nel più ampio quadro del pensiero politico dell'epoca, si veda anche il saggio di Mario D'Addio, *Il tirannicidio*, in *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, diretta da L. Firpo, III, cit., pp. 511-609.

derazioni appena svolte sul diritto di resistenza è quello per cui la questione della tolleranza religiosa, più specificamente il suo valore etico ed etico-politico, dipendeva anche dai limiti morali del potere sovrano, nella diversità delle sue espressioni storico-istituzionali. In sintesi, non si trattava solo della natura interiore della religione, oppure della compatibilità del pluralismo religioso con la pace civile, ma anche del fatto che il principe legittimo aveva dei limiti legali e morali che riguardavano e tutelavano anche la religione. Se il Gentili, come si è notato, restava piuttosto vago sul contenuto di questi limiti, indicando solo dei criteri generali, il limite dato dalla libertà di coscienza e dal rispetto dovuto alla diversità delle religioni rappresentava un punto preciso e forte, costantemente riaffermato.

Una enfatica, importante riaffermazione del complesso di motivi qui delineati, tratti dal libro primo del *De iure belli* che ha per oggetto le cause legittime di guerra, si trova nel libro terzo, in cui si tratta della pace e dei principi di giustizia naturale e di prudenza politica che la disciplinano. Il problema riguardava il punto se fosse lecito al vincitore mutare la religione dei vinti. Gli argomenti essenziali e caratteristici della sua posizione erano riproposti qui in modo sintetico ed incisivo nel quadro di un singolo capitolo, il Cap. XI dal titolo «De religionis, aliarumque rerum mutatione». Oltre ad una maggiore incisività dell'argomentare, a parte integrazioni minori che riguardavano soprattutto l'esemplificazione storica di supporto, non vi sono novità che riguardino la sostanza degli argomenti. L'aspetto più caratteristico di questo supplemento di trattazione deve essere visto piuttosto nella novità del contesto di discorso. Trattare della libertà di religione nel quadro di un discorso sui diritti del vincitore sul vinto non era la stessa cosa che trattarne sotto il profilo dei poteri del principe legittimo verso i suoi cittadini. Ciò è tanto più vero nel caso di Gentili, che tendeva a concedere al vincitore un ampio riconoscimento delle ragioni della potenza. Per questo ciò che può apparire in qualche misura una ripetizione acquisiva in realtà la valenza di una forte riaffermazione del messaggio di base, per cui neppure al vincitore era consentito di infrangere il principio della libertà di religione.

Ragioni di natura «politica» e ragioni di «umanità» collegate al tema dei limiti del potere sovrano dominavano il ragionamento di Gentili. La strategia argomentativa metteva in primo piano anche qui l'esigenza di dimostrare che le ragioni della politica erano del tutto compatibili con una politica di tolleranza, se non meglio soddisfatte. Nella fattispecie occorre dimostrare che la saldezza della vittoria e i diritti del vincitore, «*victoriae firmitas ac eiusdem iura*», non erano intaccati dalla diversità di religione. Tornava in campo a questo proposito, come assunto chiave da smantellare, l'assunto per cui l'unità di religione era indispensabile per la coesione e l'unità della comunità politica<sup>31</sup>. Per Gentili l'assunto era falso perché era falso che le tante divisioni e guerre civili del tempo avessero la diversità di religione come vera causa. Il caso delle guerre civili di Francia era di nuovo evocato a prova che la religione era solo un pretesto, ossia «*velamentum falsum*». L'esemplificazione storica, rispetto a quanto esposto nel libro primo, era qui estesa all'Italia, alle guerre tra Guelfi e Ghibellini, a quelle dell'antica Roma e dei Pontefici romani, tutte guerre avvenute «*in maxima religionis unitate*» e che quindi provavano che le cause vere erano altre dalla religione<sup>32</sup>.

Il secondo punto di gravitazione degli argomenti sviluppati dall'autore sul tema in questione consisteva in considerazioni fondate su ragioni di «umanità» e sui limiti del potere del principe verso i sudditi. Il motivo etico-costituzionale, già individuato come peculiare della posizione gentiliana, qui appare connotato dal suo legame con la *ratio humanitatis*. Gentili non usava

<sup>31</sup> Così l'autore riassume le varie «rationes» in cui l'assunto si esprimeva: «*Atque haec ratio uniendo animos omnium praecipue afferri in iure humano solet pro ista mutatione. Unica familiaritatis, et amicitiae tessera studium est placendi Deo; et dicendi, faciendique pro pietate omnia. Dei honor supra consanguinitates, et ceteras omnes coniunctivae benevolentiae vinculum insolubile. Cum id genus alii, quae dixi in primo libro. Et itaque tot hodie dissensiones et bella etiam civilia obiectantur, quum non una habetur religio*» (cfr. *De iure belli*, lib. III, cap. XI, pp. 326-327).

<sup>32</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. XI, p. 328. «*Id noto tantum, malorum eorum causas non notari varias religiones in historiis: sed pectora illa latronum, sicariorum, adulterorum, sacrilegorum, magorum, monstrorum: ut loquuntur historiae illae. Huc ad alia, huc ad alios fontes refer, non ad variam religionem, malorum causam. Inquit de Gallia sua P. Faber, velamentum etiam falsum esse illic religionem*». In questi termini forti Gentili riproponeva le sue valutazioni sulle guerre del tempo e sulla loro pretesa natura religiosa.

espressamente questo termine che pure conosceva e impiegava, bensì si riferiva all'esigenza che il principe non cercasse la «quiete» dello stato con un eccesso di «asperità» verso i sudditi. Seguivano una serie di *rationes* il cui senso finale rinviava appunto al sentimento di umanità.

Gli uomini erano naturalmente portati a conservare la religione degli antenati e della patria; gli uomini vedevano nella religione il sommo bene, ciascuno nella propria; gli uomini ancora attribuivano alla religione significati così ampi da essere pronti a sacrificare la vita per essa. Tutte queste erano le ragioni per cui il vincitore che mutasse con la forza la religione dei vinti violava la legge di umanità, lo *ius naturae et pietatis*, come poco oltre dirà l'autore stesso. La legge di umanità cui il vincitore era soggetto in tema di religione emergeva qui dunque come un'espressione specifica dei limiti, basati sulla legge di natura, cui il principe legittimo era in generale soggetto<sup>33</sup>.

Gentili sottolineava che il principio di tolleranza doveva essere inteso come riguardante tutte le religioni, senza distinzioni ed eccezioni basate su criteri inerenti alla dignità del culto o alla moralità delle credenze. Il vincitore non doveva ergersi a giudice di questioni di tale natura, bensì solo della sua causa, ossia delle ragioni che riguardavano la sicurezza della vittoria e i diritti ad essa relativi<sup>34</sup>. L'aspetto più rilevante di questi passaggi era lo sviluppo che Gentili dava a quella che era un'implicazione evidente, vale a dire la superiorità della religione cristiana, attraverso l'indicazione esplicita degli elementi costitutivi e caratteristici della stessa sotto il profilo dei «mores». Essi erano la «humanitas», la propensione ai commerci e l'attitudine al diritto nelle sue varie

<sup>33</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. XI, pp. 329-330. Circa i limiti di carattere umanitario che incombevano al principe e alle ragioni della sicurezza dello stato, la posizione dell'autore risulta sintetizzata in questi passi: «Et quamvis etiam esset causa, non praetextus seditionum, religio difformis, haec non mutanda tamen invitis est. Quoniam non cum tanta asperitate in subditos quaerenda quies est principi. Nec enim recusare ista onera principatus habet [...]. Compescendae sunt seditiones aliis remediis ac poenis».

<sup>34</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. XI, p. 329. Così, con la consueta incisività, si esprimeva testualmente l'autore: «Non ferendi alii ulli, quorum religio labefactet victoriae firmitatem, ac eiusdem iura. Neque enim sibi iudicium hic victor sumit Dei et religionis, sed causae suae».

espressioni, ossia di natura, delle genti e civile. Notava infatti l'autore: «Et sic sane traditur de Ungaris, quemadmodum Christiani facti, informati simul ad humanitatem, inducti ad commercia, et in reliqua aptati fuerint, quae ius naturae, gentium flagitat, et civitatis, et a quibus alieni antea omnino erant»<sup>35</sup>.

È opportuno osservare che in questo contesto l'enfasi che l'autore poneva sul motivo dei limiti si accompagnava ad un'eguale enfasi sugli oneri del potere sovrano. Nel testo infatti il citato richiamo al principe ad astenersi da eccessive «asperità» era seguito dal richiamo ad accettare gli oneri del suo ufficio: «Nec enim recusare is ista onera principatus habet». I due richiami non erano semplicemente l'uno la conseguenza logica dell'altro. Gli oneri avevano nel ragionamento di Gentili un preciso senso politico, cioè si traducevano in direttive di condotta legate ad un assunto altrettanto preciso, che era quello dell'importanza politica dell'unità di religione.

Gentili dunque, mentre contestava la tesi che la diversità di religione fosse di pregiudizio alla coesione politica, recepiva al tempo stesso la validità di quello che era un luogo comune della tradizione politica umanistica, cioè l'idea della religione come fattore essenziale di unità civile, ed anche quella connessa della religione come *instrumentum regni*. L'intero ragionamento dell'autore in tema di rapporti tra politica e religione appare a questo punto infragilirsi e incorrere in una incoerenza prossima alla contraddizione. A dire il vero, il motivo della importanza politica dell'unità di religione era stato oggetto di riferimento esplicito e proposto come assunto valido anche nel contesto della discussione intorno alle ragioni della tolleranza, di cui si è già visto. Più precisamente, nello stesso contesto in cui egli attaccava la tesi di Lipsio che l'unità di religione era indispensabile alla pace civile, Gentili si pronunciava espressamente a favore della tesi della convenienza politica e della legittimità di una politica

<sup>35</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. XI, p. 328. La notazione di Gentili a questo riguardo costituiva una interessante prefigurazione di un tema che doveva diventare centrale in seguito, soprattutto nel discorso politico dell'Illuminismo, in relazione alla nozione di «civiltà» e al problema dei fattori principali di civilizzazione individuati appunto nel rapporto tra cristianesimo e commercio e nella conseguente «umanità» delle relazioni sociali.

tesa a realizzare l'unità di religione: «Ad id est, quod ego etiam disputo, proboque. Qui velim, a Principibus curari valde religionis unitatem. Sed et hoc, arma, et exercitus non comparari in civile bellum propter unam religionem»<sup>36</sup>. Anche in quella sede Gentili formulava brevemente qualche precetto al «principe prudente» su come egli poteva perseguire l'obiettivo dell'unità con moderazione, cioè al di fuori della coercizione armata.

I punti di discriminazione tra le due posizioni erano dunque in primo luogo che la correlazione tra unità religiosa e pace civile per Gentili, diversamente da Lipsio, non aveva carattere di necessità; come conseguenza e in secondo luogo, la violenza non era necessaria e quindi neppure legittima, in linea di principio. Gentili accettava lo stesso principio di fondo, o premessa generale di Lipsio, chiamato «noster Politicus», per cui la sicurezza dello Stato aveva primaria funzione legittimante. Infatti la scelta di Gentili in favore della tolleranza di religione trovava un limite nell'eccezione della sicurezza dello Stato: «Sed semper sub hac exceptione sic dico, “Nisi quid detrimenti illinc respublica capiat”». Una tale eventualità tuttavia, come si è visto, era per Gentili una ipotesi estrema ed improbabile.

Conducendo un esame attento degli argomenti in questi punti specifici, dove l'autore accostava in modo esplicito proposizioni che suonavano tendenzialmente contraddittorie, l'impressione di incoerenza sembra sciogliersi e perdere di fondamento. Tuttavia, a livello di valutazione generale, se si considera l'apparato complessivo degli argomenti dispiegati da Gentili sul tema in questione, non si può non rilevare una certa incongruenza, quasi una contraddizione tra gli argomenti espressi. L'attrito principale trae origine da una contraddizione inerente alla strategia argomentativa che si fonda, come già osservato, su due pilastri, il primo relativo alla natura della religione, il secondo di carattere *politique*.

In base al primo approccio, la religione era considerata un fenomeno dello spirito che non poteva avere riflessi sulla politica: «Religionis ius hominibus cum hominibus proprie non est: itaque nec ius laeditur hominum ob diversam religionem: itaque

<sup>36</sup> Cfr. ivi, lib. I, cap. X, p. 44.

nec bellum causa religionis». In base alla seconda linea di argomentazione, relativa all'incidenza della religione sulla politica, questa incidenza emergeva invece come ampia e profonda, nonostante la direzione generale dell'argomento. Si ricordino le numerose osservazioni di Gentili sull'importanza della religione come fattore potente di coesione politica, come generatore di solidarietà trasversale tra le genti, come vincolo che coinvolgeva la parte più profonda dell'animo umano, ossia *viscera hominum*, come bene per cui gli uomini erano pronti a sacrificare la propria vita<sup>37</sup>.

L'impatto politico delle cose di religione, così com'era riconosciuto dall'autore, non solo si configura immediatamente e nettamente come una contraddizione dal punto di vista del primo ordine di argomenti, ma appare proposto in termini così forti da infirmare in qualche misura la stessa logica *politique*, nel senso che risulta difficile comporre le istanze della concordia civile, cui l'autore assegnava un ruolo altrettanto centrale ed anzi primario, con la potenza passionale e politica che Gentili attribuiva esplicitamente al sentimento e alle affiliazioni religiose<sup>38</sup>.

Queste puntualizzazioni conclusive su questo specifico argomento non sono affatto dettate da un astratto criterio ermeneu-

<sup>37</sup> Si vedano del *De iure belli* i capitoli XV e XVI del lib. I, rispettivamente intitolati «De honesta defensione» e «De subditis alienis contra Dominum defendendis», ove si tratta dell'intervento esterno di «umanità» come giusta causa di guerra. La religione non fungeva qui come giusta causa di guerra, tuttavia era posta sia come una delle possibili cause della guerra civile prevista in fattispecie, sia come un vincolo potente di solidarietà transnazionale, per così dire, che poteva favorire e nobilitare l'intervento, giustificato tuttavia con la *ratio humanitatis* e con altre giuste cause legate alla difesa preventiva e alla strategia di sicurezza dello Stato. La *maxima quaestio*, ossia la fattispecie storica concreta cui il Gentili rivolgeva soprattutto la sua attenzione, era quella della rivolta dei Paesi Bassi contro la Spagna e dell'intervento dell'Inghilterra in soccorso dei primi. Un caso questo che aveva rilevanza cruciale anche sotto il profilo del tema della legittimità della resistenza armata al sovrano. Gentili lo riprenderà nelle *Regales Disputationes* con perfetta coerenza di posizione: cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, cit., p. 114.

<sup>38</sup> A proposito della potenza «viscerale» e quindi politica che Gentili attribuiva al sentimento religioso, particolarmente significativo appare il seguente passo: «Quid si eiusdem religionis? Sociantur gentes unitate religionis magis, quam aut iuris alterius communionem, aut foederis pactioem. Et itaque sic communionem naturam, foedere ius gentium, legibus rem publicam, religione communi (re omnium potentissima) viscera hominum imploramus, et eius sancti, qui communionis istius caput est» (cfr. *De iure belli*, lib. I, cap. XV, p. 69).

tico, ossia quello relativo alla ricerca della «coerenza logica» ad ogni costo. I tratti di incoerenza, per così dire, che pare fondato scorgere nel sistema argomentativo e nella visione complessiva di Gentili, sono qui intesi invece come un dato assai significativo sul piano interpretativo. All'interno di uno schema interpretativo, che, come si vedrà, propone un profilo essenziale del pensiero politico di Gentili orientato verso il «realismo politico» e la «ragion di stato», la religione emerge come un elemento «idealistico» che in qualche misura sfugge e confligge con le coordinate di cultura politica che gli sono caratteristiche. Quanto a questo elemento «idealistico», la peculiarità più notevole era l'enfasi sul principio della libertà di coscienza. Contrariamente alle tendenze più diffuse tra i sostenitori della tolleranza in quel tempo, per lo più ispirate da motivi scettici, Gentili appare uno spirito autenticamente religioso. In particolare, nell'insieme degli argomenti religiosi a base della tolleranza, egli poneva un'enfasi originale e caratteristica sulla incoercibilità della coscienza individuale, punto questo che, con qualche ardimento anacronistico, potrebbe essere definito di carattere embrionalmente protoliberales<sup>39</sup>.

La concezione della religione come fenomeno interiore ed essenzialmente estraneo allo *ius humanum*, concezione questa che abbiamo visto espressa prima sul piano delle definizioni puramente concettuali, quindi avvalorata nel quadro di un'ottica *politique* come una generalizzazione storica ed una formula di prudenza politica, identifica e caratterizza l'atteggiamento di Gentili sul tema dei rapporti tra politica e religione, quale emerge dall'analisi delle posizioni espresse sulle questioni politiche centrali del suo tempo, ossia quelle connesse ai conflitti di religione. Vale la pena ricordare e sottolineare come anche l'altro grande tema gentiliano, quello del primato della giurisprudenza rispetto alla teologia, costituisca l'emanazione coerente e significativa di questo stesso atteggiamento e ne rappresenti la traduzione sul piano della configurazione dei saperi.

<sup>39</sup> Sul credo religioso di Gentili, sulla sua posizione nel quadro delle dottrine riformate, vedi Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., soprattutto pp. 19-40.

Nonostante le sue posizioni di principio sull'incidenza della religione sulla politica non appaiano del tutto esenti da qualche interna tensione concettuale, come rilevato poco sopra, l'atteggiamento di Gentili risulta nel complesso coerente. Esso risulta invece rigorosamente coerente e fermo rispetto all'assunto fondamentale della piena autonomia della politica dalla religione. Si è già osservato, trattando del rapporto tra giurisprudenza e teologia, che una tale autonomia non significava affatto il rigetto di una visione religiosa e cristiana del mondo. Tuttavia, nel contesto di quella discussione quel risultato era raggiunto distinguendo all'interno della *lex divina* tra *res religionis* e *ius humanum*, garantendo così il primato di criteri afferenti alla giurisprudenza. Nel dibattere invece le questioni delle cosiddette guerre di religione, abbiamo visto che il principio guida, in caso di interferenza conflittuale tra religione e politica, posto del resto come caso limite del tutto improbabile, restava comunque inequivocabilmente quello del primato della ragione politica. Abbiamo notato altresì che la religione era presentata come un fenomeno naturale e morale, un bene prezioso dell'uomo e delle comunità umane, le quali per essere società politiche ordinate e coese dovevano possedere una religione, in un regime di pluralità o di unità non coercitiva. Ciò nondimeno le ragioni impiegate in quelle discussioni erano eminentemente politiche, in modo pressoché esclusivo. In altri termini, anche se i riferimenti biblici e cristiani, le stesse opinioni dei teologi erano, parte integrante e non secondaria delle costruzioni teoriche di Gentili, il piano di costruzione restava quello intrinseco a modi di discorso di matrice diversa da quelli teologici e confessionali.

#### 4. *Il momento del repubblicanesimo classico: la politica della virtù*

Abbiamo visto finora che il pensiero politico di Gentili poggiava sull'assunto fondamentale dell'autonomia della politica dalla religione, da intendersi nel senso che, pur nel quadro di una visione religiosa del mondo, i criteri di concettualizzazione e di legittimazione dei rapporti politici dovevano essere tratti primariamente dal loro interno. Si tratta a questo punto di muovere

oltre e di esaminare quale sia nella sostanza il suo pensiero politico, ossia di individuare quali siano i linguaggi politici di fatto impiegati da Gentili nel trattare i problemi del suo mondo. L'assunto guida in questa direzione è che l'umanesimo civile, con la sua interna dialettica e le sue trasformazioni nel tardo Cinquecento, costituisce il linguaggio politico dominante sul piano ideologico, e che questo si intreccia con diversi modi di discorso formali, attinenti alle varie forme di sapere, quali soprattutto la giurisprudenza naturale, il diritto romano e lo stesso umanesimo civile inteso come una forma di sapere storico-filosofico<sup>40</sup>.

Nel riconoscere il ruolo ideologico traente della dialettica interna all'umanesimo civile su scala europea, l'esame delle concezioni politiche di Gentili sarà strutturato lungo due assi principali e interconnessi, il primo concernente il tema della virtù civile, il secondo quello dell'ordine costituzionale buono e giusto. Si tratta di nuclei tematici che nell'opera gentiliana subiscono nell'arco di un ventennio significative trasformazioni e che perciò pare appropriato chiamare assi interpretativi. Come già anticipato in sede di introduzione generale, l'interpretazione che si intende qui proporre individua tre fasi distinte di trasformazione: da una fase iniziale di umanesimo civile ortodosso si passa ad una fase intermedia, definibile come più propriamente «machiavelliana», per approdare alle posizioni finali di assolutismo regio e di ragion di Stato neoscettica. Nell'arco di un ventennio si verificava così un progressivo adeguamento delle posizioni di Gentili a quelle che si erano affermate come le tendenze dominanti della teoria politica europea verso fine Cinquecento. Un adeguamento che presenta caratteristiche dottrinali peculiari e una scansione temporale certamente influenzate dalle circostanze della sua carriera accademica e della sua opera di giureconsulto. Si allude qui soprattutto al fatto che il momento finale, quello segnato dalle *Regales Disputationes* del 1605, appare condizionato sia dall'ascesa al trono d'Inghilterra di Giacomo di Scozia sia anche da una sorta

<sup>40</sup> Per un quadro introduttivo generale del sistema dei linguaggi politici della prima età moderna, si veda *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, ed. by Anthony Pagden, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, *Introduction*, specialmente pp. 1-11.

di logoramento e disincanto finale generato dalla lunga controversia con il fondamentalismo religioso dei teologi di Oxford.

Per identificare il Gentili della prima fase il *De legationibus* assume il rilievo di fonte basilare di riferimento. Pubblicata a Londra nel 1585, l'opera costituisce la prima evidente espressione del ruolo che il suo autore aspirava a ricoprire sulla scena inglese. A parte la sua aspirazione di carriera presso l'Università di Oxford, che doveva essere soddisfatta di lì a poco, nel 1587, con la nomina a Professore Regio di diritto civile, Gentili dava qui espressione alla sua concezione del giureconsulto come consigliere del principe. Il giurista non era solo un tecnico del diritto, ma esercitava la superiore funzione sapienziale di *vox principis*.

L'opera trae origine da un grave caso politico, legato al conflitto con la Spagna di Filippo II e riguardante il complotto ordito dall'ambasciatore spagnolo a Londra contro la vita della regina Elisabetta. Consultato dal governo inglese sugli aspetti giuridici della vicenda, il Gentili, dissentendo dal parere del Privy Council che ne raccomandava la punizione, invocò l'immunità diplomatica. Il suo parere venne accolto e portò all'espulsione dell'ambasciatore, Don Bernardino de Mendoza. Poco dopo Gentili riprese in mano il suo consulto e decise di procedere ad una elaborazione sistematica sul tema dei diritti e doveri degli ambasciatori.

Un tale passo segnava una svolta radicale, oltre che nel modo di concepire il proprio ruolo di giurista, anche nel tipo di cultura intellettuale fino allora espressa. Dal ruolo di semplice lettore di diritto romano, impegnato in questioni tecniche di scuola, segnatamente nella battaglia metodologica contro gli indirizzi della scuola culta francese, Gentili si trovava ad affrontare problematiche di grande portata politica, e quindi anche di grande portata teorica, le quali richiedevano una attrezzatura intellettuale diversa e più ampia. Nella lettera dedicatoria dell'opera in questione, indirizzata al politico e poeta Sir Philip Sidney, c'è un esplicito riconoscimento della svolta. Gentili faceva qui riferimento alla inadeguatezza dei suoi studi precedenti, confinati esclusivamente a Bartolo e Baldo, nonché al fatto che aveva dovuto far ricorso a saperi più nobili e raffinati, attinenti all'arte di governo<sup>41</sup>.

<sup>41</sup> Il passo, qui indirizzato al Sidney, recitava così: «Volebam enim aliquid

Quanto al ruolo di «voce del principe», questo era presupposto dallo spirito con cui il Gentili, nella stessa lettera dedicatoria, dichiarava di avere scritto il trattato ponendosi al servizio dei grandi del regno elisabettiano e della stessa Elisabetta<sup>42</sup>. Soprattutto esso veniva in piena luce attraverso il Libro terzo del trattato, in cui l'autore, indossando i panni del «Politico», tracciava il ritratto del «perfetto ambasciatore».

Prima di entrare nel merito di questo aureo, per così dire, Libro terzo, è opportuno sottolineare che i due elementi qui indicati già di per sé gettano luce sull'impronta eminentemente umanistica delle concezioni gentiliane della politica. Tipicamente umanistica era l'idea della riscoperta della storia e dei valori dell'antichità greco-romana e della loro reinterpretazione e applicazione ai problemi politici del mondo contemporaneo, così come tipicamente umanistica era l'immagine dell'umanista come consigliere del principe. In questo ruolo infatti, secondo la tradizione dell'umanesimo civile, l'umanista, attraverso la sua partecipazione al governo, proiettava un'immagine individuale di partecipazione civile e di virtù che andava nella direzione dell'ideale aristotelico di cittadinanza e di libertà. Tali implicazioni

non ex meis studiis agrestioribus, sed, quod nobiliorem et magis ingenuam saperet eruditionem, obtulisse. Quod quam difficile fuerit, et paene impossibile, ut ego consequerem, vel tu bonus mihi testis apud te eris, qui hominem, scio, nullis deditum aliis litteris cognovisti, quam his, quibus Bartoli, ac Baldi conspersi sunt, et alios ipsi studiosos suos conspergunt, penitusque, ac penitus imbuerent solent». Un'altra testimonianza diretta della sua conversione agli studi umanistici si trova in un'opera successiva, *Ad Primum Macbaeonim Diputatio* del 1600, nella lettera dedicatoria a Toby Matthew, vescovo di Durham e suo antico protettore: «Tua humanitas singularis, tua per omne genus officiorum liberalitas, tua amicitia nobilissima fovit peregrinum me et in Anglia novum; protexit infirmum; erexit, et animavit afflictum exulem; fecit in ea studia litterarum incumbere, quas ferme abieceram, et deploraram; in hunc me propemodum evexit splendidissimi locum antecessoris, quem licet potuissem desiderare, sperare non potuissem». Il riferimento che qui faceva agli studi umanistici, studi che in passato egli aveva così fermamente respinto, aveva nel suo *De iuris interpretibus* del 1582, dedicato alla critica degli indirizzi umanistici nel diritto romano, la sua espressione più eclatante e storicamente più famosa.

<sup>42</sup> Così si esprimeva l'autore rivolgendosi al conte di Leicester: «Nam sunt ita rationes consiliariorum iunctae rationibus principis, ut Romani illi Imperatores partem corporis sui consiliarios esse profiteantur, et se violatos, consiliariis laesis, adfirmant». Ancora sul ruolo di Leicester come primo consigliere di Elisabetta: «Nullus tamen cum umquam fuerit princeps, nec esse quidem possit, qui sine ministris regat imperium suum: his certe rectionis non minimum est deferendum».

di senso, quali erano suggerite dalla tradizione dell'umanesimo civile, trovavano piena conferma nel *De legationibus*, risultando accolte ed avvalorate anche per quanto concerneva gli aspetti repubblicani dell'etica della partecipazione attiva. Come è noto, secondo la tradizione i temi della virtù e della partecipazione erano generalmente, anche se non necessariamente, connessi al tema costituzionale della «repubblica». In quest'opera, come si vedrà, l'autore manifestava apertamente in vari luoghi la sua simpatia per l'ideologia repubblicana, esprimendo una posizione tuttavia che egli attenuerà fortemente nella fase successiva fino all'abbandono totale.

Nel Libro terzo del *De legationibus* Gentili, esaurita la trattazione dello *ius legationis*, ossia degli aspetti giuridici dei rapporti diplomatici, tema cui erano dedicati i primi due Libri, si volgeva a disegnare le qualità personali, intellettuali e morali che l'ambasciatore doveva possedere per svolgere efficacemente il proprio ufficio. Per l'autore non c'era dubbio che l'ufficio di ambasciatore era di natura «politica», che la sua figura rappresentava quella del Principe: «Est vero eadem et de legatis ratio, quae de politicis illis, principibusque est: nam et politicus est legatus, et principis etiam personam tenet»<sup>43</sup>. Non solo l'argomento del libro terzo era eminentemente politico, ma era trattato in forma direttamente politica, cioè al di fuori delle forme usuali del discorso politico di Gentili, che erano quelle della giurisprudenza naturale e del diritto romano. È il caso di ricordare che per queste caratteristiche formali esso costituisce un pezzo unico della multiforme e abbondante opera gentiliana. Sotto questo profilo dunque il libro terzo è assimilabile ad un trattatello politico sull'«arte di governo», sul modello degli *specula principum* della tradizione dell'umanesimo italiano, una tradizione ricchissima nel cui ambito giganteggiavano la figura e l'opera di Machiavelli. Anche per Gentili, come ci accingiamo a vedere,

<sup>43</sup> Cfr. *De legationibus*, cit., lib. III, cap. IX, p. 111. L'edizione più recente dell'opera è quella pubblicata nella collana dei *Classici del Diritto Internazionale* del Carnegie Endowment for International Peace, *De legationibus libri tres*, ed. by James B. Scott, translated by Gordon J. Laing, New York, Oxford University Press, 1924. Tale edizione, basata sulla riproduzione fotografica dell'edizione di Hanau del 1594, è corredata dalla Introduzione di Ernest Nys.

Machiavelli costituiva espressamente una fonte fondamentale di ispirazione sia rispetto al genere che alla sostanza ideologica. Parimenti evidente, per gli aspetti riguardanti le maniere e l'educazione del perfetto ambasciatore, appariva l'influenza di autori famosi del Rinascimento italiano che si erano impegnati nel genere letterario del perfetto gentiluomo, come Baldassarre Castiglione con *Il Cortegiano* e Giovanni della Casa con *Il Galateo*. Il trattatello era quindi il frutto della combinazione di più generi letterari, tuttavia quello dominante e qui rilevante era quello politico, cioè quello in cui Gentili recitava in modo diretto la parte del «*Politicus*»<sup>44</sup>.

Nell'affrontare i contenuti della trattazione, pare opportuno cominciare da quegli elementi che valgono ad illuminare ulteriormente i tratti permanenti della visione gentiliana della politica, quali sono stati già enucleati e discussi. Si è detto della connotazione umanistica di tale visione, si tratta ora di precisare quali siano gli elementi intellettuali che la sostanziano. Rilevanti a questo riguardo sono le parti in cui Gentili trattava delle scienze che egli giudicava fondamentali ai fini della formazione culturale che si richiedeva all'ambasciatore-politico. Queste erano congiuntamente la storia e la filosofia, più precisamente la filosofia morale e politica.

«*Magna in legato historiarum cognitio requiritur*», questo il titolo del capitolo VIII ove l'autore spiegava le ragioni per cui la conoscenza, anzi una grande conoscenza della storia era importante. La ragione fondamentale consisteva nell'assunto che attraverso la conoscenza del passato era possibile prevedere il futuro, in altri termini era possibile operare politicamente in modo prudente, ossia consapevole ed efficace: «*Neque enim aliud est nostra prudentia, quam eventorum observatio, rerumque praesentium ac futurarum ex praeteritis tamquam ex fonte scientia derivata*». La natura immutabile dell'uomo e delle sue

<sup>44</sup> Sul genere umanistico di letteratura politica degli «*specula principum*», si vedano Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Oxford University Press, 1981, pp. 24-40 (trad. it. Bologna, il Mulino, 1999) e Diego Quaglioni, *Il modello del principe cristiano. Gli «specula principum» tra Medioevo e prima Età moderna*, in *Modelli nella storia del pensiero politico*, a cura di Vittor Ivo Comparato, Firenze, Olschki, 1987, pp. 103-122.

passioni da un lato, la costanza del carattere dei popoli dall'altro, indotta questa dall'influenza dei luoghi e del clima, erano indicati come i fattori di base della uniformità della storia<sup>45</sup>. La storia aveva inoltre un altro grande pregio, quello di riflettere il mondo dell'esperienza e quindi di consentire giudizi e previsioni basati sulla realtà delle cose. Il punto era esplicitamente enfatizzato in questi termini: «Nam iste legatus, non ex fallacibus hominum sive coniecturis, sive rationibus huc accedet, sed doctus ab certissimis rerum experimentis provinciam sibi demandatam ingredietur, animo iam perlustratam suo, totumque cogitationibus suis exploratam, immo etiam oculis subiectam, et pedibus fere permeatam»<sup>46</sup>. Quello della *experientia magistra rerum*, quale criterio di scienza e di prudenza politica, emergeva qui nettamente come un punto chiave e caratteristico della visione gentiliana della politica.

Tuttavia la storia, per essere utile all'azione politica, doveva essere compresa nella sua interna logica causale e perciò aveva bisogno della guida della filosofia, in particolare della filosofia morale e politica: «Sed ad historiarum cognitionem accedere et illam philosophiae partem, necesse est, quae de moribus tractat, et civitate. Nam ista quasi anima est historiarum: ut quae omnium causas contineat, explicetque dictorum, factorum, eventuum: atque ideo historiae notitiam non nudam, inanemque esse sinat,

<sup>45</sup> Cfr. *De legationibus*, lib. III, cap. VIII, p. 107. A questo riguardo i passi più significativi, oltre a quello citato in testo, erano: «Quoniam scilicet res mortales omnes, omniumque temporum summa nexae similitudine sunt. etenim, qui omnia faciunt, homines iidem sunt, naturam eandem, eosdemque affectus perpetuo retinentes. quare, effecta eadem esistere, necesse est. Sed et rerum observatione patet, verum esse, quod dico, quantam enim videmus morum in singulis populis vicissitudinem? Sane aut nullam, aut levissimam. Est hoc coeli, terraeque opus, ut hae huius, illae illius genlis sint rationes [...] Scio, educationi, consuetudinique deferri plurimum. Sed non ut rerum natura invertatur: nam quod natura insitum est velut ingenio terrae vinci nequit».

<sup>46</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. VIII, p. 108. La citazione del testo continuava con una suggestiva metafora: «Positus enim est quasi in specula, et summo quodam monte is, qui cum historiis est: unde subiectos campos, vallesque, et quoscumque, qui loca haec inferiora perambulant, horumque gressus omnes facile despicit. Ergo cum descenderit ipse, inique aliquod se dederit iter; commoda, et incommoda loca, et rectas, et obliquas vias praeclare noscet, et in itinere istituto, susceptoque cum fructu ac laude versabit. Habet profecto hoc praeter alias scientias historia ut ex ea et theoreticam, et practicam simul assequamur».

sed in certos, utilesque rerum usus perducatur». Precisava ancora l'autore che la filosofia era una scienza generalizzante che aveva la funzione di fornire i necessari criteri di selezione e di valutazione morale di fronte alla varietà contraddittoria degli esempi della storia<sup>47</sup>.

Il punto generale che l'autore sottolineava con enfasi era quello dell'intima congiunzione e della reciproca dipendenza delle due scienze nella loro indispensabile funzione di supporto culturale dell'azione politica. La filosofia consentiva di dare significato all'esperienza, mentre la storia garantiva l'ancoraggio della filosofia all'esperienza<sup>48</sup>.

L'importanza del punto era avvalorata dall'affermazione che l'uso congiunto e bilanciato della storia e della filosofia era alla base del suo metodo giuridico, cioè del metodo seguito nella elaborazione del diritto diplomatico. In quest'ambito la filosofia rilevante non era la filosofia politica, bensì la scienza del diritto, intesa anch'essa appunto come parte della filosofia. Una tale osservazione, per quanto rapida e incidentale, era molto significativa perché metteva in rilievo ed illuminava dall'interno quell'intimo collegamento tra teoria politica e giurisprudenza di cui si è già visto più sopra, trattando della giurisprudenza come *scientia civilis* per eccellenza in contrapposizione alla teologia<sup>49</sup>.

<sup>47</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. IX, p. 109. Sul punto della varietà contraddittoria dei casi della storia per cui lo storico dipendeva dal filosofo, questo il passo relativo: «Si enim in re aliqua peragenda is velit cum suis, quae multa observaverit, exemplis progredi, cedo quae sequetur? Non proferet exemplum, cui exemplum contrarium desit. ut vel ex his, quae superiore libro tractata a nobis sunt, cognosci facile licet. Philosophia ergo est, quae de exemplis iudicabit» (ivi, lib. III, cap. IX, p. 110).

<sup>48</sup> La reciproca dipendenza di storia e filosofia era così espressa: «Eget profecto altera alterius scientiae cognitione. Nam absque historia philosophus talis mihi esse videtur, qualis qui rectam quidem ingreditur viam, sed quod in tenebris ambulet, certo cognoscere nequit, ubi sit: nec ea bona colligere potest, quae Sole exorto solum apparent. Historicus contra ambulat ipse quidem in luce et splendore rerum gestarum: at quoniam eundi viam non ideo tenet, quod prospectus sibi undique pareat; temere incedere, casuque eum oportet» (cfr. *ibidem*).

<sup>49</sup> Cfr. *ibidem*. Questo il passo relativo alla trasposizione del metodo storico-filosofico dal campo della precettistica politica a quello della metodologia giuridica: «Philosophia ergo est, quae de exemplis iudicabit. Et iuris scientia (philosophiae pars) fuit, quae de iure legatorum dum disputaretur, exempla subtili trutina aestimavit». Questa rapida annotazione sulle caratteristiche del suo metodo giuridico si trova confermata pienamente ed esplicitamente nel *De iure belli*, cit., lib. I, cap. I, ossia nel capitolo programmatico introduttivo dell'opera maggiore di Gentili.

Gli *studia Ethica, Politica, Legalia*, come li definiva l'autore, erano proposti dunque come le basi culturali dell'uomo politico. In altri termini quello spazio della politica che Gentili aveva liberato dalla teologia era riempito da un tipo di sapere di matrice umanistico-civile. Più specificamente si trattava di un tipo di sapere orientato alle esigenze della pratica politica, caratterizzato dall'ideale della «vita attiva» come la più alta forma di vita, in quanto attraverso essa l'uomo realizzava la sua natura di agente morale. Gentili nello stesso contesto ci offre qualificazioni ancora più precise e illuminanti della sua appartenenza e collocazione nell'ampio universo dell'umanesimo civile. Ciò avviene attraverso dei riferimenti espliciti che coinvolgevano due autori paradigmatici di quell'universo culturale, Aristotele e Machiavelli.

Aristotele e le sue opere filosofiche sull'etica e sulla politica emergevano palesemente come fonti privilegiate della visione gentiliana della politica e della giurisprudenza naturale, soprattutto in quelle che abbiamo identificato come le prime due fasi della parabola del pensiero politico di Gentili, dal *De legationibus* del 1585 al *De iure belli* del 1598. Risulterà significativamente abbandonato nella fase finale, in quella definibile come quella del tacitismo politico e dell'assolutismo delle *Regales Disputationes*. Nel *De legationibus* troviamo un riferimento ad Aristotele di carattere programmatico, per così dire, nel contesto della discussione sulla cultura più appropriata all'uomo politico e all'ambasciatore. Qui, chiarendo le ragioni dell'utilità della filosofia, l'autore sottolineava l'utilità primaria dell'aristotelismo per la sua aderenza all'esperienza e all'impegno politico attivo: «Disciplina Peripatetica, [...] ipsa non minoris fuerit utilitatis legato. disciplina enim est, quae non ex inanibus speculationibus prodiit, sed ex ipsis rerum experimentis: ut rebus agendis sit apertissima. itaque recte Cicero, ab hac claros instructos viros republicam saepe gessisse, non semel memorat»<sup>50</sup>. L'enfasi sulla

<sup>50</sup> Cfr. *De legationibus*, lib. III, cap. X, dal titolo «De litteratis legatis», pp. 113-114. L'autore faceva seguire un commento fortemente negativo sulle altre scuole filosofiche, giudicate del tutto inadatte alla conduzione degli affari pubblici: «Reliquae sectae nihil omnino huc conferent». Il riferimento riguardava soprattutto l'epicureismo e lo stoicismo, che erano denunciati predicare il distacco dalla vita attiva: «De caeteris scholis nihil est cur aut verbum fiat, iacent enim solo prostratae,

intima correlazione tra sapere e applicazione pratica era corroborata infine dall'insistenza dell'autore sul motivo della sobrietà delle conoscenze teoriche che si richiedevano all'uomo politico, considerato che l'ufficio del politico era soprattutto di natura pratica. Queste le espressioni chiare e forti usate da Gentili per sottolineare il punto, invocando nuovamente l'autorità di Aristotele: «Legalem itaque, Ethicum, et Politicum, at e Peripato, philosophum legatum volo; at etiam sobrie. Volo non ex umbra earum scholarum educi, sed educatum in consiliis rerum, atque in imperiorum administratione versatum [...] Ita Aristotelem accipio, qui libro secundo Rhetoricorum ex philosophiae studio homines ad prudentiam fieri acriores contestatur»<sup>51</sup>.

Quanto a Machiavelli, l'altra autorità paradigmatica dell'universo teorico-politico di Gentili, altrettanto esplicito e marcatamente apologetico appariva il richiamo nel testo del *De legationibus*. Il riferimento era fatto nel contesto della discussione sulla necessità dell'uso congiunto di storia e filosofia come modo ideale di conseguire la prudenza politica. Qui Gentili indicava in Machiavelli e nei suoi *Discorsi*, definiti «aurei», il modello ideale di analisi dei fenomeni politici, un modello da imitare perché realizzava appunto una perfetta fusione tra sapere storico-empirico e generalizzazione filosofica. Esordiva il Gentili con questi termini: «Nec vero in negotio isto verebor omnium praestantissimum dicere, et ad imitandum proponere Machiavellum, eiusque plane aureas in Livium Observationes», e concludeva ribadendo il punto principale per cui aveva aperto il discorso su Machiavelli: «Hoc habet, quod in praesentia quaerimus, ut in lectione historiarum non grammatizet, sed philosophetur». Consapevole della cattiva controversa reputazione che in prevalenza circondava l'opera di Machiavelli, Gentili si lanciava quindi in una appassionata ed aggressiva difesa dello stesso contro le accuse dei suoi detrattori. In questo modo egli ne proponeva una lettura in qualche misura originale, anche se non tale in assoluto, che possiede grande importanza non solo nel quadro della storia

conculcatae ab omnibus sapientibus. Epicurei genus hoc vitae etiam aversabantur: sed et Stoici».

<sup>51</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. X, p. 114.

della fortuna di Machiavelli, ma soprattutto perché consente di evidenziare in modo forte alcune nervature essenziali del pensiero politico di Gentili. In sintesi Gentili difendeva Machiavelli presentandolo come repubblicano, come difensore della libertà e della democrazia. Gentili era inoltre dell'avviso che quella stessa intenzione repubblicana, palese nei *Discorsi*, si dispiegasse obliquamente anche nel *Principe*, il cui scopo era visto in quello di mettere a nudo gli *arcana imperii* del principe. Insomma il vero destinatario del *Principe* non era il principe, ma i suoi sudditi, ai quali, affinché potessero meglio difendersi, veniva rivelato quello che il tiranno poteva fare e di fatto faceva. L'essenza di una tale interpretazione era contenuta nel passo seguente, formulato con caratteristica stringata chiarezza: «Machiavellus Democratiae laudator, et assertor acerrimus: natus, educatus, honoratus in eo reipublicae statu: tyrannidis summe inimicus. Itaque tyranno non favet: sui propositi non est, tyrannum instruere, sed arcanis eius palam factis ipsum miseris populis nudum et conspicuum exhibere»<sup>52</sup>.

L'idea di Gentili che l'intenzione di Machiavelli era quella di rivelare gli *arcana imperii* dei tiranni godeva già di una certa circolazione nell'Europa del tempo e nella stessa Inghilterra. L'inflessione originale che il Gentili sembra dare a tale tradizione era quella di indicare nel popolo, e non nel principe, il destinatario del *Principe*. Egli attirava l'attenzione, cioè, non tanto sulla reazione irata che i Medici istruiti a governare tirannicamente avrebbero provocato, come sostenuto da altre interpretazioni benigne, quanto sui benefici che il popolo avrebbe ricavato da un libro che svelava i metodi dei tiranni. Un tale punto di vista risul-

<sup>52</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. IX, p. 109. Il passo in questione era calato in un contesto di osservazioni che conferivano alla difesa che Gentili faceva di Machiavelli una portata complessiva ed una inflessione appassionata. Così si esprimeva Gentili: «Quod namque hominem indoctissimum esse volunt, et scaelestissimum; id nihil ad me, qui prudentiam eius singularem laudo, nec impietatem, aut improbitatem, si qua est, tueor. Quamquam si librum editum adversus illum considero, si Machiavelli conditionem respicio. si propositum scribendi suum recte censeo. si etiam meliori interpretatione volo dieta ipsius adjuvare. non equidem video, cur et iis criminibus, mortui hominis fama liberari non possit. Qui in illum scripsit, illum nec intellexit, nec non in multis calumniatus est: Et talis omnino est, qualis qui miseratione dignissimus sit» (*ibidem*).

ta accolto e riprodotto nella prefazione di un'edizione italiana surrettizia del *Principe* e dei *Discorsi* effettuata nel 1584 dal suo stampatore abituale di Londra, John Wolfe. Gentili con il suo *De legationibus* contribuiva quindi a riproporre e a rendere centrale nell'Inghilterra del tempo una immagine controcorrente di Machiavelli nel quadro di un'operazione culturale più larga. Su questo piano egli non faceva tuttavia alcun riferimento a Wolfe, ma prendeva espressamente di mira un libro recente che aveva rilanciato l'immagine di Machiavelli come autore immorale ed empio. Si trattava probabilmente di un importante libro maturato in ambienti calvinisti e pubblicato a Ginevra nel 1576, il primo ad essere specificamente dedicato alla condanna di Machiavelli, vale a dire il *Discours contre Machiavel* di Innocent Gentillet<sup>53</sup>.

Una tale appassionata apologia di Machiavelli doveva costare cara in seguito a Gentili, se poniamo mente al fatto che l'aspra campagna polemica ingaggiata qualche anno dopo dai teologi puritani di Oxford contro l'accademico italiano si baserà principalmente sull'accusa di essere «machiavelliano», ossia *machiavellicus*, un epiteto-insulto che gli fu lanciato contro dal suo maggiore antagonista, come egli ricorda in alcune carte manoscritte. Gentili lo sentirà allora come un insulto, poiché, sempre in quelle carte, giudicherà le accuse dei puritani *infanda crimina* e di fatto lo vedremo impegnato nei suoi scritti a stornare da sé le insinuazioni di machiavellismo. Probabilmente egli aveva lasciato cadere nel frattempo la sua interpretazione moralistica di Machiavelli. Ciò è molto probabile a giudicare da un forte spo-

<sup>53</sup> Per una trattazione approfondita e dettagliata dell'associazione tra Gentili, Wolfe e Machiavelli, e più in generale della ricezione di Machiavelli nell'Inghilterra del XVI secolo, vedi Peter S. Donaldson, *Machiavelli and the Mystery of State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, cap. III, soprattutto pp. 86-95. Per il riferimento testuale al libro contro Machiavelli, certamente quello di Gentillet, si veda il passo riportato nella nota precedente ove tale riferimento ricorre in due punti diversi. Per una discussione più ampia dello stesso argomento, discusso e valorizzato nel quadro di una rinnovata influenza nel periodo elisabettiano del repubblicanesimo classico, si veda Markku Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism in English Political Thought, 1570-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, specialmente pp. 73-75. Per uno sguardo generale sul complesso dei linguaggi politici usati nell'Inghilterra elisabettiana, si veda Donald R. Kelley, *Elizabethan Political Thought*, in *The Varieties of British Political Thought 1500-1800*, ed. by John G. Pocock, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 47-79.

stamento di posizioni teoriche che nel frattempo era avvenuto. Resta difficile invece da stabilire come si sia effettivamente evoluta la sua immagine di Machiavelli, dal momento che dopo la sua apologia del 1585 nel *De legationibus* non è dato di trovare più alcun giudizio o cenno esplicito allo scrittore politico fiorentino. Il fatto che si opponesse all'accusa di essere un *macchiavellicus* consente solo di stabilire che, almeno in apparenza, egli si era adeguato all'immagine negativa corrente di Machiavelli. Non ci sono neppure elementi sufficienti per stabilire con precisione il significato che egli annetteva all'epiteto di *macchiavellicus*, a parte ovviamente la sua connotazione negativa.

È vero che il Gentili si troverà ad esprimere in opere successive al *De legationibus* delle posizioni teoriche che qui, secondo lo schema interpretativo del presente saggio, sono interpretate e definite come molto vicine, se non coincidenti, con quelle di Machiavelli. Ciò tuttavia non consente di affermare con certezza che anche il Gentili le avrebbe definite come propriamente e strettamente «machiavelliane». Insomma resta fermo che il silenzio assoluto di Gentili su Machiavelli dopo il 1585 non consente di approdare alla *mens auctoris* rispetto al gioco complicato di immagini che, intersecandosi con la sostanza del dibattito politico, continuavano a ruotare intorno a quella figura così centrale e così controversa. È parimenti evidente che, nel contesto in cui operava il Gentili, erano i puritani a condurre il gioco a questo riguardo, vale a dire che, a livello di immagine, era la loro immagine negativa di Machiavelli a dominare il campo. Da qui la scelta del silenzio più rigoroso da parte di Gentili, che nel 1585, con la sua pubblica apologia, aveva commesso l'imprudenza di offrire ai suoi nemici un facile appiglio per l'accusa di *macchiavellicus*<sup>54</sup>.

<sup>54</sup> Sulle accuse di machiavellismo rivolte a Gentili dalla fazione puritana dell'Università di Oxford, si veda Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., pp. 74-77. L'analisi è condotta sulla base dei manoscritti di Gentili, conservati presso la Bodleian Library e il Corpus Christi College dell'Università di Oxford. Sul tema più generale della singolare storia delle interpretazioni contrastanti che si sono susseguite nella cultura europea intorno a Machiavelli, si veda soprattutto Isaiah Berlin, *The Originality of Machiavelli*, in *Against the Current. Essays in the History of Ideas*, Oxford, Oxford University Press, 1991 (I ed. 1979), pp. 25-79.

Tornando all'essenza teorico-politica dell'interpretazione che Gentili proponeva di Machiavelli nel *De legationibus*, essa è soprattutto importante in quanto costituisce un utile punto di riferimento al fine di illuminare la dimensione ideologica del suo sistema di discorso. Esso consente infatti di identificare due punti ideologici essenziali dello stesso, il primo relativo all'ottimo regime politico, il secondo relativo alla «virtù». Ascrivendo a merito specifico di Machiavelli quello di essere un «*Democratiae laudator*» Gentili dimostrava in modo non equivoco di aderire ad un punto chiave della tradizione repubblicana. Non solo, ma una tale adesione era formulata in termini aggressivi e radicali, dal momento che l'autore si soffermava a spiegare che non c'era nella realtà pratica nessuna distinzione tra principi legittimi e tiranni, e che proprio per questo, per eludere un loro sicuro divieto di pubblicazione, per istruire i popoli Machiavelli era ricorso allo stratagemma di fingere di istruire i principi<sup>55</sup>.

Lo stesso atteggiamento di denuncia della tirannide dei principi si ritrova in un'opera minore coeva, il *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio*, pubblicato a Londra nel 1585. Si tratta di una dissertazione accademica in cui, affrontando alla luce del diritto romano la questione se il principe fosse *supra legem*, affermava categoricamente che il principe era da considerarsi investito di un potere illimitato che lo poneva al di sopra della legge. L'argomento principale era dato dalla *lex regia* che era interpretata nel senso di una traslazione totale e irrevocabile del potere dal popolo al principe<sup>56</sup>. Ciò che era significativo in questa

<sup>55</sup> Ecco come Gentili intrecciava le sue sottolineature repubblicane alla spiegazione piena della strategia antitirannica di Machiavelli: «An enim tales, quales ipse describit principes, fuisse plurimos ignoramus? Eccur istiusmodi principibus molestum est, vivere hominis opera, et in luce haberi? Hoc fuit viri omnium prudentissimi consilium, ut sub specie principalis eruditionis populos erudiret: et eam speciem praetexuit, ut spes esset, cur ferretur ab his, qui rerum gubernacula tenent, quasi ipsorum educator, ac paedagogus» (cfr. *De legationibus*, lib. III, cap. IX, pp. 109-110).

<sup>56</sup> Così argomentava il Gentili: «Si vero tibi immoderata videtur ista potestas, quam ego principi defero: scito sic populum voluisse, qui in principem a se et supra se omne imperium transtulit, et potestatem. Qui omne dicit, num quidquam excludit? [...] Istae sunt rationes meae pro principibus Romanis, iique omnibus, qui iure imperant Romano. Eo iure plenissima potestas data regibus est, itaque absolute hi dominabuntur et pro voluntate» (Cfr. *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio*,

dissertazione non era tanto la tesi che il diritto romano sanciva il principio assolutistico, ma il fatto che la tesi escludeva esplicitamente l'idea che limiti di natura morale potessero avere di fatto un qualche effetto moderatore sul potere illimitato consentito dalla legge. Lo dimostrava, secondo Gentili, la constatazione elementare che nella realtà i buoni principi si potevano contare sulle dita di una mano: «Nam nos fecimus ipsi longe miserrimos, qui vel a inimico scurra discere valebamus in uno anulo bonos omnes principes posse prescribi atque dipingi». La spiegazione di questa realtà dipendeva da un meccanismo naturale, quello per cui il troppo potere rendeva malvagi: «Nimia licentia principes improbos facit».

La dissertazione si concludeva con un attacco ad Alciato, l'unico giureconsulto che aveva definito «ridicola», più precisamente come il frutto delle allucinazioni dei teologi e del servilismo dei giureconsulti, quella che per Gentili era la *communis opinio* di giuristi e di teologi. L'attacco era esteso a Torquato Tasso che aveva giudicato tale opinione come derivata «non dalle caste fonti della Filosofia, ma dai rivoli impuri dei giureconsulti». L'invocazione finale di Gentili consisteva nel richiamo ad attenersi al consenso unanime di giuristi e teologi e a non lasciarsi fuorviare dall'autorità di due grandi uomini<sup>57</sup>. La citazione di

cit., Quaestio II). Le argomentazioni di Gentili erano espresse in forma di disputa, corrispondente appunto ad una dissertazione di laurea, di cui l'opuscolo in questione riporta tuttavia solo le tesi di Gentili all'indirizzo del dottorando di turno, nella fattispecie Franciscus Bevanus (Francis Bevan).

<sup>57</sup> Testualmente il passo in questione, significativo perché Gentili lo riprenderà con intenzione opposta nel *De iure belli*, è così formulato: «Ait Tassus, non ex castis haec esse fontibus Philosophiae, sed ex iurisconsultorum rivulis impuris. Ridiculum est (inquit Alciatus) adfirmare Pontificibus absolutam in subditos potestatem competere, quae nec ipsi Imperatori in Italos competit, unde illi causam habent. allucinantibus theologis, adulantibus iurisconsultis, dicentibusque omnia principibus licere, summamque eorum, et liberam esse potestatem. Hic te dicere permitto. luvi te auctoritate tantorum virorum. Vide tamen, ne ab iurisconsultis transfugas auctore Tasso, ad Philosophos. Vide ut contra nostrorum consensum, et theologorum propter unum Alciatum aliud opineris. Cedo, meis risponde rationibus». Vale la pena di ricordare che Torquato Tasso emergeva come una delle fonti moderne più apprezzate nel lib. III del *De legationibus*, il libro dedicato al perfetto ambasciatore (si vedano pp. 94, 100, 125, 126, 128). Pure il fratello Scipione Gentili, giurista romanista presso l'Università di Altdorf, dimostrava una particolare predilezione per il Tasso dedicandogli un commentario miscelaneo, tra il letterario, lo storico e il giuridico: *Annotationi di Scipio Gentili sopra la Gerusalemme Liberata di Torquato Tasso*, Leida, 1586.

questi passi non è una superflua coloritura espositiva, ma serve a sottolineare la drastica mutazione di prospettiva che intercorre nel pensiero di Gentili sul tema costituzionale tra le posizioni qui espresse e quelle più tarde del *De iure belli*. In quest'opera egli riprenderà le espressioni forti di Alciato, che abbiamo visto citate nella dissertazione accademica del 1585, impiegandole tuttavia questa volta in senso opposto, cioè con spirito di pieno consenso: «Hallucinantur theologi, adulantur iurisconsulti, qui persuadent omnia principibus licere summamque eorum et liberam esse potestatem»<sup>58</sup>.

L'altro grande tema della tradizione del repubblicanesimo classico, oltre a quello specificamente costituzionale, era quello della virtù civile. Esso era centrale perché investiva la natura morale dell'uomo e le finalità etiche della vita associata. Come tale esso era anche più centrale del tema costituzionale, in quanto era proprio in funzione della sua attuazione che, secondo l'opinione prevalente, erano giudicate necessarie le istituzioni repubblicane in senso stretto. Tuttavia, come si è già accennato, il termine repubblica era anche usato nel senso più largo e generale di giusto ordine politico. Questa stretta correlazione di temi e concetti emergeva nettamente anche nella apologia di Machiavelli di cui qui si sta trattando. Infatti Gentili, mentre denunciava l'equazione del principato con la tirannide, al tempo stesso proponeva con forza l'equazione opposta tra repubblica-democrazia e virtù. L'autore non usava espressamente il termine «virtù», ma si trattava di una implicazione necessaria della nozione di tirannide. La tirannide infatti corrispondeva precisamente ad uno stato di immoralità e di corruzione. Gentili dunque, con il suo giudizio su Machiavelli, si proclamava ad un tempo assertore della repubblica e della virtù civile.

A proposito dei termini e concetti chiave che confluivano in questa pubblica dichiarazione di fede repubblicana, si deve notare e sottolineare ancora la presenza di un concetto forte, più precisamente di una specifica figura retorica di antica tradizione: gli *arcana imperii*. Gentili infatti, volendo dimostrare che l'intento vero di Machiavelli era anti-tirannico, spiegava che un

<sup>58</sup> Cfr. *De iure belli*, cit., lib. III, cap. XV, pp. 357-358.

tale intento si dispiegava con lo svelare gli *arcana* del tiranno, cioè letteralmente «*arcanis eius palam factis*». L'espressione *arcana imperii* indicava un concetto legato ad antiche concezioni sacrali della politica e come tale possedeva convenzionalmente un segno morale positivo. Esisteva tuttavia anche un'altra tradizione di discorso basata sullo stesso concetto, quella che faceva riferimento agli *arcana imperii* di Tacito, la quale poteva essere recepita e impiegata con segno morale neutro oppure negativo. Nel Rinascimento si assiste ad una rinascita del concetto, rinascita che concise e si combinò con la discussione politica intorno a Machiavelli, il quale si trovò così ad essere associato in vari modi alla tradizione dei «misteri di stato»<sup>59</sup>.

Gentili dunque si inseriva in questa più ampia discussione e lo faceva servendosi del concetto nel suo senso specifico di concetto politico forte. Come si è ricordato, se ne serviva per designare i metodi di governo del tiranno, i quali quindi non solo erano immorali per definizione, ma anche in relazione alla modalità della «segretezza». In altri termini segretezza e finzione erano presentate come parte integrante della cattiva politica, quella immorale propria del tiranno. Si può osservare dunque che nel *De legationibus* il concetto di *arcana imperii*, recepito nella sua accezione negativa, svolgeva coerentemente una funzione di supporto della struttura concettuale principale, quella che in quella fase reggeva le sue propensioni ideologiche repubblicane<sup>60</sup>. È opportuno rilevare infine l'importanza della mossa che Gentili faceva attraendo il sistema di principi politici del *Principe* nell'ambito degli *arcana imperii*. Il dato è importante perché sta-

<sup>59</sup> Cfr. *ibidem*.

<sup>60</sup> Ad ulteriore testimonianza dell'importanza che il concetto di *arcana imperii* aveva nel pensiero di Gentili, si ricorda che lo stesso concetto appariva con un rilievo particolare anche nel citato opuscolo *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio*. Vale la pena di riportarne il passo relativo perché getta luce in modo espresso sull'idea della illusione e della finzione come elementi costitutivi del suo significato. Rivolgendosi al suo interlocutore per contestarne la tesi che i principi non si avvalevano di fatto dei poteri illimitati consentiti dalla legge, così replicava Gentili: «Dico, quod qui habent, non abstinent. Item quod arcanis adhibitibus exercent, ut exercent tutius: nos itaque quod non videmus, negare non decet, aut credere, quod non fiat. Vident enim prudentes».

biliva una corrispondenza di segno morale tra i due elementi, conferendo a questi la funzione di indicatori ideologici.

Per completare il quadro della posizione teorico-politica e ideologica di Gentili, quale espressa nel *De legationibus*, occorre tornare al filone tematico principale del terzo libro, cioè al ritratto del perfetto ambasciatore. Il denso inciso su Machiavelli ha consentito di stabilire concetti portanti e direzione ideologica, ma si trattava solo di enunciati programmatici. Gli svolgimenti sistematici tuttavia dovevano seguire coerentemente i programmi; ciò avveniva là dove l'autore, esaurita la parte relativa alla preparazione intellettuale, affrontava il tema dei criteri morali che dovevano ispirare la condotta del politico-ambasciatore. In questo contesto egli rendeva manifesto il sistema di virtù particolari in cui la «virtù» si concretizzava, così come, più in generale, rendeva evidente la sua interpretazione ideologica del concetto stesso.

La *fides*, la fermezza, la temperanza e la prudenza erano le virtù morali di cui Gentili riteneva dovesse essere precipuamente dotato l'ambasciatore. L'autore ne trattava rispettivamente in quattro capitoli distinti, corredati di suggestivi esempi storici con relativi eroi paradigmatici. Erano pure presenti spunti significativi sotto il profilo etico-politico. A proposito della *fides*, intesa come rispetto della parola data, Gentili la qualificava come assolutamente inderogabile in relazione alla assoluta immoralità di perfidia e tradimento: «Quo etiam oppositum virtuti vitium maius est, ex eo, quam minime liceat ab ipsa virtute declinare, dare perspicitur. At prodicione quid gravius, tetriusque?»<sup>61</sup>. Quanto alla virtù della *fortitudo*, ossia della fermezza d'animo e del coraggio, particolarmente significativo era il motivo della gloria che spettava a chi sacrificava la vita nello svolgimento della missione pubblica. Riflettendo sui pericoli gravi e imprevedibili che incombevano su chi era impegnato in missione diplomatica, Gentili osservava appunto: «Ad haec vero agenda et legatum invitare alia multa debent, et fortissimorum, laudatissimorumque legatorum exempla, et honoris habiti legatis, qui in legatione fortiter gesta, vel mortem, vel aliam iniuriam passi sunt.

<sup>61</sup> Cfr. *De legationibus*, cit., lib. III, cap. XI, intitolato «De fide Legatorum», p. 115.

Interfectus Popilius est? At (quod ait Cicero) pro brevi vita diurnam homini cives sui memoriam, columna in Rostris erecta, rediderunt [...] Iustus enim hic honos est: et iustitiam sperare a suis vir bene meritus optime valet»<sup>62</sup>. La temperanza era pure una virtù direttamente legata al principio della dedizione al bene pubblico. Per Gentili essa comportava non solo moderazione dei piaceri, ma più in generale quella misura nello stile di vita privato che preservava dalla corruzione materiale e garantiva un giudizio equilibrato del pubblico interesse, rendendo l'ambasciatore «constans iudex commodorum publicorum»<sup>63</sup>.

La prudenza infine era indicata e trattata come la virtù principe tra le virtù. Lo era sia come senso dell'opportunità che come criterio di giustizia delle azioni. Per questo essa non era solo una specie particolare di virtù, ma era anche arbitra e norma delle altre virtù. Come tale stabiliva la misura nella virtù della «fede», impedendo che degenerasse in osservanza superstiziosa oppure in inadempienza dei propri doveri. Analogo effetto di moderazione ed anche di attenzione ai tempi essa produceva rispetto alla forza, impedendo che diventasse temerità o crudeltà. Rispetto alla temperanza ne doveva evitare lo scivolamento nella rusticità o in vizio consimile. Infine essa aveva la funzione di stabilire quel giusto mezzo che era il criterio di ogni virtù, moderando anche se stessa così da impedire che fosse giustamente scambiata per astuzia<sup>64</sup>.

<sup>62</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. XII, intitolato «De fortitudine legatorum», p. 117.

<sup>63</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. XIII, intitolato «De temperantia legatorum», pp. 118-120. La letteratura degli *specula principum*, cui è riconducibile il Libro terzo del *De Legationibus*, prevedeva di norma un sistema assai nutrito di virtù. Implicitamente Gentili riconosceva di discostarsi dal canone, sottolineando che il suo elenco comprendeva solo le virtù principali, da cui tutte le altre potevano essere considerate come derivate. Nel capitolo finale, in sede conclusiva egli faceva infatti la seguente osservazione: «Nametsi singillatim nisi de quibusdam virtutibus diximus: eae tamen illae sunt, quae ducunt, tamquam familias suas, caeteras omnes» (cfr. ivi, lib. III, cap. XXII, «De perfecto legato», p. 143).

<sup>64</sup> Il passo merita di essere citato letteralmente per intero: «Nunc de prudentia dicemus, quae (ut apud Platonem in Critone est) non una est virtutis species, sed reliquarum dux et mater: et ad cuius praescriptum omnes constituuntur. Istam Plato, et Cicero definierint, scientiam oportunitatis idoneorum ad agendum temporum, et causam, ut recte agantur omnia: arbitram, et normam cunctarum virtutum. Ipsa fidei modum praescribet, ne ad superstitionem, aut huic contrariam impietatem labatur. ipsa ostendet tempora, mensuramque fortitudinis, ne temeritas, feritasve

Al quadro generale delle virtù Gentili faceva seguire una trattazione analitica, sviluppata in capitoli distinti, di come le varie virtù si rapportavano alla virtù suprema, cioè alla prudenza, sul piano dell'applicazione pratica. Ciò avveniva prendendo come riferimento una serie complessa di situazioni ipotetiche che potevano presentarsi all'ambasciatore nell'esercizio delle sue funzioni. Si trattava di una tematica assai significativa in quanto consentiva di mettere a fuoco più da vicino la sostanza morale del concetto di «virtù», che il Gentili, sul piano generale e programmatico, poneva in modo evidente al centro della sua concezione della moralità e della politica. Qui si tratta di verificare se una tale ortodossia di principio risultava confermata a livello applicativo, cioè là dove l'autore affrontava il tema delicato del rapporto tra «prudenza» e «virtù». Definita come «scienza dell'opportunità» e al tempo stesso «norma di tutte le virtù», il concetto di «prudenza» poteva prestarsi, secondo le regole del sistema di linguaggio in uso, alla funzione di legittimare importanti mutazioni di senso al concetto di «virtù».

Passando in rassegna sotto questo profilo le questioni più significative, soprattutto emblematiche erano le osservazioni svolte dall'autore in relazione alla questione se l'obbligo dell'ambasciatore di essere «fedele» al principe sussistesse anche quando questi gli imponeva di compiere azioni, anche in piccola misura, lesive della moralità. Gentili affermava recisamente che non era lecita nessuna deroga alla virtù: ammettere delle eccezioni avrebbe aperto la porta a tutti i «vizi». Egli affermava questo precisando di essere consapevole che la realtà dei comportamenti era diversa, e sottolineando che il suo compito era quello di indicare il dover essere, non ciò che era solito essere. La giustizia, concludeva l'autore, era qualcosa di immutabile e di non adattabile alle prave consuetudini degli uomini<sup>65</sup>.

fiet. ipsa rationem temperantiae docebit, ne in rusticitatem, simileve aliquod vitium evadat. ipsa denique medium illum exhibebit, in quo omnis virtus consistit. ipsa sui moderatrix est, ne versutia merito existimetur» (cfr. *ivi*, lib. III, cap. XIV, «De prudentia legatorum», p. 123).

<sup>65</sup> Il passo recitava letteralmente così: «Altera quaestio est, si principi parere legatus debeat in his rebus, quae suam laedunt admittae famam, existimationem, dignitatem. Fingite, iubere principem, legatum suum mentiri, fidem fallere, simile quid probrum admittere ... Quid enim si ista licerent in principis gratiam, non

Il senso di tali osservazioni dimostrava il perfetto allineamento di Gentili alla tradizione dell'umanesimo civile ortodosso, il quale appunto si caratterizzava per il fatto di agganciare il concetto di «virtù» al sistema delle virtù tradizionali e non ammetteva deroghe in funzione di un concetto di «prudenza» che concedesse spazio alle categorie della «utilità» o della «ragion di stato», come invece al contrario vedremo accadrà presto nelle opere successive di Gentili. Caratteristico a questo riguardo era pure il ricorso che l'autore faceva ad Aristotele e Cicerone come autorità privilegiate là dove toccava punti fondamentali in tema di etica politica. Come si è appena rilevato, la virtù base della «prudenza», lungi dall'intaccare il senso convenzionale delle virtù particolari, le confermava suggerendo semplicemente sensibilità per i tempi e le circostanze, così da attuare una politica effettivamente all'altezza dei principi morali. Per esempio, la prudenza era necessaria per garantire che la «temperanza» non si trasformasse negli estremi dell'avarizia e della prodigalità, mantenendo al tempo stesso un rapporto appropriato con la virtù correlata della «liberalità», qualità morale riconosciuta come altrettanto importante<sup>66</sup>.

La prudenza così intesa esprimeva l'esigenza primaria dell'adeguatezza, adeguatezza rispetto al contesto particolare d'esperienza in cui l'azione aveva luogo. Riassumendo l'essenza ultima del perfetto ambasciatore, Gentili la individuava infatti nella capacità di svolgere il proprio ufficio *apte*: «Perfectus legatus, qui negotia et officia demandata, at quae ipse sibi incumbere novit, apte conficere valet». Dunque la prudenza serviva a conferire all'azione politica una efficace congruità morale, efficace sul piano della sua traduzione pratica. In altri termini i ragionamenti di Gentili in questa fase non mettevano minimamente in discussione l'assunto, proprio della tradizione umanistica

licerent et reliqua? furem esse? adulterum esse? paricidam esse? belluam esse? hoc est, vitii omnibus inquinatum. Fortunas, sanguinem ipsum principi debemus. et utrumque effundet legatus libenter, quo se fidum domino suo probet. Sed religionem, sed virtutem non deserat. Equidem scio, quam ista sint ab usurpatis moribus dissita. Sed ego legatum fingo, non qui esse solet, at qui esse debet ... Sed iustitia quid constans est, nec motabile pravis ullis hominum institutis. Certa haec sunt» (cfr. ivi, lib. III, cap. XV, «De prudentia legatorum, et fide», p. 125).

<sup>66</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. XX, «De prudentia legatorum, et temperantia», pp. 136-138.

ortodossa, di una ideale convergenza tra politica «virtuosa» ed efficacia operativa: la virtù non conduceva affatto a rovina, ma grazie alla prudenza realizzava se stessa<sup>67</sup>.

L'enfasi sulla centralità della prudenza, così come si dispiegava nella discussione dei vari casi che l'ambasciatore poteva trovarsi a risolvere, metteva comunque in evidenza una caratteristica inclinazione di Gentili verso il «realismo politico». Questa caratteristica non si manifestava solo a livello metodologico, come si è rilevato più sopra a proposito dell'approccio empirico alla scienza del diritto e della politica. Esso si manifestava anche a livello pratico-politico, e ciò avveniva qui, cioè in sede di discussione sui valori della politica, in forma di attenzione e adeguamento alle complessità dell'esperienza. Su questo versante il «realismo» possedeva anche la valenza di un atteggiamento pessimistico, espresso in forma di valutazioni negative sulla durezza dei tempi e sulla decadenza dei costumi.

Come esempio emblematico di tale atteggiamento è opportuno ricordare la denuncia aggressiva che egli, nel proclamare la sua fede repubblicana, aveva fatto delle condizioni di oppressione e di infelicità cui erano ridotte le genti soggette alla tirannia dei principi. Frequenti erano inoltre le osservazioni di tenore negativo formulate incidentalmente. Per esempio, là dove spiegava che i suoi precetti erano ispirati al principio della inderogabilità della virtù, Gentili rilevava che un tale orientamento era in stridente contrasto con la realtà: «Equidem scio, quam ista sint ab usurpatis moribus dissita». Poco sopra, intendendo giustificare un approfondimento che aveva fatto in tema di religione, precisava che non si trattava affatto di inutili divagazioni considerando i tempi, caratterizzati da tanto grandi conflitti di religione: «Atque haec in tanto nostrorum temporum religionis dissidio inutilia nullo modo sunt».

Accanto a giudizi come questi sulla congiuntura storica, analogo significato è riscontrabile in certe annotazioni sui tratti permanenti della storia e della politica. Per esempio, discutendo della virtù della «prudenza» e intendendo sottolineare la grande difficoltà di tradurla in formule operative precise, l'autore

<sup>67</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. XXII, «De perfecto legato», pp. 143-145.

spiegava tale difficoltà attirando l'attenzione sulla imprevedibilità degli eventi e sulla fallibilità dei giudizi umani. Difficoltà di questa natura erano aggravate da difficoltà dipendenti dalla malvagità umana, soprattutto la doppiezza e l'inganno che rendevano difficili le previsioni e le opzioni del legato e dell'uomo politico<sup>68</sup>.

Queste notazioni finali sul «realismo politico» appaiono rilevanti in quanto valgono a gettare una luce particolare sul quadro dei tratti ideologici essenziali che caratterizzavano il pensiero politico di Gentili in questa prima fase. Questo libro terzo del *De legationibus*, del tutto assimilabile ad una sorta di manuale di arte politica, metteva in rilievo un Gentili pienamente allineato alle posizioni del repubblicanesimo classico in versione ortodossa, una versione la cui chiave principale era data dall'aristotelismo politico. È vero che, oltre ad Aristotele, anche Machiavelli era indicato espressamente da Gentili come fonte paradigmatica delle sue concezioni della moralità e della politica. Abbiamo visto tuttavia che una tale singolare associazione sussisteva solo in virtù della singolare lettura che Gentili dava del *Principe*. Ora, ponendo in relazione un tale rigoroso moralismo politico con il suo altrettanto caratteristico «realismo», il pensiero politico di Gentili in questa fase può anche essere rappresentato nei termini astratti di una contrapposizione tra idealismo etico e pessimismo analitico, una contrapposizione che era estrema. In questo senso le trasformazioni del suo pensiero sono pure rappresentabili come una progressiva diluizione del momento idealistico in quello realistico, fino al trionfo del disincanto e dello scetticismo.

<sup>68</sup> Per i riferimenti sulla decadenza morale e sui conflitti di religione, si veda ivi, lib. III, cap. XV, pp. 124-125. Il passo relativo alle difficoltà della prudenza politica recitava testualmente così: «At res plures et praeter opinionem, et praeter rationem omnem accidere solent. nam ut multa hominibus credibilia sunt, quae sunt falsa: ita multa, quamvis sint incredibilia, vera tamen esse, decet existimare: ut Aristoteles libro secundo Rhetoricorum ait. Id semper legato suaserim, ne sic fidat umquam, ut non putet et adversus omnem bene iactam sententiam cedere rem posse: usque malo huic non studeat paratum, promptum habere auxilium, quod potest melius ...» (cfr. ivi, lib. III, cap. XXI, «De prudentis legati rationibus», pp. 140-141).

### 5. *Il momento machiavelliano: l'etica pragmatica della virtù*

Gli spostamenti ideologici che il pensiero politico di Gentili subisce dalla fase iniziale, quale espressa nel *De legationibus*, fino a quella finale delle *Regales Disputationes* sono qui interpretati come un processo di distacco dall'umanesimo moralistico e di accostamento alla cultura del tacitismo e della «ragion di stato». Tali spostamenti di posizione assumono la forma di altrettante varianti del sistema di discorso di cui sono stati individuati ed illustrati i termini linguistici di base nel quadro delle analisi fin qui condotte. «Repubblica», «virtù», «arcana imperii», queste erano le parole chiave che reggevano la sostanza ideologica del discorso e del pensiero di Gentili, pur nella varietà delle sue forme di espressione, che nel caso del Gentili variavano dal genere degli *specula principum* alla giurisprudenza naturale e al diritto romano, come ricordato in sede di introduzione del presente saggio. In questo modo le variazioni ideologiche corrispondevano ad altrettante variazioni di senso e di segno morale nell'impiego di tali parole chiave, variazioni che si tratterà di cogliere e di interpretare.

L'evoluzione del pensiero politico di Gentili, secondo la ricostruzione qui proposta, prevede tra le due fasi estreme un momento intermedio, dotato di caratteristiche specifiche distinte, che proprio in funzione di queste caratteristiche si ritiene appropriato chiamare il «momento machiavelliano». Esso aveva la sua espressione emblematica nel *De iure belli*, che nella sua versione sistematica finale viene alla luce nel 1598. Trattare del «momento machiavelliano» vuol dire dunque gettare luce sui fondamenti ideologici e teorico-politici dell'opera maggiore di Gentili, l'opera cioè di maggiore impatto sugli svolgimenti della giurisprudenza moderna, non solo nell'ambito del diritto delle genti.

L'analisi che si intende compiere sarà analisi dei fondamenti teorico-politici appunto e non si estenderà alle sue proiezioni specifiche nella sfera del diritto di guerra e delle concezioni dell'ordine politico internazionale. La parte teorico-politica di natura «internazionalistica», nonostante la sua specificità concettuale, possiede infatti un carattere fondamentalmente deriva-

tivo e perciò sarà presa in considerazione solo nella misura in cui ciò sarà necessario ad illuminare meglio le sue concezioni di fondo circa la politica.

La individuazione di un «momento machiavelliano» come momento distinto ha come primo presupposto l'assunto che il pensiero politico di Gentili era in quella fase caratterizzato da una fondamentale gravitazione intorno all'universo ideale e concettuale di Machiavelli. L'altro presupposto consiste in una particolare lettura di Machiavelli nel quadro delle trasformazioni della cultura politica del Cinquecento. Più precisamente viene qui assunta come valida una lettura tale per cui il suo pensiero rappresentava il momento intermedio di una evoluzione storica che a partire dall'aristotelismo politico e dal moralismo politico ortodosso del primo Rinascimento giungeva fino al momento finale del tacitismo e della «ragion di stato».

In questo senso Machiavelli, grazie al suo impegno in difesa del valore morale della «virtù» e della libertà repubblicana, rimaneva fundamentalmente entro i confini della tradizione moralistica. Insomma la trasformava continuandola, piuttosto che sovvertirla. Le sue innovazioni riguardavano i mezzi dell'agire politico, che secondo l'accezione tradizionale dovevano essere *sempre* legittimi, mentre per Machiavelli l'uomo politico doveva adeguarsi alle necessità della situazione e perseguire il corso di azione più efficace al fine di conservare la *respublica*, intesa come comunità «virtuosa». In questo modo il suo distacco dalla corrente convenzionale dell'umanesimo moralistico non si traduceva affatto nell'abbandono della concezione della politica come ambito della «virtù» e del «vivere bene».

Per converso, così intesa, la concezione della politica di Machiavelli si distaccava altrettanto nettamente, anzi con un distacco più profondo, dalla cultura della «ragion di stato», che segnerà a un tempo la crisi del modello etico e il trionfo di quello meramente «conservativo». Il modello «conservativo» significa la decadenza della politica da arte del buon governo a mera arte dello stato, questo essendo inteso semplicemente come una struttura d'ordine finalizzata alla propria autoconservazione. Se confrontata coi linguaggi precedenti della politica, la scuola della «ragion di stato», un prodotto del tardo Cinquecento,

rappresenta davvero una «rottura» profonda e nuova nei modi di guardare la politica<sup>69</sup>.

Tornando a Gentili, autore la cui opera possiede la singolarità di incorporare questi tre distinti «momenti», tornando in particolare a quello che abbiamo definito il suo «momento machiavelliano», esso risulta provato *prima facie* dalle massime di prudenza politica di cui erano cosparse le sue discussioni sulla guerra e sul diritto di guerra. Risulta provato ancora in modo altrettanto palese da aspetti strutturali dell'opera e dalla discussione frontale di questioni che riguardavano direttamente il problema del rapporto tra etica e politica. Per quanto concerne il tema costituzionale, esso emerge invece in modo frammentario e sfumato, tuttavia è possibile scorgervi importanti riflessi di una visione fondamentalmente moralistica e «virtuosa» della politica. Anzi erano proprio i suoi riferimenti al tema costituzionale a qualificare in senso etico il fondamentale amoralismo delle altre componenti del suo discorso politico, rendendo quindi tale amoralismo del tutto apparente. Perciò, per mettere nella giusta luce interpretativa queste componenti, conviene muovere dalle sue osservazioni sul tema costituzionale.

A differenza del *De legationibus*, ove aveva fatto una aggressiva dichiarazione di fede repubblicana, nell'insieme del *De iure belli* Gentili non si faceva assertore di alcuna particolare dottrina dell'ottimo regime politico. Come si è osservato più sopra, allorché abbiamo esaminato le sue vedute in tema di tolleranza religiosa, quali sviluppate appunto nello stesso *De iure belli*, l'autore mostrava di aderire ad una posizione sostanzialmente legalistica, ossia di relativismo istituzionale. Per esempio, il diritto di resistenza armata alla tirannide religiosa, compreso il

<sup>69</sup> Sulla interpretazione di Machiavelli come assertore di una «nuova moralità» politica e come «filosofo della libertà», si veda Skinner, *Machiavelli*, cit., specialmente pp. 39-47 e 48-77. Per un quadro sistematico delle principali linee di sviluppo della cultura politica del Cinquecento, si veda *Aristotelismo politico e ragion di stato*, Atti del Convegno int.le in onore di L. Firpo, Torino, 11-13 febbraio 1993, a cura di Enzo A. Baldini, Firenze, Olschki, 1995. In particolare sulla tradizione dell'aristotelismo e la sua influenza sulle tendenze dell'umanesimo civile e della teoria politica cinquecentesca, influenza di cui il Gentili, come si è detto nel testo, era pienamente partecipe, si veda soprattutto il saggio di Enrico Nuzzo, *Crisi dell'aristotelismo politico e ragion di stato*, in ivi, pp. 11-52.

caso più generale di abuso tirannico del potere, era ammesso solo ove la costituzione prevedesse la categoria dei cosiddetti magistrati inferiori. Era evidente a questo proposito una parziale convergenza con le concezioni costituzionalistiche degli scrittori calvinisti, convergenza che qualificava temperandolo il suo fondamentale relativismo istituzionale.

Su questo sfondo tendenzialmente neutrale spiccavano tuttavia numerose prese di posizione volte ad enfatizzare il tema dei *limiti* del potere. A più riprese Gentili sottolineava i concetti che il fine del potere politico era il perseguimento del bene pubblico, che in nessun caso esso poteva essere considerato illimitato e che il dovere di obbedienza dei sudditi non era incondizionato. Anche ipotizzando il caso di un patto sociale con cui il popolo avesse attribuito al principe una potestà piena e assoluta, valeva il principio generale della non illimitatezza del potere supremo. «Hallucinantur theologi, adulantur iurisconsulti, qui persuadent omnia principibus licere summamque eorum et liberam esse potestatem», questa la affermazione emblematica con cui il romanista Gentili contestava apertamente chi utilizzava la *lex regia* per giustificare in via analogica posizioni di assolutismo illimitato. Nella fattispecie l'autore indicava espressamente nella inalienabilità del territorio un limite fondamentale del potere, anche nel caso di un ordine costituzionale che prevedesse un potere assoluto, sul modello di quello stabilito dalla *lex regia*<sup>70</sup>. Sul concetto dei limiti che incombevano sui principi che fossero investiti della

<sup>70</sup> La emblematica esclamazione di Gentili, mutuata dall'Alciato, sull'assolutismo come frutto delle adulazioni dei giuristi e delle allucinazioni dei teologi era fatta trattando della questione del potere del sovrano in tema di alienazione del territorio. Precisava in questo contesto l'autore che il principe doveva governare tenendo presente che il governo riguardava gli uomini, non delle bestie: «Nam etsi tribuerit principi populus illam etiam in populum et in quemlibet de populo potestatem: non tamen et quamlibet tribuit et istam alienandi. Omne dedit populus imperium et potestatem sane: sed ad regendum quasi homines, non ad alienandum quasi pecudes». Per i passi in questione, si veda *De iure belli*, cit., lib. III, cap. XV, intitolato «De quibus cavetur in foederibus: et de duello», p. 357. Si ricordi la diversa posizione, espressa usando in senso opposto la stessa citazione dall'Alciato, che l'autore manifestò sullo stesso punto nell'opuscolo *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio*, già discusso più sopra. Diversa ancora sarà, sulla base delle stesse fonti romanistiche, almeno sul piano della enfasi e della direzione ideologica, la posizione di Gentili nelle *Regales Disputationes* di cui si dirà più oltre.

*plenitudo potestatis*, egli doveva ritornare poco dopo, sempre in relazione allo stesso punto specifico, caratterizzando la potestà del principe in rapporto all'istituto della «tutela», la quale non ammetteva la dilapidazione del patrimonio. Altrettanto significativo il ricorso all'esempio negativo del sistema di governo dei Turchi, indicato come emblematico di un regime caratterizzato dall'arbitrio del principe e dalla schiavitù dei sudditi<sup>71</sup>.

Era inteso che i limiti cui Gentili sottometteva il potere dei principi avevano il loro fondamento legittimante, oltre che di contenuto, nel diritto di natura e delle genti. Tale presupposto talora emergeva espressamente, come, ad esempio, nel caso dei patti tra principe e sudditi, ove si ricordava che il principe assoluto, pur essendo come tale sciolto dai vincoli del diritto positivo, era soggetto ai principi di giustizia naturale: «Princeps, cum subditis contrahens, tenetur eis iure naturali, gentium et civili. Pacta, quae naturalem iustitiam habent et aequitatem, servanda esse per summum quemvis principem et subditis [...] responsum est [...] Et quod princeps est quidem supra omne ius positivum, sed et possit se subiicere et subiectus sit rationi: quia et creatura rationalis est, itaque nec valere eius facta contra rationem». I principi di giustizia naturale erano inoltre qui identificati con i dettami della ragione naturale, ed il principe come creatura razionale era tenuto a conoscerli e a rispettarli. Il passaggio è particolarmente significativo sotto il profilo comparativo, in quanto nelle *Regales Disputationes* la razionalità, che qui è la *recta ratio*, diventava la mera volontà del principe nel senso del motto «stat pro ratione voluntas»<sup>72</sup>.

Per quanto concerneva la questione delle sanzioni e dei meccanismi di garanzia dei limiti di diritto naturale, anche a questo

<sup>71</sup> Cfr. *De iure belli*, cit., lib. III, cap. XXII, dal titolo «Si successores foederatorum tenentur», p. 395. Il passo relativo è il seguente: «Nequeunt principes convenire in detrimentum regni, quibus commissa tutela est, non dilapidatio [...] Tutor, curator, administrator, usuarius, usufructuarius non sic alienant, ut substantia rei salva non sit. Potest princeps vectigalia, alia emolumenta, alienare: non alia, nec quidem modica, in quibus modicum regno est detrimentum, si alienatio sit penitus, id est expropriatio [...] Possunt vero principes esse, qui statuere pro libitu de principatibus valent: veluti Turca: cui omnes servi in suo imperio».

<sup>72</sup> Per il passo in questione si veda ivi, lib. III, cap. XVI, dal titolo «De legibus et libertate», pp. 363-364.

proposito ci troviamo di fronte a sparsi riferimenti che consentono comunque di approdare ad alcuni punti fermi caratteristici. Si può affermare in generale che la sua posizione appare basata su una netta distinzione tra piano interno, relativo ai rapporti tra principe e sudditi, e piano internazionale. Sul piano interno valeva la tesi di fondo della non resistenza, salvo il caso già discusso di una costituzione a sovranità diffusa, tale cioè da concedere lo *ius gladii* ai magistrati inferiori. La garanzia dei limiti era invece pienamente assicurata e codificata sul piano internazionale, cioè sul piano dei rapporti tra principe e comunità internazionale.

Il livello internazionale era per definizione al centro del *De iure belli* e di fatto la questione da questo lato si trovava trattata in modo compiuto nel quadro del sistema delle cause di *bellum iustum*. In quest'ambito Gentili prevedeva espressamente l'ipotesi dell'intervento esterno in funzione anti-tirannica e la legittimava come una fattispecie particolare di guerra «onesta». Questo tipo di guerra traeva giustificazione appunto dalla funzione che essa aveva di garantire che i principi non fossero *illeges*: «Atque si illeges nec facimus Principes, nullis legibus, nullis moribus devinctos: necesse est ut sint quoque qui eosdem moneant officii, et constrictos retineant».

Nella sua sostanza etica il limite di potere in funzione del quale era pensata questa speciale ipotesi di *bellum iustum* era soprattutto quello della *ratio humanitatis*: il principe doveva governare come un buon padre e doveva astenersi da eccessi di crudeltà verso i propri sudditi. A fondamento di questo limite specifico l'autore riproponeva ancora una volta il principio generale che era in gioco, il principio cioè che il potere politico doveva essere al servizio della comunità e non viceversa: «Bonus princeps [...] censebit semper, non regna esse propter reges, sed reges propter regna factos esse»<sup>73</sup>.

<sup>73</sup> Sulla questione della guerra di intervento in funzione antitirannica, si veda ivi, lib. III, cap. XVI, dal titolo «De subditis alienis contra Dominum defendendis», pp. 70-75. Il passo che meglio riflette le ragioni legittimanti di questo tipo di guerra giusta è il seguente: «Atque adeo bonus volet princeps, irato sibi eripi saevienti in suos licentiam, quasi pater bonus, quasi dominus bonus, censebitque semper, non regna esse propter reges, sed reges propter regna factos esse, quod verum est. Etiam

Nello stesso contesto Gentili lasciava cadere una rapida osservazione sulla legittimità di azioni di guerra esterna aventi come obiettivo quello di «libertati favere» e di contrastare i regimi che si reggevano «ad solum principis nutum». Qui l'autore appare abbandonare la sua «neutralità» costituzionale e collegare per implicazione il principio del bene pubblico con un ordine politico non assoluto, spostando il principio di libertà sul piano dei valori della giustizia naturale. L'autore nel fare queste affermazioni di principio aveva in mente ed intendeva giustificare la rivolta dei Paesi Bassi contro la Spagna e quella dell'intervento militare inglese. In particolare egli giudicava che la ribellione era legittima in virtù della speciale *libertas* costituzionale di cui i Paesi Bassi godevano, mentre l'intervento inglese era giustificato in relazione ad una varietà di cause giuste, tra cui quella «onesta» a garanzia appunto della *libertas*<sup>74</sup>. Il caso della rivolta belga-olandese era una questione centrale nei dibattiti politici e teorici dell'epoca. Nel dibattito teorico, in particolare, aveva una rilevanza paradigmatica. Lo constatiamo anche nell'opera di Gentili, considerando che egli la definiva *maxima quaestio* e che su di essa doveva ritornare nelle *Regales Disputationes*, nell'intento di respingere l'accusa di avere cambiato parere sulla

Platonicum hic valet, debere nos Rhetorica uti maxime ad accusandos amicos; quibus optimum sic retrahi vel a malis futuris. Atque ita mihi videtur, auxilium afferrī posse iniustus alienis subditis, huic tamen fini tantum, saevitiae immoderatiois et poenae inclementioris depellendae. postquam nec inhumanum est, vel his facere bene qui deliquerunt» (cfr. ivi, lib. III, cap. XVI, p. 73). Per una trattazione generale e approfondita della posizione di Gentili sul tema dell'intervento, si veda Peter Haggemacher, *Pensiero umanitario e intervento in Gentili*, in Atti del Convegno VI Giornata Gentiliana, Milano, Giuffrè, 1998, pp. 19-45.

<sup>74</sup> Il passo in questione, relativo alla nozione di *libertas* come «causa honestatis» che giustificava la guerra degli Inglesi in difesa dei Belgi: «Adde unum magni momenti, quod Belgae, bello victi, conditionem omnino mutarent. atque videmus in parte victa, quae deiecta plurimum de pristina libertate, et praesidiis oppressa plurimum, ad solum principis nutum nunc regitur. Id autem vicini ferre non habent. Neque ullus alius est prohibendus libertati favere. Est vicinorum interest non parvum, alium habere vicinum» (cfr. *De iure belli*, cit., lib. III, cap. XVI, p. 74). Quanto alla questione della legittimità della rivolta dei Belgi, essa non era in primo piano qui, ma l'autore lasciava intendere chiaramente che essa era legittima, definendo seccamente come falsa l'opinione contraria: «Ecce, quae modo maxima est quaestio, si Angli auxilia Belgis contra Hispanum iuste attulerint: etiam si iniusta Belgarum esset causa: et Belgae essent etiamnum Hispano subditi, quod utrumque falsum censetur tamen» (cfr. ivi, lib. III, cap. XVI, p. 73).

sua legittimità. Come si vedrà, la coerenza di posizione che egli sosterrà di avere mantenuto riguarda solo, in realtà, la questione della sua legalità, mentre lo spirito ed anche il quadro concettuale generale, relativamente al tema più largo della legittimità, risultavano del tutto mutati.

Nella prospettiva di Gentili, dunque, la tutela effettiva dei limiti della sovranità era riservata in maniera pressoché esclusiva alla sfera dei rapporti internazionali e alla guerra, allora rigorosamente intesa appunto come strumento di giustizia, secondo i canoni propri dell'antica tradizione del *bellum iustum*. La guerra, in questo caso, non era volta alla protezione di diritti e interessi legittimi dei singoli stati, ma fungeva da strumento di giustizia globale, nel senso che tutelava valori umani universali. Il suo fondamento era indicato nel concetto di «società umana universale», cioè nei vincoli di solidarietà che la natura aveva stabilito tra gli uomini. Ora, un tale concetto, che risulta usato ampiamente e variamente nelle teorizzazioni di Gentili sul diritto di guerra e sull'ordine internazionale, aveva qui un'importante applicazione riguardo al tema del giusto ordine politico interno. Impiegato in questo modo esso fungeva da ponte tra i due distinti ordini di realtà, internazionale e interna, e consentiva di trovare a livello internazionale quel rimedio alle ingiustizie del potere politico che egli tendeva a non ammettere sul fronte interno.

Trattando delle idee di Gentili sul tema della religione e dei conflitti di religione, si è avuto occasione di sottolineare con forza la sua particolare attenzione per l'esigenza di concordia civile e di pace politica interna. Quello di eliminare la guerra dalla vita civile emergeva come un motivo ispiratore di base del suo punto di vista sulla religione, vista in rapporto alla politica. D'altra parte, come si sta mostrando in questa parte della trattazione, focalizzata sulla politica, in questa fase Gentili non intendeva rinunciare alla sua concezione etica della politica. Rispetto al *De legationibus* egli non chiedeva più le istituzioni repubblicane, ma insisteva sui limiti che il potere sovrano doveva avere nel concetto di *res publica*. Egli si trovava quindi di fronte al difficile problema di bilanciare due esigenze avvertite come contrastanti, quella etica, giudicata suscettibile di generare il conflitto, e quel-

la dell'ordine, inteso come pace civile. La soluzione di cui Gentili si faceva assertore nel *De iure belli* era dunque una soluzione intermedia che mirava ad espungere il conflitto dall'interno proiettandolo a livello della società internazionale e dei suoi comuni interessi<sup>75</sup>.

A proposito dei limiti del potere e dei rimedi alle loro violazioni, ugualmente significativo di questa difficile composizione di istanze contrarie appare quanto Gentili affermava circa le condizioni di legittimità dell'intervento esterno in difesa di sudditi oppressi. Nell'affermare l'esigenza di impedire che i principi fossero *illeges*, egli teneva ugualmente presente quella di evitare che l'intervento significasse confusione di giurisdizione e ingerenza negli affari interni. L'autore rivelava qui una lucida consapevolezza di quello che doveva diventare un tema chiave del pensiero internazionalistico moderno. Egli precisava che era in gioco il problema di conciliare il concetto della libertà di giurisdizione degli stati, ossia della sovranità, e quello della società globale degli uomini.

Gentili, come si vedrà più oltre, non possedeva compiutamente il concetto moderno di «sovranità», ma mostrava un chiaro senso della distinzione dei due ordini di realtà, quella interna e quella internazionale, anche se a rigore il concetto di «internazionale» non era ancora esattamente quello moderno che stava per emergere. Sul punto particolare dell'intervento esterno di «difesa onesta», l'autore risolveva dunque la tensione tra «società globale» e «sovranità» ponendo a condizione della sua legittimità una condizione di fatto. La parte cui si portava soccorso doveva rappresentare una realtà così consistente e potente da porsi su un piano di effettiva «parità» con il principe contro cui era insorta. In questo modo gli insorti perdevano la qualità di sudditi, cui non era concesso diritto di resistenza armata, ed acquistavano lo status pubblico di comunità politica indipendente,

<sup>75</sup> Sulla connotazione storico-intellettuale e sugli usi del concetto di «*generis humani societas*» a fini di garanzia dell'ordine etico globale nel pensiero di Gentili, si veda Diego Panizza, *Diversità culturale e diritto delle genti: alle origini del paradigma eurocentrico*, in *Alberigo Gentili e il mondo extraeuropeo*, Atti del Convegno Settima Giornata Gentiliana, Milano, Giuffrè, 2001, specialmente pp. 73-78.

alla quale come tale, in virtù del diritto delle genti, spettava il diritto di difesa mediante la guerra<sup>76</sup>.

Ora, queste osservazioni, formulate rispetto a un problema teorico che era in primo luogo di natura «internazionale», possedevano, per implicazione diretta, anche una ulteriore valenza teorica e ideologica relativamente al tema del diritto di resistenza al potere tirannico. L'implicazione era che una ribellione armata, che fosse all'origine illegittima ed illegale, poteva acquistare in seguito legittimità con la potenza e il successo. Si trattava di una implicazione teorica che aveva anche il risvolto ideologico di confermare e rafforzare l'istanza etica di fondo che animava la posizione di Gentili sul tema dei limiti del potere sovrano, più in generale sul tema costituzionale. Si trattava di una posizione definita e chiara in una direzione definibile come «quasi-repubblicana», per l'enfasi sul valore della *respublica*, non in senso istituzionale, ma nel senso che la politica doveva avere come fine la giustizia. La qualificazione di «quasi-repubblicana» pare inoltre appropriata in relazione al modo caratteristicamente *politique* di garantire i valori della politica, un modo cioè ispirato all'istanza primaria di espungere il conflitto dalla vita politica.

È parso appropriato definire *politique* la speciale attenzione al tema della pace civile che Gentili rivelava rispetto al tema della resistenza al sovrano, perché si trattava della stessa problematica e della stessa matrice di cultura politica che sono state

<sup>76</sup> Quanto al problema teorico che l'intervento esterno nelle guerre civili poneva in relazione ai concetti di «società del genere umano» e di «sovranità», i termini del dilemma, secondo il linguaggio proprio dell'autore, erano i seguenti: «Neque hic ego ullam ingerere velim dominiorum confusionem, aut ullam inspectionem Principis supra Principem. Sed nec fero tamen distingui, quae sunt per naturam artissime agglutinata, intelligo cognitionem illam cum omnibus inter omnes». La soluzione del dilemma era di seguito così argomentata e definita: «Neque hic aliter Principi inspectio sit supra Principem, quam contingat per omne aliud bellum, in quo alter alteri Orincipi fert se iudicem et sui, et alterius. Si inter privatos est quaestio, alienum de ea adire Principem, fuerit iniustissimum. Si etiam inter subditum et Principem suum lis oritur, magistratus constituti sunt, qui adeantur. At quum incidit controversia de republica: non iudices ulli in civitate sunt, nec esse possunt. Publicam vero dico rem, quando subditorum tanta ac talis movetur pars, ut iam bello opus contra eos sit, qui se tuentur bello. Quasi venerint isti in partem principatus, et publici et pares Principi sint qui tantum possunt: quemadmodum Princeps dicitur Principi par, qui alteri, utcunque maiori et potentiori, vim inferenti potest resistere» (cfr. ivi, *De iure belli*, cit., lib. I, cap. XVI, p. 71).

identificate e poste a fondamento delle sue concezioni circa la religione e le guerre di religione. La guerra civile del tempo era infatti la guerra di religione. Alla luce di questo rinvio culturale, la concomitanza tra sensibilità *politique* e orientamento «quasi-repubblicano», di cui si è appena detto, risulta configurabile più propriamente come un rapporto di correlazione causale, nel senso che l'attenuazione dell'ardore repubblicano di Gentili, quale riscontrato nel *De legationibus*, è da ricondurre all'influenza delle preoccupazioni e delle idee della corrente di pensiero *politique*, la quale aveva posto al centro della riflessione il tema del superamento delle guerre civili di religione. Ora, il Gentili stesso, scrivendo il *De iure belli*, per definizione poneva al centro del suo impegno teorico il tema del conflitto e della guerra. Sappiamo che il termine *bellum* era usato con riferimento sia alla guerra internazionale che a quella civile. È evidente che, diversamente dal primo tipo di guerra che era considerato un fenomeno inevitabile dei rapporti internazionali, la guerra civile era la peggiore forma di conflitto, da prevenire o eliminare ad ogni costo: «semper insolentia et misera et omnium pessima», così Gentili definiva esplicitamente i *bella civili*<sup>77</sup>. Non sorprende quindi l'influenza caratteristica che quel filone di cultura politica *politique* aveva sulle elaborazioni che egli andava sviluppando nel *De iure belli* rispetto ad aspetti della politica che riguardavano da vicino il tema della religione e delle guerre civili.

Tuttavia gli orientamenti di fondo del pensiero politico di Gentili, in questa particolare fase evolutiva, restavano comunque determinati dalla preminente influenza del linguaggio umani-

<sup>77</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. IX, «De servis», p. 318. Un altro passo parimenti significativo sia della centralità del tema della *civilis contentio* che delle influenze *politique* (Bodin e Lipsio citati), è il seguente, in cui Gentili, trattando del diritto del vincitore di mutare la forma di governo dei vinti, legittimava l'instaurazione della tirannide pur di eliminare la guerra civile: «Principatu Cosmi (inquit Bodinus) nihil magis salutare seditiosissimae civitati ab immortalis Deo optari potuisset» Notat idem in Politicis Lipsius et nemo non verissimum videt [...] Etiam tyrannis dicitur bona in discepta republica: ut sit qui componat scilicet. Et tyrannus tum est quasi princeps. Et iuste igitur Solonem insectabantur: qui nomine deterreretur tyrannidis. cum virtus esset suscipientis versuri eam in iustum mox principatum. Solon autem, qui recusavit, otio magis suo quam bono consuluit publico. Contra vero et tollere principatus, expedit aliquando et est iustum. Ut de Helvetiis idem Lipsius, de Romanis Livius; et ipsi Romani de aliis non semel censuerunt» (cfr. *ivi*, lib. III, cap. X, «De statu mutando», pp. 323-324).

stico-repubblicano, recepito nella sua variante machiavelliana. L'influenza delle modalità di linguaggio proprie della variante machiavelliana consisteva sia nella permanente centralità della concezione della politica e dello stato come *respublica*, sia soprattutto nella nuova posizione che egli veniva affermando circa la questione dei mezzi rispetto al fine. Se nel *De legationibus* aderiva all'assunto che i mezzi dovevano essere sempre legittimi, nel *De iure belli* dimostrava di accogliere l'idea che i mezzi dovevano essere efficaci rispetto al fine, fermo restando che il fine della politica era la conservazione della *respublica*. Identificando in questo dato il tratto dominante della variante machiavelliana, questa fase del pensiero di Gentili, come si è già detto, è qui definita appunto come il «momento machiavelliano».

Prima di entrare nel merito, è importante chiarire che queste derivazioni e corrispondenze di visione risultano calate in un «registro» linguistico non omogeneo a quello di Machiavelli, e neppure omogeneo a quello impiegato dal Gentili stesso nel libro terzo del *De legationibus*. Qui il «registro» di linguaggio era imperniato direttamente sul concetto chiave di «virtù», mentre nel *De iure belli* il linguaggio dominante era quello della giurisprudenza naturale. Tuttavia, come ci accingiamo a constatare, il linguaggio del diritto di natura, pur svolgendosi secondo regole sue proprie, quelle proprie della scienza del diritto di natura e delle genti, incorporava linee di discorso ideologico, nella fattispecie quelle del discorso della «virtù». In questo senso è corretto affermare che nella sua opera maggiore Gentili opera la trasposizione di Machiavelli sul piano del diritto di natura.

Molteplici aspetti della trattazione di Gentili sul diritto di guerra convergono a sostenere questo assunto interpretativo di fondo. In primo luogo emergono gli aspetti strutturali, relativi al sistema delle giuste cause di guerra. Ad un primo sguardo generale risulta evidente che il sistema di Gentili incorporava nel più largo concetto della «giustizia naturale» le distinte categorie della *utilitas* e della *honestas*. Ora, proprio il riconoscimento della «utilità come categoria fondamentale di valori morali rappresentava l'essenza della rivoluzione «machiavelliana». Quanto al concetto di *honestum*, esso corrispondeva al concetto di «virtù», anzi ne rappresentava il valore etico primario, secondo l'accezio-

ne propria della tradizione umanistica ortodossa, quella che Machiavelli aveva modificato profondamente. Gentili lo accoglieva come una componente essenziale della *iustitia*, una componente tuttavia che risulta posta in rapporto di sostanziale subordinazione a quella della *utilitas*. La nozione di «onestà» appare usata per qualificare tipi di condotta morale che si collocavano a livello dei comportamenti «onorevoli», piuttosto che di quelli «etici», pertinenti alla sfera della politica.

I valori «etici» erano rappresentati dal concetto di «giustizia», concetto che nella costruzione di Gentili aveva la funzione di operare una sorta di sintesi tra la moralità pura, ossia quella «onesta» e «onorevole», e le esigenze della «utilità», funzionale all'efficacia dell'azione politica e alla conservazione della *respublica*. I valori della moralità «onesta» di fatto risultano avere una rilevanza del tutto secondaria nella costruzione delle fattispecie di *bellum iustum*. Inoltre la loro incidenza operativa nella disciplina dei rapporti politici era condizionata dalla combinazione con i moventi utilitari dell'azione politica, cui in fondo finivano con l'offrire una nobile copertura.

È paradigmatico a questo riguardo il modo in cui Gentili legittimava la guerra di intervento umanitario, un modo per cui il movente umanitario era indicato come costitutivo della giustizia di comportamenti la cui causa principale era tuttavia da individuarsi nella ricerca della sicurezza, della potenza e della ricchezza da parte degli stati. La verità era che forse mai il perseguimento dei valori «onesti» poteva essere la molla effettiva dell'azione politica, questo era in termini generali l'assunto che Gentili sottolineava esplicitamente, citando a supporto l'opinione di Guicciardini. Tuttavia, precisava ancora l'autore, non necessariamente si dava incompatibilità tra *honestas* e *ratio utilis*. Quando anche quest'ultima era valutabile come conforme a «giustizia», le due differenti *rationes* si rafforzavano reciprocamente e rafforzavano la causa della giustizia<sup>78</sup>.

<sup>78</sup> Circa la ambigua combinazione dei principi di «onestà», sostanziati dai vincoli di solidarietà della società globale, con le *rationes imperii*, questo il passaggio più significativo: «Quod si praeterea, ut accidit fere semper, alia causa specialis adiungitur huic generali honestatis, ad iustitiam accedet causa propius. Sane vera sit per me sententia, solam hanc honestatis causam fortassis numquam

A proposito del rapporto tra *honestum* e *utile*, se poteva darsi compatibilità di fattispecie, poteva anche darsi il caso di contrasto. Il problema era affrontato specificamente sul piano teorico in un apposito capitolo, dal titolo appunto «Si utile cum honesto pugnet». Qui si trova pienamente confermata, in ultima analisi, la trama di concetti e la logica di reciproche relazioni tra gli stessi secondo l'interpretazione che è stata appena illustrata. La discussione risulta formalmente introdotta e impostata in modo del tutto conforme alla tradizione che faceva capo ad Aristotele e Cicerone, entrambi richiamati espressamente, a partire cioè dalla tesi ortodossa che l'onestà doveva prevalere sull'utilità. Accade tuttavia che a un certo punto, verso la fine della trattazione, dopo il suo prolungato inchino alle tesi edificanti della tradizione, Gentili le capovolgesse affermando che esse avevano un limite insuperabile nella sicurezza dello stato. Più precisamente, facendo salva la giustizia come principio supremo, la utilità assurgeva a criterio supremo della stessa. Riferendosi alla tesi della tradizione, così si esprimeva infatti l'autore: «Suscipit tamen limitationem definitio in ea utilitate, quae spreta periculum salutis habet. Si periculum adsit vel corporum, vel fortunarum, honestati huic, de qua agimus, utilitatem praeferemus. Agimus de honestate, qua relicta non laeditur iustitia. Sine iustitia quod est, nec licitum ex quantacunque utilitate est». Dunque, in caso di contrasto con la «onestà», la «utilità» integrava la «giustizia» nella misura in cui era funzionale al bene pubblico della sicurezza

quemquam impulisse in istam defensionem honestam. Vere dixerit Guicciardini os, principem neminem suscepturum pro Pisanis bellum, nisi cupiditate inductum lucri sui». Con riferimento all'esempio dei Romani, che proprio su questa mescolanza di giustificazioni, «onesta» e «utile», avevano spesso mosso guerra, Gentili poco dopo faceva la seguente osservazione generale: «Sic utilis ratio latens: adeoque visa nec ita proba, ut honesta est. Et tamen utilem quoque probam et iustam dicimus. Et iustior altera per alteram efficitur» (cfr. ivi, lib. I, cap. XV, p. 68). Si noti che un accenno all'opinione scettica di Guicciardini era stata fatta poco prima nello stesso contesto e che a questo proposito era stato ricordato il giudizio critico di Montaigne: «Guicciardini dictum vituperatur a nobili Montagneo in nobilibus illis suis (dicam Latine) speciminibus. Mitto» (ivi, lib. I, cap. XV, p. 66). Nonostante le espressioni di grande rispetto verso il Montaigne, il punto di vista di Gentili coincideva con quello di Guicciardini.

za, qui individuata precipuamente nei valori della vita e della proprietà privata<sup>79</sup>.

Il meccanismo concettuale della «nuova moralità politica», secondo le regole di linguaggio della giurisprudenza naturale, era dunque il seguente: lo scarto tra «onesto» e «utile» era superato antepoendo il secondo al primo, a condizione che la «utilità», per la sua funzionalità al bene comune, integrasse il concetto di «giustizia», concetto che era a un tempo etico e giuridico. Un'implicazione importante di tale connessione della «giustizia» al diritto era che il tipo di moralità che contava per la politica doveva avere caratteristiche di traducibilità nei requisiti di precisione e di effettività del diritto, secondo le concezioni del diritto che erano proprie di Gentili. Era significativo a questo riguardo l'intercalare frequente di Gentili «Non omne quod licet, honestum est», così come l'assunto opposto che non ogni «utilità» era da intendersi come conforme alla «giustizia». Ma è soprattutto importante sottolineare qui che nella concezione di Gentili, la nozione di «utilità», per quanto difforme dalla moralità «onesta», in virtù della sua associazione alla nozione di «giustizia», perdeva del tutto la sua qualità moralmente negativa. Tale puntualizzazione non è tautologica, ma mira a sottolineare un punto essenziale e qualificante di quella che abbiamo definito la «nuova moralità politica». Vale a dire che la *ratio utilis*, spesso chiamata anche *ratio status*, non aveva affatto carattere di deroga alla moralità, ma risultava elevata al rango di moralità *tout court*.

Un'altra importante manifestazione dello stesso meccanismo logico-concettuale è data dalle argomentazioni usate da Gentili per giustificare la legittimità degli stratagemmi e delle varie tecniche di simulazione e mendacio nella condotta della guerra. Nel quadro di queste argomentazioni egli faceva una precisazione molto significativa circa il modello di ragionamento

<sup>79</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. XII, pp. 335-338. Gentili concludeva la discussione in modo simmetrico al tenore dell'apertura, cioè con un nuovo omaggio ad Aristotele e alla sua ideale concezione della giustizia. Quasi scusandosi indirettamente per le proprie vedute sull'argomento, che egli definiva equivalenti a una *dimidia iustitia*, l'autore chiudeva il capitolo scrivendo: «Integra iustitia est quae honestatem rebus omnibus antepoñit: quod Aristoteles scribit». Conviene notare qui che nelle *Regales Disputationes*, ove esprimerà vedute ancora più radicali e distanti da quelle del *De iure belli*, il tono di Gentili è risoluto e non c'è più traccia di circospezione.

soggiacente alla sua tesi in favore della liceità del mendacio. Egli sottolineava cioè di non avere mai detto che fosse lecito di fare il male per conseguire il bene, bensì di avere detto che il male, in quanto finalizzato al bene, cessava di essere tale e diventava bene esso stesso: «Scito autem in tota hac disputatione non me ullibi dicere, mala facienda, ut bona adveniant, sed abusum malorum malum non esse, at bonum»<sup>80</sup>. Sono espressioni che rendono evidente il punto che si tratta di una «nuova moralità», diversa da quella umanistica ortodossa, ma pur sempre improntata all'idea che la politica era l'ambito della moralità e della «virtù». Si tratta inoltre di espressioni che rivelano in modo paradigmatico il meccanismo di trasformazione che era alla base della nuova moralità, un meccanismo che è oggettivamente riconducibile alla matrice «machiavelliana». Risulta quindi avvalorata, sotto il profilo cruciale dei modelli di ragionamento, la definizione di «momento machiavelliano» che si è ritenuto di usare per caratterizzare questa fase del pensiero politico di Gentili<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Cfr. *De iure belli, Commentatio secunda*, Lugduni Batavorum 1589. La citazione è tratta dalla versione originaria del *De iure belli*, perché nella versione compiuta del 1598, pur ribadendo lo stesso punto di vista, l'autore non usava espressioni che mettevano in evidenza diretta la struttura di ragionamento (cfr. *De iure belli*, cit., lib. II, cap. V, «De mendacio», pp. 141-146). È opportuno ricordare che quella del mendacio, congiuntamente a quella sugli spettacoli di teatro, fu una delle questioni centrali nella nota controversia, lunga ed asprissima, tra Gentili e i teologi puritani di Oxford e che fu anche l'oggetto di un'apposita dissertazione, *Disputationes duae*: I, *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis*; II, *De abusu mendacii*, cit. In particolare, il passo citato di Gentili risulta richiamato espressamente e posto al centro di un attacco sistematico e ripetuto da parte del teologo Rainolds: si veda Rainolds, *The Overthrow of Stage-Playes*, cit., specialmente pp. 164, 178-179, 190.

<sup>81</sup> Sulla forma linguistica della «rottura» operata da Machiavelli nel modo di discorso della tradizione umanistico-repubblicana, si rinvia nuovamente a Skinner, *Machiavelli*, cit., Part 3. A ulteriore riprova della corrispondenza che qui si propone tra la mossa linguistica di Gentili, riportata nel testo, e quella di Machiavelli, si veda in particolare il passaggio conclusivo del cap. XV del *Principe*. Qui Machiavelli, raccomandando al principe prudente di non rispettare la «virtù», quella convenzionale, ove ciò fosse necessario per conservare lo stato, finiva con l'osservare che i «vizi» diventavano «virtù» e viceversa: «Et etiam non si curi di incorrere nella fama di quelli vizii, senza quali possa difficilmente salvare lo stato; perché, se si considerà bene tutto, si troverà qualche cosa che parrà virtù, e seguendola sarebbe la ruina sua, e qualcuna altra che parrà vizio, e seguendola ne riesce la sicurtà et il bene essere suo».

Oltre che a livello strutturale, in relazione al sistema del diritto naturale di guerra, la matrice di discorso machiavelliana trovava un vasto campo di applicazione nelle massime di prudenza politica, che talora fungevano da «rationes» a sostegno dei principi di giustizia in discussione, talora come meri precetti di sapienza politica che l'autore si compiaceva di formulare come puro politico, non come giurista. Qualche volta l'autore, riconoscendo lo sconfinamento, esclamava: «Ad fines politici accedimus». Tali precetti risultano caratteristicamente improntati ad una visione utilitaria e realistica della politica internazionale, che lasciava ampio spazio alle esigenze di sicurezza, gloria e potenza degli stati. Come si è spiegato più sopra, non si ritiene strettamente pertinente ai fini del presente saggio entrare nel merito della prospettiva teorica internazionalistica di Gentili. Tuttavia, a titolo esemplificativo, si può rapidamente ricordare che egli riconosceva in generale come giusto che i più deboli si sottomettessero alle ragioni del più forte: «Et naturale est iustumque imperium, ut imbecilliora fortioribus pareant». Affermava che per rendere duratura la pace era meglio essere temuti che amati, che le vie di mezzo erano comunque inefficaci e sbagliate («Media Consilia plerunque inepta sane»). Affermava che il potenziale nemico andava distrutto in radice («Nequitia elidatur in semine»), che gli uomini, quando hanno potere, tendono a violare il diritto. Volta a volta era la condizione umana o la realtà delle cose, la machiavelliana «verità effettuale», ad imporre mezzi e comportamenti apparentemente immorali, resi morali dalla necessità di conseguire i fini della giustizia.

Le assonanze machiavelliane di queste massime prudenziali si trasformavano in ascendenza diretta là dove Gentili prendeva posizione su temi forti come quelli relativi al rapporto tra «virtù» e nuove armi, oppure a quello tra «virtù» e milizie mercenarie. Nel primo caso egli sosteneva che la nuova tecnologia militare, armi da fuoco e artiglieria, lungi dallo sminuire l'importanza primaria della «virtù» dei combattenti, la accrescevano. Nel secondo caso i mercenari erano presentati come una categoria di nemici che, in quanto animata da sentimenti alieni al patriottismo, non meritava la protezione delle leggi di guerra. In entrambi i casi è possibile notare una corrispondenza non

solo concettuale, ma quasi testuale con le posizioni sostenute da Machiavelli<sup>82</sup>. Alla stessa stregua dello scrittore fiorentino Gentili apprezzava dunque la virtù militare come componente essenziale della «virtù» e, pur non essendo assertore di una politica di espansione imperiale, considerava naturali e legittime le affermazioni di potenza: «Et naturale est iustumque imperium, ut imbecilliora fortioribus pareant», come già ricordato<sup>83</sup>.

In particolare, spesso nelle sue opere, attraverso osservazioni incidentali, egli esaltava la grandezza imperiale dell'antica Roma rappresentandola come il frutto della sua straordinaria «virtù». All'argomento del resto dedicava un intero trattato, il *De armis Romanis* del 1599, in cui si dibatteva appunto, in forma di dialettica processuale, il problema della giustizia delle guerre romane alla luce dei principi esposti nel *De iure belli*. Qui contro coloro che consideravano i Romani «praedones orbis terrarum» e il loro impero fondato sulla cupidigia di dominio e sul crimine, egli difendeva la tesi che esso era stato fondato nel rispetto della

<sup>82</sup> Sulla «virtù» militare in rapporto alla nuova tecnologia militare, si veda *De iure belli*, cit., lib. II, cap. VII, «De armis et mentitis armis», in particolare pp. 156-157. Soprattutto significativi questi passaggi: «Quae tamen omnia armis huius aevi collata, scloppis, bombardis, sive (quod retulit Lipsius nomen) "Lombardis", et frigere videntur, et puerilia esse. Rude, planum, simplex antiquum seculum ... Non haec machina contra ius belli est: quasi locum tollat virtuti hominum: et sit ipsa etiam internecina. Ut de catapulta Archidamus sic exclamavit, periisse per eam viri virtutem. Sed nec perii tum virtus viri, et nec sunt ista internecina, quae aperta vitari possunt, et vero vitari solent. Virescit hic viri virtus. Etiam non ab armis virtus, sed ab animis est. et non arma sunt quae pugnant, sed viri». Su questo argomento si veda Machiavelli, *Discorsi*, lib. II, cap. XVII. Quanto alla posizione di Gentili sui mercenari si veda il *De iure belli*, lib. II, cap. XVIII, «In deditos, et captos saeviri», in particolare p. 226: «Mercenarii milites non sunt, et non patriae adsunt, sed per avaritiam ducti huc sunt, ut potentiora arma contemnant, puniri et ita posse videntur nec militariter».

<sup>83</sup> Cfr. ivi, lib. III, cap. X, p. 324. L'influenza di un tale assunto era del resto particolarmente evidente e pervasiva nel Libro terzo, concernente i diritti del vincitore e la conclusione della pace. Esemplare un passaggio che segue la citazione riportata, che indicava come tutto fosse nelle mani del vincitore, legittimato a cercare la sicurezza della vittoria nel modo che credeva più utile e opportuno: «Ad rationem imperii victorum igitur iuste coguntur victi: aut franguntur iuste, si se non flectent» (ivi, lib. III, cap. X, p. 325). È opportuno osservare tuttavia che nello stesso contesto, in conformità ad una ispirazione di fondo di carattere «virtuoso», Gentili temperava la logica della potenza con l'osservazione che gli imperi svolgevano anche una funzione di giustizia per i vinti, eliminando gli ingiusti o rimediando a situazioni di disordine (ivi, lib. III, cap. X, p. 324).

giustizia e sulla base della «virtù», e che esso aveva anche dato giustizia al mondo.

A dispetto di corrispondenze quasi testuali, a dispetto di un testo grondante di citazioni a margine, come previsto dalle regole di argomentazione del tempo, Machiavelli non era mai citato. Un silenzio singolare e deliberato, che con ogni verosimiglianza aveva la sua spiegazione nelle vicende della controversia con i teologi puritani di Oxford, i quali gli facevano gravare addosso l'accusa di essere un «Macchiavellicus». Su questi aspetti come sulle peculiarità del rapporto dottrinale di Gentili con Machiavelli, quale emerge nel *De legationibus*, si è detto ampiamente a suo luogo. Gentili aveva comunque a disposizione, in virtù della posizione centrale di Machiavelli nella cultura politica del Cinquecento, una grande quantità di fonti alternative da proporre come *auctoritates*. Di fatto gli autori paradigmatici più citati a sostegno del genere di «prudenza civile» espressa nel *De iure belli* erano Tacito, Tucidide, Guicciardini, Cardano e Lipsio.

Si trattava, è vero, di figure rappresentative, in qualità di paradigmi antichi e moderni, del nuovo umanesimo di fine secolo che interveniva a segnare il superamento definitivo della tradizione moralistica cui apparteneva Machiavelli. Tuttavia si deve notare che, a livello delle massime di prudenza politica, soprattutto in relazione alle questioni dell'ordine internazionale, la distanza tra prospettiva «machiavelliana» e prospettiva «tacitista» si assottiglia fortemente. Come si è già accennato, tutto dipende dal più largo orizzonte di visione politica, dal posto cioè che in tale visione occupava l'assunto dei valori di giustizia e di libertà repubblicana. Ora, come si è inteso dimostrare enfatizzando l'attenzione positiva di Gentili per la questione dei *limiti* del potere e per la «virtù», nel *De iure belli* egli si manteneva chiaramente entro l'orizzonte moralistico di Machiavelli. Quindi i numerosi riferimenti ad esponenti e precursori delle correnti neoscettiche e tacitiste risultano qualificati da questo dato basilare. Si trattava di sovrapposizioni tra posizioni vicine, per il pragmatismo che le caratterizzava, ma, dal punto di vista dell'ispirazione di fondo, non coincidenti.

Significative a questo riguardo le differenze nell'impiego della formula «ragion di stato» in Gentili e nell'umanesimo di fine Cinquecento. Quanto a Gentili, si è visto come le sue posizioni di fondo in tema di etica politica prevedessero una marcata latitudine di applicazione alla categoria della *utilitas*, che egli chiamava anche *ratio utilis*, *ratio publicae utilitatis*. Vale la pena di aggiungere ora che egli usava spesso anche l'espressione *ratio status*, o *ratio imperii*. Rispetto ai termini precedenti, esso era un termine nuovo, usato per la prima volta da Guicciardini, ma che Gentili impiegava come sinonimo dei termini più tradizionali, nel senso ordinario e positivo di una «ragion di stato», o «ragione politica», che restava ancora identificata con l'equità e la «giustizia», sia pure con le connotazioni ideologiche che abbiamo illustrato.

Come è noto, l'espressione «ragion di stato» doveva diventare la parola chiave di un nuovo movimento di cultura politica e di una imponente letteratura che doveva dilagare per l'Europa a partire dagli anni 1590 circa. Secondo i nuovi teorici della «ragion di stato», l'espressione veniva a significare un approfondimento della dissociazione tra politica e moralità, fino a posizioni nettamente scettiche e anti-etiche. Dunque anche sotto il profilo dell'uso e del significato del termine *ratio status* sono riscontrabili le importanti differenze che separavano il Gentili del *De iure belli* dagli scrittori politici della nuova scuola. Il che equivale a confermare che quel Gentili restava ancorato all'universo ideale e concettuale di Machiavelli.

#### 6. *La svolta tacitista e assolutistica: l'ideale della pace civile*

Un atteggiamento di scettico disincanto di fronte alla politica, la priorità di una logica puramente «conservativa» e «accrescitiva» dello stato, una assai larga 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*, questi erano i tratti distintivi di base del «nuovo umanesimo» di fine Cinquecento. Un movimento, dunque, contraddistinto da una miscela di tacitismo, scetticismo e stoicismo che prende anche il nome dalla parola chiave «ragion di stato», che appare nei titoli dei libri e pamphlets della relativa vasta letteratura del

tempo<sup>84</sup>. Gentili, nella sua lunga traiettoria intellettuale, doveva negli ultimi anni della sua vita imprimere una ulteriore svolta al suo pensiero politico accostandosi allo spirito e alle prospettive dottrinali caratteristiche del nuovo movimento. La svolta tacitista, per così dire, di Gentili trova espressione emblematica nelle *Regales Disputationes*, pubblicate a Londra nel 1605. Si tratta di tre disputazioni, dette «regali» in omaggio al nuovo re Giacomo I, in cui l'autore affrontava, questa volta in modo diretto e sistematico, questioni specifiche di diritto costituzionale e di scienza politica, ossia di «scienza civile» o «dottrina civile» secondo la terminologia del tempo<sup>85</sup>.

L'argomento della prima disputazione, il *De potestate regis absoluta*, aveva per oggetto la nozione di sovranità e la portata di tale nozione, vista essenzialmente in relazione al problema del rapporto tra il principe assoluto e il diritto. La seconda disputazione si occupava di una questione di attualità, che stava a cuore al nuovo re ed era oggetto di un grande dibattito all'epoca, quella di una più stretta unione tra Inghilterra e Scozia, oltre a quella personale-dinastica. Infine la terza disputazione trattava del diritto di resistenza armata dei sudditi contro il sovrano. Per quanto distinti, gli argomenti delle tre disputazioni erano altrettante articolazioni di un tema centrale unico, quello del potere sovrano, della sua natura e dei suoi limiti, nonché della sua resistibilità. Ciò valeva anche per la discussione relativa all'unione dei regni di Britannia, nella misura in cui erano invocati argomenti e principi attinenti al tema della sovranità ed a quello pure assai significativo della «unione», cioè della formazione di

<sup>84</sup> Per un inquadramento generale della scuola della «ragion di stato» e, in senso storiograficamente più ampio, del «nuovo umanesimo», si vedano Tuck, *Philosophy and Government*, cit., specialmente cap. 2, pp. 31-64; Maurizio Viroli, *Front Politics to Reason of State: The acquisition and transformation of the language of politics 1250-1600*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992; Peter Burke, *Tacitism, Scepticism, and Reason of State*, in *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, ed. by James H. Burns, Cambridge, Cambridge University Press, 1991. Per una visione approfondita e articolata delle tematiche e degli orientamenti storiografici relativi alle teorie e alla cultura politica della «ragion di stato», si vedano i contributi dei volumi: Enzo A. Baldini, *Botero e la ragion di Stato*, in *Aristotelismo politico e ragion di stato*, Atti del Convegno in memoria di Luigi Firpo, a cura di Id., cit.

<sup>85</sup> Cfr. *Regales Disputationes*, cit.

strutture istituzionali accentrate, in sintonia con quello che era un processo storico allora promosso dalle monarchie assolute<sup>86</sup>.

Il genere scelto da Gentili per queste sue trattazioni era, come risulta dal titolo, quello della *disputatio*, un modo dialettico scolastico di sostenere una tesi principale attraverso una serie di argomenti, cui era contrapposta una serie di argomentazioni contrarie seguite da relativa confutazione. Questo metodo di presentazione consentiva tra l'altro di esporre e dibattere separatamente argomenti di natura diversa, cioè nella fattispecie rendeva possibile aggregare e utilizzare congiuntamente, senza violare canoni di ordine logico-sistematico, argomenti strettamente giuridici ed argomenti più propriamente teorico-politici. Sotto questo profilo, come si è già detto, argomenti di natura giuridica ed argomenti di natura etico-politica si mescolavano liberamente nelle tre disputazioni. Tuttavia, se il registro formale complessivo della seconda e della terza disputazione rifletteva gli approcci tipici della *scientia civilis*, cioè quelli più consueti al Gentili giurista ideologo, quello della prima disputazione si distingueva per il fatto di essere di impronta giuridico-romantistica. In altri termini, qui la discussione si svolgeva in forma di commento ad un testo di diritto romano.

Il Gentili dunque aveva scelto di intervenire su una questione fondamentale, come quella relativa alla sovranità e alla sua portata, indossando la toga di professore regio di diritto civile e usando appunto il diritto romano. La questione se il principe fosse o meno sottoposto alle leggi stava acquistando una rilevanza politica fondamentale anche in Inghilterra, ove con l'ascesa di

<sup>86</sup> Sulla «unione» britannica, in particolare sul dibattito sollevato dalla politica di unione di Giacomo VII, si vedano in generale Bruce Galloway, *The Union of England and Scotland, 1603-1608*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1986; Brian P. Levack, *The Formation of the British State. England, Scotland, and the Union 1603-1707*, Oxford, Clarendon Press, 1987. A parte brevi menzioni, la storiografia gentiliana non offre contri buti interpretativi importanti e aggiornati intorno a questa disputazione, così come del resto intorno alle altre due. A questo riguardo è da segnalare il saggio di Alain Wiiffels, *Alberico Gentili e l'unione angloscozzese: alla ricerca di una nuova matrice del discorso politico*, e sullo stesso argomento anche il saggio di Bridget McPhail, "Le ricche libertà d'Inghilterra". *Miti inglesi sulle origini nazionali, il discorso di common law e l'unione anglo-scozzese del 1603*, entrambi in *Alberico Gentili. La soluzione pacifica delle controversie internazionali*, Atti del Convegno IX Giornata Gentiliana, Milano, Giuffrè, 2003.

Giacomo I si stavano prefigurando i termini della gravissima controversia che doveva portare, nel regno successivo, alla guerra civile tra realisti e parlamentari. In particolare re Giacomo nel 1598 aveva pubblicato un trattato, *The Trew Law of Free Monarchies*, in cui si era fatto assertore della teoria del diritto divino dei re. Benché egli, divenuto re d'Inghilterra, tendesse a muoversi prudentemente nel quadro della tradizione costituzionale, il suo trattato costituiva uno dei punti di riferimento del dibattito teorico sulla questione costituzionale. Gentili stesso, oltre a vari riferimenti all'opera del «doctus princeps», sparsi a vario titolo nelle tre *Disputationes*, al termine della terza faceva esplicito riferimento a quel trattato come ad una fonte paradigmatica.

L'associazione a Giacomo I sotto questo profilo valeva tuttavia solo rispetto agli orientamenti assolutistici del sovrano, ma non ne riproduceva affatto la trama teorica degli argomenti. Le fonti realmente paradigmatiche rispetto ai punti nodali della trattazione erano, come si vedrà, Bodin, Cardano, Tacito, Lipsio e Scipione Ammirato. Il riferimento a Scipione Ammirato, in particolare, era posto a suggello conclusivo di quella stessa dissertazione, la *De vi Civium in Regem semper iniusta*, in cui Gentili rendeva omaggio formale all'opera di Giacomo I.

Queste, infatti, le parole finali dell'autore in quel contesto: «At finem isti disputationi faciamus. Est Scipionis Ammirati in Tacitum disputatio decima, eadem meae. Est alia Regis»<sup>87</sup>.

<sup>87</sup> Per un'analisi delle *Regales Disputationes* nel quadro della congiuntura politica e del dibattito dottrinale inglese, si veda Panizza, *Alberigo Gentili, giurista ideologo*, cit., cap. V, specialmente pp. 222-231, 251-261. Sul ruolo dei «civilians», ossia dei giuristi di formazione romanistica, nonché del diritto romano nello scontro politico ed ideologico di quel tempo fino alla guerra civile, resta fondamentale la monografia di Levack, *The Civil Lawyers in England 1603-1641*, cit. Per un inquadramento generale del dibattito e dei linguaggi politici dominanti da Giacomo I alla guerra civile, si veda Linda Levy Peck, *Kingship, counsel and law in early Stuart Britain*, in *The Varieties of British Political Thought*, cit., pp. 80-115. A proposito delle *Regales Disputationes*, è significativo ricordare che al tempo della guerra civile esse divennero bersaglio emblematico ed argomento forte del partito parlamentare, che nella estraneità del diritto romano al sistema inglese vedeva una identica estraneità dell'assolutismo monarchico alla cultura politica e alle istituzioni nazionali. Questo infatti era il senso di un pamphlet anonimo, pubblicato a Londra nel 1644, con il titolo *Englands Monarch or a Conviction and Refutation by the Common Law of those False Principles and Insinuating Flatteries of Albericus*.

L'intelaiatura formale complessiva del *De potestate regis absoluta* era romanistica, così come di natura romanistica era buona parte delle argomentazioni. Erano una folla inoltre le autorità dottrinali citate, i «nostri interpretes», come li chiamava Gentili, a partire dagli autori della tradizione medioevale fino ai moderni esponenti della scuola umanistica francese. Occorre sottolineare subito tuttavia che il senso ideologico della dissertazione non emanava primariamente dagli argomenti dei romanisti citati, per lo più egualmente e variamente divisi sulle tesi a confronto. Erano fondamentali a questo proposito invece gli argomenti di natura teorico-politica che facevano capo agli esponenti del «nuovo umanesimo». Qui la direzione degli argomenti era piuttosto univoca e direttamente funzionale alle tesi e agli orientamenti di pensiero ideologico di Gentili. Avendo precisato questo, resta fermo che per cogliere questi orientamenti è necessario mettere a fuoco correttamente gli elementi essenziali della struttura formale, di natura giuridica e romanistica appunto.

A proposito di struttura formale, a titolo di inquadramento preliminare è opportuno ricordare che l'appello al diritto romano era fatto sulla base dell'assunto che esso rappresentava un modello storico di razionalità giuridica e di giustizia naturale: «*excellentissimum ius Romanum*», «*lex Romana praestantissima in legibus hominum*», notava in avvio della dissertazione. In virtù di tale sua eccellenza esso era idoneo a razionalizzare e legittimare strutture di potere assimilabili alle sue qualificazioni e ai suoi dettami. A questo riguardo occorre precisare ancora un altro assunto, fondamentale onde evitare distorsioni interpretative di tipo anacronistico, cioè che Gentili era impegnato a razionalizzare una particolare forma di organizzazione del potere politico, più precisamente quella del principato assoluto. In altri termini le sue elaborazioni a questo riguardo, pur rappresentando un momento essenziale nel processo di costruzione concettuale dello stato moderno, non riflettono ancora il concetto univoco dello «stato» come potere «supremo» e «impersonale».

Inoltre, se Gentili, anche alla luce di queste considerazioni, mostrava di aderire all'antica concezione della pluralità dei modelli di regime politico, è altrettanto vero che egli non considerava il regime di cui trattava un tipo di potere come gli altri, ma

che attribuiva ad esso un valore normativo superiore. Ciò era il portato della eccellenza stessa che egli attribuiva al paradigma istituzionale romano e romanistico, cui faceva riferimento per inquadrare concettualmente il fenomeno della monarchia assoluta. Ciò era anche il portato di una serie di elementi significativi, fondamentale tra questi l'ispirazione «tacitista» degli argomenti di natura ideologica. Per una conferma esplicita, può bastare questa osservazione in cui egli definiva «felici» i principi assoluti, un requisito dei quali era qui individuato nell'indipendenza da poteri superiori: «*Felices principes, vere principes, qui nulla vel tantilla in re agnoscunt iurisdictionem peregrinam. nullos cives suos habent, qui tantilla in re venerentur iurisdictionem peregrinam, sive temporalem, sive spiritualem*»<sup>88</sup>.

Entrando nel merito della disputazione, essa prendeva le mosse dalle formule di legge «*Quod principi placuit legis habet vigorem*» e «*princeps legibus solutus est*» e si sviluppava in forma di dibattito sulla interpretazione corretta da darsi a tali formule di base. Più precisamente il dibattito si traduceva in un confronto dialettico tra tesi opposte intorno ad un insieme di questioni riguardanti il significato e la portata della *lex regia*. I protagonisti del dibattito erano, come si è detto, gli «*interpretes nostri*». Il nucleo problematico consisteva nello stabilire se essa fosse da interpretare nel senso di una traslazione totale e illimitata della sovranità dal popolo al principe, oppure se fosse da intendere come mai avvenuta o comunque come soggetta a restrizioni di varia natura e origine. La tesi fondamentale dell'autore era, del tutto prevedibilmente, che la *lex regia* era da interpretarsi come traslazione totale e irrevocabile, in modo da avallare la «assolutezza» del potere del «*princeps*» romano, quello cioè cui si riferivano le formule della legge romana di partenza. Quanto alla definizione di massima della potestà assoluta, detta anche *ius suprematis*, essa era la pienezza dei poteri e la indipendenza da autorità superiori e dal diritto, intendendo dal diritto civile: «*Hoc igitur suprematis est, ut nihil supra se umquam cernat principatus, neque hominem, neque legem. Ergo et absoluta haec potestas est, et absque limitibus. Princeps legibus solutus*

<sup>88</sup> Cfr. *De potestate regis absoluta*, cit., p. 8.

*est. ait lex. et eadem, quod lex est, quodcunque placet principi*»<sup>89</sup>.

Come si è già osservato, Gentili non trattava in generale dello stato, bensì analizzava una forma particolare di regime politico, quello del principe assoluto. Gentili stesso, nell'intento di conferire chiarezza sistemica alla sua discussione, la inquadrava esplicitamente nella classificazione che Aristotele aveva dato nella *Politica* delle varie specie di potestà politica. In particolare egli si riferiva alla riduzione in due specie fondamentali che di esse il filosofo greco aveva proposto, una soggetta alle leggi, l'altra *legibus soluta*. Quindi procedeva a introdurre, presentandola come una derivazione dalla distinzione aristotelica, la distinzione parallela che gli interpreti romanisti facevano comunemente tra «potestà ordinaria» e «potestà straordinaria». Solo quest'ultima valeva a rappresentare il tipo di potestà di cui Gentili si occupava, la potestà *legibus absoluta* delle formule romanistiche<sup>90</sup>.

Muovendo da questa distinzione tra *potestas ordinaria* e *potestas absoluta*, tipica della tradizione romanistica dell'età intermedia, Gentili procedeva nel lavoro di definizione operando sul secondo ramo della dicotomia. È a questo punto che egli faceva una seconda mossa essenziale, cioè quella di innestare nel suo quadro concettuale le definizioni sulla sovranità di Bodin. Abbiamo già rilevato come e quanto, nel quadro delle influenze della letteratura *politique*, il pensiero gentiliano fosse tributario di quello di Bodin a proposito dei temi della tolleranza religiosa, dell'autonomia della politica e del primato della pace civile. Ora, nel quadro di una disputazione che aveva ad oggetto primario la definizione della sovranità, l'influenza di Bodin si faceva ancora più diretta e centrale<sup>91</sup>.

<sup>89</sup> Cfr. *ivi*, p. 9. Poco dopo aggiungeva: «Absoluta potestas est plenitudo potestatis. Est arbitrii plenitudo, nulli vel necessitati, vel iuris publici regulis subiecta» (*ivi*, p. 10).

<sup>90</sup> Sulla classificazione aristotelica e sulla analoga distinzione fatta dai giuristi romanisti, cfr. *ibidem*, testualmente: «(Aristoteles) Duas facit summas species: unam, quae ligata legibus est: alteram quae legibus soluta est [...] Atque sic interpretes iuris communiter scribunt, esse in principe potestatem duplicem, ordinariam adstrictam legibus, et alteram extraordinariam, legibus absolutam. Atque absolutam definiunt, secundum quam potest ille tollere ius alienum, etiam magnum, etiam sine causa».

<sup>91</sup> Sui punti nodali della teoria di Bodin sulla sovranità, vista nel quadro della

Gentili, intendendo definire le caratteristiche e prerogative essenziali della *supremitas*, in questi termini faceva esplicito riferimento all'opera di Bodin: «In qua questione bonam profec-to operam, et bene longam navavit Bodinus». Quindi, aderendo alla lettera del testo bodiniano, indicava i tratti essenziali della sovranità nella assolutezza e perpetuità. In particolare la assolutezza significava sia l'assenza di un potere superiore che la non soggezione alle leggi. Sotto questo profilo il potere del sovrano si incarnava nella facoltà di derogare alle leggi civili, fatta salva la sua subordinazione alle leggi divine e naturali<sup>92</sup>. Così formulato il riferimento al diritto divino e a Dio valeva come limite del potere. Tuttavia è opportuno notare che talora il riferimento a Dio serviva invece ad enfatizzare in positivo la «plenitudo potestatis» del principe, nel senso di una ampiezza di prerogative e di un libero arbitrio che lo rendeva paragonabile a Dio: «Princeps est Deus in terris», esclamava riprendendo una formulazione del giurista Fulgoso.

Un altro punto basilare di convergenza con il Bodin riguardava la tesi che una prerogativa fondamentale del potere sovrano consisteva nel dare la legge ai sudditi. Ciò discendeva direttamente dal dettato stesso della legge romana che Gentili poneva alla base dell'intera discussione: «Quod principi placuit legis habet vigorem». A questo riguardo l'autore nel testo tendeva piuttosto a sottolineare che le leggi, per quanto fondate sul-

tradizione romanistica medievale e della cultura giuspolitica moderna, è fondamentale il libro di Diego Quaglioni, *I limiti della sovranità: il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, specialmente Cap. I e II. Il libro si presta ad essere utilmente consultato anche come fonte di riferimento generale sul contesto intellettuale dell'opera gentiliana.

<sup>92</sup> I passi testuali relativi, di chiara derivazione bodiniana, erano i seguenti: «Supremitas est potestas absoluta, et perpetua [...] Si non sit perpetua, non est supremitas, at tantum supremitatis custodia ad tempus, sive ad certum tempus [...] Et hoc igitur supremitatis est, ut nihil supra se umquam cernat principatus, neque hominem, neque legem. Ergo et absoluta haec potestas est» (cfr. *De potestate regis absoluta*, cit., p. 9). Circa il rapporto tra sovrano e leggi, in particolare, scriveva l'autore: «Nam adhuc est princeps sub Deo, et legibus Dei tenetur. Ad cives dicimus potestatem principis absolutam. Deus simpliciter absolutae potestatis, nec ullis aut suis, aut naturae, aut gentium obstrictus legibus. Princeps secundum quid absolutus: nec absolutus legibus Dei, naturae, gentium. Princeps, inquit Baldus, supra ius, scilicet civile: infra ius, scilicet naturale, et gentium. Non supra divinum ius: ut idem scribit hic, et Bartolus, et Angelus» (ivi, p. 17).

la ragionevolezza (la *rationabilitas*) e sulla giustizia, traevano la loro ragion d'essere dalla sua pura e libera volontà. In breve, la volontà del sovrano non solo era legge, ma era anche la *ratio* di se stessa: «voluntas pro ratione». Una formula come questa, nel contesto di un ragionamento tipicamente spezzato e aforismatico come quello di Gentili, suscita qualche suggestione di volontarismo etico-giuridico, suggestione non del tutto infondata in rapporto a quello che si osserverà più avanti in tema di deroghe alla giustizia. Tuttavia qui Gentili dimostrava di voler solo dire, sulla scia di Bodin, che la forza di legge del placito del sovrano non dipendeva dalla sua intrinseca giustizia, criterio questo che era comunque qui espressamente riconfermato, bensì dalla sua potestà e libera volontà<sup>93</sup>.

Proprio sul terreno della connessione tra la libera *ratio* del principe assoluto e la giustizia, più precisamente in rapporto al *topos* speculativo dei limiti della sovranità, doveva manifestarsi la «rottura» tacitista di Gentili, sia rispetto alla tradizione teorico-politica bodiniana che rispetto alle sue precedenti posizioni. Ciò accadeva nel seguito del suo iter argomentativo, allorché si volgeva a confutare Alciato che si era pronunciato proprio contro l'assunto che la facoltà di giudicare «secundum propriam mentem» fosse una prerogativa essenziale del principe sovrano. A proposito di Alciato l'autore ne richiamava ancora una volta la celebre invettiva secondo cui la dottrina filo-assolutistica era il prodotto delle allucinazioni dei teologi e delle adulazioni dei giureconsulti. Si ricorderà che nella *Legalium comitiorum Oxoniensium Actio* del 1585 Gentili aveva evocato questa stessa invettiva in dissenso dottrinale radicale, pur condividendone lo spirito

<sup>93</sup> Testualmente il passo recitava così: «Sufficit pro ratione voluntas, inquit Angelus. Et verba illa (inquit Bodinus) rescriptorum, placitorum, Ita nobis placet, apponuntur ita, ut ostendat princeps, a se pendere vim, non a ratione. Potestas scilicet imperii est, quae vim habet. Rationabilitas, iustitia quantacunque, etiam aperta, nihil operatur sine potestate. Et operetur igitur ad iustitiam legis, at non ad vim conferat» (ivi, p. 24). Un altro passo in cui l'equazione *voluntas-ratio* appariva con una sfumatura diversa, relativa non al ruolo della «vis», ma del libero arbitrio del sovrano, era il seguente: «Absoluta potestas est in principe. Et ideo liberum eiusdem personae convenit arbitrium. quod in principe est sedes libertatis. quod de plenitudine potestatis non licet disputare, quod de plenitudine potestatis facienti nemo dicit, cur ita facis? scilicet sit tum voluntas pro ratione» (ivi, p. 11).

anti-assolutistico. Nel *De iure belli*, come pure si è visto, l'autore la riportava nuovamente con uno spirito di sostanziale adesione ideologica, evitando tuttavia di entrare nel merito della sua validità giuridica. Ora, nelle *Regales Disputationes*, egli la riproponeva in chiave dottrinale e la respingeva nuovamente in modo radicale, essendo sottinteso che la ripudiava anche sul piano ideologico<sup>94</sup>.

L'attacco contro Alciato, imperniato sul punto della libera *ratio* del principe sovrano, apriva la via a quello contro Vasquez e la sua tesi che il «bene pubblico» fosse il fondamento, traducibile nel termine *ratio*, di tutti gli organismi politici. Qui la virata di Gentili rispetto alle posizioni del *De iure belli* è ancora più profonda. Nel trattato sulla guerra del 1598, infatti, egli aveva sostenuto con enfasi che la ragion d'essere della società politica era il «bene pubblico» in contrapposizione a quello dei governanti. Ora attaccava le opinioni di Vasquez, sostanzialmente conformi alle sue precedenti, giudicandole false, utopistiche e smentite dalla storia. «Platonicae reipublicae custodes», custodi di una comunità immaginaria, erano definiti i principi di cui parlava il giurista spagnolo. Sul piano della storia, Gentili notava che molti principati nascevano dalla forza delle armi, altre volte erano il prodotto della virtù dei principi, cui il popolo rendeva omaggio. Quanto al bene della collettività, ossia alla *publica civium utilitas*, concludeva l'autore, essa non poteva essere il fondamento del potere politico, bensì solo l'effetto di una particolare forma di regime, quello di potestà assoluta<sup>95</sup>.

<sup>94</sup> Intendendo comparare la diversa condizione dei «magistrati» negli ordinamenti a potestà ordinaria con quella dei principi sovrani rispetto al tema del rapporto col diritto e della libera *ratio*, così Gentili apriva e conduceva il suo attacco polemico contro Alciato: «Isti illi sunt, quibus leges, et Philosophi permittunt non iudicare secundum iura, at secundum propriam mentem. Veruni nunc tandem audiamus, quid nonnulli contra nostra supradicta de vi potestatis principis absolutae ferant. Vasquius quodam disputat, et fatetur tamen illa recepta communiter. Alciatus maledicit: et quod gesta per clausulam supremae potestatis, non per viam iustitiae, sed quia sic placuit principi, et nemo potuit dicere illi, *Cur ita facis?* nihil sit aliud quam violentia, quae vocabulo honestiore a doctoribus appelletur potestas suprema. Alibi etiam stomachatur, quod ubique laqueos tendant satrapae, hallucinentur teologi, adulentur iurisconsulti, atque persuadeant, omnia principibus licere, summamque eorum, et liberam esse potestatem. Et in eandem sententiam alii nonnulli» (ivi, pp. 15-16).

<sup>95</sup> Testualmente, questi erano i passaggi più significativi del riferimento a Vasquez: «Vasquius, quod omnes omnino principatus sint ob publicam civium utilitatem, non ipsorum regnantium [...] Platonicae reipublicae custodes sunt isti, quos Vasquius cum

Fino a questo punto il tema della libera *ratio* del principe, come segno distintivo della «assolutezza» del potere, non aveva ancora investito il cuore del problema, cioè quello della sua connessione con i limiti posti dalla «giustizia». Restava ferma, è vero, l'affermazione iniziale che la *plenitudo potestatis* trovava un limite nelle leggi di natura. Tuttavia la sua presa di posizione contro Alciato e contro Vasquez introducevano delle forti qualificazioni a quella petizione di principio. In particolare la confutazione di Vasquez significava un primo strappo preciso nel legame tra *ratio* e *iustitia*, isolando e lasciando cadere da questa la nozione della «publica civium utilitas». L'attacco diretto al limite della «giustizia» interveniva nel contesto di un argomento successivo fondato sulla questione di quale tipo di potestà, «ordinaria» o «straordinaria», fosse più idonea a governare meglio il popolo, letteralmente «qua commodius populus regi possit». Qui Gentili argomentava apertamente in favore della tesi che il potere del principe assoluto comprendeva la facoltà di derogare agli imperativi della giustizia naturale per il bene comune.

Avvalendosi dell'autorità di Lipsio e di alcuni esempi storici che questi aveva addotto nei suoi *Politicorum*, Gentili affermava decisamente che il regime di *potestas extraordinaria* era quello migliore per rimediare a situazioni di disordine e garantire la pace civile. Quindi procedeva a rafforzare il punto, anzi a radicalizzarlo, affermando che l'istanza della pace civile non solo giustificava il superiore valore normativo del principato assoluto, ma consentiva anche che esso, in caso di necessità, ricorresse a mezzi «tirannici», ovvero superasse i limiti della giustizia naturale. Letteralmente così si esprimeva l'autore, richiamandosi al *De Tyranno* di Bartolo: «Tyrannicum est (inquit cum Plutarcho noster Bartolus) quod princeps custodiam sui non suis, sed dat exteris. Et tamen, quod hoc idem possit esse iustum: si populus indomitus sit, cui iustus dominus non possit fidere. Tyrannicum (ait) id est, quod in tyranno solens, et ordinarium est, in domino

fundamento hoc suo sibi imaginatur, nobis principes fingit: quorumque tenere locum nemo velit [...] Ergo plenitudo potestatis non est? Negatur haec negatio. Quondam ad utilitatem subditorum etiam pertinet, ut ea potestas principi sit» (ivi, p. 16).

iuſto extraordinarium, et caſuale. Et ſic alia Bartolus plura facit principis iuſti, quae ſunt tyranni communiter»<sup>96</sup>.

Il ſignificato di rottura, per coſì dire, del paſſo è evidente. La *potestas extraordinaria* del principe poteva, «aliquando» ſcriveva l'autore, oſſia in caſo di neceſſità in relazione all'eſigenza della ſicurezza pubblica, ricorrere a miſure «tiranniche», definite anche «ſtraordinarie». Ciò che diſtingueva il principe giuſto dal tiranno era appunto il carattere «ſtraordinario» che eſſe avevano nel caſo del principe «giuſto». Ci troviamo qui di fronte all'impiego del termine «ſtraordinario» in un duplice ſenſo, quello giuridico-coſtituzionale relativo alla «aſſolutezza» del principe ſovrano, e quello del diſcorſo ordinario, intendendo «fuori dall'ordinario» e «caſuale», come ſcriveva appunto l'autore. Chiaramente il ſenſo ordinario del termine era attratto in un uſo teorico-politico che mirava a designare una ſituazione di fatto, quella della neceſſità, che autorizzava la deroga ai principi di giuſtizia. Tuttavia, poichè l'intero argomento era imperniato ſul concetto di poſteſtà «ſtraordinaria» in ſenſo giuridico, in virtù di queſto conteſto il ſenſo teorico-politico del termine «ſtraordinario» tendeva ad eſſere ſuſſunto in quello giuridico. In conluſione, il denſo paſſaggio di Gentili era congegnato in modo da attribuire una nuova dimensione alla *potestas extraordinaria*: oltre alla facultà di derogare al «diritto ordinario», eſſa comprendeva anche quella di derogare, «aliquando», al diritto di natura, cioè alla «giuſtizia».

La «rottura» di Gentili ſi era coſì compiuta. Conviene ricordare che nel *De iure belli* la precettistica prudenziale di carattere

<sup>96</sup> Cfr. *ivi*, pp. 25-26. Il punto concettuale ſui mezzi «tirannici» del principe «giuſto» era ſeguito da una eſemplificazione ſignificativamente cruda: «Viros excellentes tollere, ſapientes abigere, ſtudia exterminare, delatores habere, bella ſectari, id genus alia dicit ille tyrannica: ſed et poſſe aliquando etiam eſſe iuſta. Viroſ excellentes tollere iuſtum, vel per oſtracismum. Nam, ut ſaevias ulterius ob hanc tantum cauſam, nulus dixerit nulus probet [...] Etiam alia poſſunt eſſe iuſta, quae Bartolus ſimpliciter tyrannica facit. Scilicet ſunt ſubditi quidam regendi ſic virga ferrea, qui non cedunt ferulae». Il richiamo a Lipsio, che precedeva immediatamente quello appena riportato a Bartolo, era coſì formulato: «Pulcre Juſtus Lipſius in Politicis, Helvetioſ, mitis ingenii homineſ, per Deum liberatoſ iugo principis: Florentinoſ, indomiti ingenii homineſ, ſub uniuſ dominatum adactoſ eſſe. Haec poſteſta illa eſt extraordinaria, qua populuſ ille, cervicis duriffimae, et naturae inquietiffimae, nunc regitur pacatiuſ, quam umquam potuerit antea» (*ibidem*).

etico non ortodosso era proposta all'interno di un orizzonte di valori etico-politici costantemente richiamato e riconfermato: «semper salva iustitia», soleva sottolineare l'autore. La «giustizia» costituiva un limite invalicabile, inderogabile. Sul piano terminologico-concettuale, vista la rilevanza del termine *ratio* nel linguaggio di Gentili, la svolta di Gentili può essere convenientemente rappresentata in forma di un passaggio dalla «ratio status» in chiave machiavelliana, cioè fondamentalmente moralistica, alla «ratio status» quale intesa dalla formula «pro ratione voluntas». Abbiamo messo in evidenza più sopra l'enfasi con cui Gentili poneva tale formula al centro della sua definizione di «assolutezza» del potere. L'aggancio alle finalità e ai limiti della «giustizia», il cui statuto oggettivo non era minimamente messo in discussione, risultava già, necessariamente, indebolito dall'assunto del libero arbitrio del sovrano, il quale, in virtù della sua «plenitudo potestatis», giudicava «secundum propriam mentem», come sottolineava l'autore. Ora, tale aggancio risultava ancora più indebolito dal potere di deroga alla giustizia, quale era qui esplicitamente postulato dall'autore stesso.

A questo punto la «ratio status» di Gentili diveniva del tutto assimilabile alla «ragion di stato», intesa come teoria della deroga ai dettami dell'etica e della legge di natura, quale era proposta e discussa nella letteratura coeva sulla «ragion di stato». Era assimilabile anche sotto il profilo dell'ispirazione di fondo, della stessa percezione e valutazione della congiuntura storica, che induceva a porre in primo piano l'istanza di conservare l'ordine e la tranquillità politica. Significativamente, un autore prediletto di Gentili, Giusto Lipsio, faceva uso dell'espressione «mare di calamità» per descrivere i pericoli e le turbolenze dell'epoca.

Sempre sul piano linguistico-concettuale, stabilita questa connessione fondamentale tra Gentili e gli scrittori della scuola della «ragion di stato», è sorprendente constatare che egli nelle *Regales Disputationes* non faceva più uso dell'espressione «ratio status», che era stata invece di uso corrente nel *De iure belli*. Ciò può essere spiegato proprio in rapporto all'enfasi dell'autore sulla formula *stat pro ratione voluntas*, lo stato identificandosi nella persona del sovrano e la *ratio status* nella volontà

del sovrano, come postulato dalla formula. Pensando in questi termini, l'autore trovava coerente ed efficace, sul piano logico e ideologico, prescindere completamente dal termine «ratio status»: il carattere «straordinario», cioè «assoluto», del potere sovrano, interpretato secondo la formula «pro ratione voluntas», era giustificazione sufficiente della «razionalità» etico-politica degli atti del sovrano. Secondo quest'ottica, il concetto «ratio status» sarebbe stato superfluo, anzi in qualche misura diminutivo della «assolutezza» e della «straordinarietà», nel duplice senso indicato sopra, del potere sovrano. Ancora sul piano terminologico, in piena sintonia con il senso di queste notazioni, si può rilevare un rinnovato ed esteso uso delle espressioni *arcana imperii*, *arcana dominationis*, espressioni che nel contesto di un discorso sulla «assolutezza» del potere acquistavano una valenza di significato forte, e al tempo stesso conferivano maggiore forza alla tesi di fondo.

Detto questo sulle formulazioni teoriche e gli orientamenti di fondo dell'autore, quali emergono dal *De potestate regis absoluta*, resta da sottolineare una peculiarità non secondaria che vale a qualificare e a ridimensionare quella netta perdita di entusiasmo nella eticità della politica che caratterizzava quelle formulazioni e quegli orientamenti. Il Gentili, mentre ammetteva la legittimità della deroga alla giustizia sotto pressione di necessità, mentre enfatizzava il libero arbitrio del sovrano circa la giustizia dei propri atti, enfatizzava al tempo stesso l'assunto che tale arbitrio era l'*arbitrium boni viri*. Era anche e soprattutto sulla base di tale presunzione concettuale, oltre che del carattere «straordinario» delle misure tiranniche, che Gentili distingueva il governo del principe assoluto dalla tirannide. Il principe assoluto aveva una potestà immensa, «potestas principis immensa», ma si doveva presumere che egli fosse un «bonus vir» ed esercitasse il suo potere «giustamente».

Il quadro concettuale di riferimento per queste distinzioni e presunzioni di diritto gli era offerto ancora una volta dalla tradizione giuspolitica medioevale, in particolare da Deciano e da Baldo. Entrambi avevano attirato l'attenzione sul punto che in una condizione di pienezza dei poteri, la potestà doveva essere intesa come «giusta» oppure «buona e lodevole». Deciano

aveva scritto: «Licet princeps habeat plenitudinem potestatis, debet illa iuste uti. alias esset plenitudo tempestatis», mentre Baldo, rendendo meglio l'idea che si trattava di una presunzione di diritto, aveva detto. «Et clausula, De plenitudine potestatis, intelligitur de protestate bona, et laudabili»<sup>97</sup>.

Ora, se è vero che in questo quadro di riferimento della tradizione Gentili calava le sue nuove propensioni neoscettiche e tacitiste, è altrettanto vero che il suo richiamo, oltre a conferire legittimità a tali propensioni, aveva anche il significato di testimoniare il valore permanente in rapporto al principio che la politica aveva finalità etiche. Per questo l'appello alla *potestas bona et laudabilis* appare essere un'importante elemento di qualificazione della posizione teorica di Gentili, in quanto dimostra, o forse rende solo plausibile, l'idea che il suo approdo all'assolutismo non dipendeva da una caduta totale di credo nella politica ideale, da uno scetticismo etico-politico radicale, quanto piuttosto dal valore prioritario, in quella contingenza storica, della pace civile. Finalità superiori esistevano, ma in tempi turbolenti e sediziosi era prioritario garantire pace e sicurezza. La monarchia assoluta, un regime basato sulla formula «stat pro ratione voluntas», serviva a raggiungere questi obiettivi.

La «pace civile» era l'istanza etica suprema intorno a cui gravitava l'intero sistema delle *Regales Disputationes*, il tema unificante delle tre distinte dissertazioni e di ciascuna di esse, all'interno delle quali esso era trattato sotto profili diversi e

<sup>97</sup> I riferimenti a Deciano e Baldo cadevano al termine dei lunghi passaggi dedicati al trattato di Bartolo sulla tirannide ed erano introdotti, appunto, da un'osservazione di Gentili sulla presunzione di diritto circa la «giustizia» del principe assoluto: «Potestas haec illa est, de qua tracto. Et fateor, esse pro arbitrio, id est, pro voluntate boni viri. Sed hunc ipsum bonum virum affirmo principem [...] Non est ea potestas ad malum, et ad iniuriam» (cfr. *ivi*, p. 25). La presunzione del principe assoluto come «uomo buono» vincolato dalla «onestas» era espressa da questo passo: «(Imperator) Submittit se legibus de voluntate, non de necessitate: ait Bartolus. Est etiam necessitas (ut scribunt alii) duplex: altera, quae imperat praecise, et qua necessitantur subditi a superioribus: altera necessitas sit honestatis, qua necessitetur princeps. Est lex honestatis, est lex praecepti» (*ivi*, p. 28). Significativa a questo stesso riguardo era anche la metafora del «pater familias»: «Quod si pater in filium, dominus in servum habuit solutam potestatem [...]: etiam maior sit regia potestas. Est enim rex etiam pater patriae. Quid ais? "Patria potestas temperatissima, liberis consulens, suaque post illos reponens. Sic data patris patriae appellatio principibus". Sane et nos sic. Sed tamen solutam dicimus» (*ivi*, p. 36).

complementari. La dissertazione *De vi Civium in Regem semper iniusta* era volta a dimostrare la illegittimità assoluta della resistenza armata al principe sovrano. Come tale, sul piano teorico, era evidentemente il corollario necessario della prima dissertazione sulla «assolutezza» della «potestà» del principe sovrano. Il Gentili stesso sottolineava in via preliminare l'incompatibilità giuridica del diritto di resistenza con il concetto di sovranità. Su questo piano è interessante notare che, soffermandosi a indicare le due eccezioni alla tesi che si accingeva a sostenere, accennava alla categoria dei principi non sovrani, i cosiddetti «magistrati», e quindi ricordava quella dei «tiranni», precisando che non erano da considerarsi tali quei principi che talvolta si discostavano dalle leggi e dalla giustizia. In altri termini l'autore, nel sottolineare la consequenzialità teorica di questa dissertazione con la prima sul piano delle definizioni di base, ribadiva il punto relativo alla legittimità delle «deroghe» alla giustizia, confermandone così l'importanza. Lo ribadiva assumendo per implicazione che esse non ledevano la «res publica» e aggiungendo esplicitamente una nota introduttiva di tipo scettico, la prima della serie, sulla inevitabilità delle ingiustizie degli stati, considerandole qui come effetto della condizione umana: «Nec ullus homo est, qui nihil iniustum agat. Et nec ullus status est, in quo aliquid non sit iniustum»<sup>98</sup>.

Sotto il profilo della struttura formale, a differenza della dissertazione sulla «potestà assoluta» del principe, la *De vi Civium in Regem semper iniusta* non era imbrigliata dagli schemi del diritto romano e della tradizione dottrinale dei romanisti. La presenza di questi era come sempre copiosa, ma in un quadro di

<sup>98</sup> Così l'autore trattava l'eccezione relativa al principe legittimo che poteva anche essere ingiusto, senza per questo essere tiranno e quindi giustificare la rivolta: «Monemus tamen, atque excipimus illa duo: nec esse quaestionem de eo principe, qui magistratus magis, quam princeps est: etsi princeps, etsi etiam rex, non magistratus nominetur. ut princeps hodie a Venetis [...] At alterum, quod monemus, hoc est, esse sane quaestionem istam de legitimo principe, non de tyranno. verum de eo legitimo tamen, qui principatum gerat tyrannice, id est, rempublicam laedat. Et qui non is est, a quo nonnulla fiunt contra leges, atque iniustitiam. Nec enim ullus homo est, qui nihil iniustum agat. Et nec ullus status est, in quo aliquid non sit iniustum. "Qui unum, qui plures occidit, non tamen reipublicae laesae res, sed caedis est"» (cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, Disputatio III, pp. 99-100).

discorso di prudenza civile e di diritto naturale abbondavano ed erano maggiormente cogenti gli argomenti di natura storica, filosofica e prudenziale. Queste caratteristiche formali rendono la dissertazione particolarmente rilevante in quanto essa consente di individuare argomenti chiave nuovi e di illuminare meglio le ragioni di fondo della svolta assolutistica di Gentili. In particolare, essa consente di connotare tale svolta in termini culturali di matrice decisamente tacitista, neoscettica e neostoica. Consente altresì, sotto il profilo delle preoccupazioni e delle istanze morali di fondo, di rilevare sia la centralità del tema della guerra civile da un lato, sia la correlativa centralità etica della pace civile dall'altro.

Trattando del momento machiavelliano, quale espresso nel *De iure belli*, si è già sottolineato l'impatto preminente delle preoccupazioni *politique* circa la pace civile. Tuttavia in quel contesto il *leitmotif* della pace civile era declinato all'interno di un orizzonte di moderato idealismo, nel senso che l'autore bilanciava l'istanza dei «limiti» del potere con l'istanza della «tranquillità politica», sospingendo le garanzie sul piano internazionale e lasciando anche aperto qualche spiraglio alla «resistenza» interna, in particolare là dove faceva l'ipotesi che essa potesse legittimarsi con il successo. Qui, nella dissertazione del 1605, l'enfasi sui *limiti* del potere risultava invece del tutto rovesciata in quella relativa alla *plenitudo potestatis* e alla conservazione della quiete politica. Restava fermo solo il punto della «resistenza» internazionale nella forma della guerra di difesa onesta, fattispecie di guerra giusta che veniva esplicitamente riconfermata come unico rimedio effettivo alle ingiustizie sofferte dal popolo<sup>99</sup>.

<sup>99</sup> A proposito del soccorso bellico internazionale come unico rimedio, a parte la responsabilità verso Dio e i rimorsi della coscienza, contro le ingiustizie dei principi sovrani, così recitava il passo del testo: «Nulla est populi in eum vis iusta [...] Nam si par in parem non habet imperium: quanto minus habebit inferior in superiorem? subditus in principem? Is a superiore cogetur: qui est Deus. "Principes, qui superiorem non habent, plus puniuntur a Deo. Et itaque caveant sibi ne peccent". Cum id genus aliis, quae nostri scribunt. Quid? verumne est, an non quod in ore est omnium, non esse principi iudicem, nisi Deum? Ergo nec sit alius, qui eum cogat. Attamen cogi aliquo modo potest etiam a principibus aliis. ut exposui ad iura belli. Cogetur a pudore, cum iustitia sola non sit, sed et pudor, qui homines regit, et in officio continet [...] Pudor coget. Conscientia coget [...] An haec quoque conscientia nihili? Sed infinita de terroribus, et laniatibus conscientiae non recito, quae apud

*Ipsa tyrannis tolerabilis prae anarchia*, questa lapidaria affermazione riassume il senso profondo della tesi della inammissibilità della «resistenza». L'anarchia era postulata come il massimo dei mali che potevano colpire una comunità politica, peggiore della peggiore tirannide, non solo, ma l'anarchia era posta come la conseguenza inevitabile della «resistenza»: «Hoc certum, quod ex morte, vel laesione principis status patriae totus concutitur. Atque ne tyrannici quidem regni probatur perturbatio, quum ex perturbatone ista peius sit multitudini, quam ex regimine tyranni». Da qui la conclusione del sillogismo nella tesi della non resistenza. Di seguito l'autore si diffondeva in esempi storici tesi a dimostrare che le sedizioni apportavano più male che bene, non solo per lo stato di anarchia che provocavano, ma anche per la loro essenziale inutilità, in quanto il nuovo regime non era di solito migliore del precedente. È significativo ed emblematico il dato che questo era formalmente il primo argomento che l'autore, entrando nel vivo della dissertazione, mobilitava. Altrettanto emblematico era il fatto che le fonti storiche che egli evocava circa gli esiti perniciosi delle sedizioni erano Tacito e Cardano<sup>100</sup>.

Un altro argomento collegato a questo era che i sediziosi erano di solito personaggi ambiziosi e malvagi che inventavano falsi abusi di potere ed agitavano ideali speciosi per conquistare il potere. Questo stesso meccanismo era all'origine di certi miti

omne genus scriptorum sunt» (ivi, pp. 116-117). Il riferimento della citazione al *De iure belli* riguardava il cap. XVI, «De subditis alienis contra Dominum defendendis».

<sup>100</sup> Cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, Disputatio III, p. 103. Circa le prove della storia in tema di sedizioni e le sue fonti di riferimento, così il testo: «Tu mihi nunc memora, si non ita contigit fere semper, ut prioribus posteriora successerint deteriora. Respice ad omnem historiam. Quid caeso factum est Caesare? Scimus nunc, quod C. Marius prudentissime praenunciabat obitum eius reipublicae non modo fuisse inutilem, sed et perniciem attulisse extremam: imo inde eversum saeculum, ut vere Virgilius lamentatur. Quid factum est, Nerone occiso? Pauculis mensibus trium secutorum principum plus sanguinis civium effusum est, quam quatuordecim totis annis Neronis. Plus, inquis Cardane? Sane plus, et plus millies. Adi ad historiam unius Taciti. Lege illa, quae et tragico scripta sunt stilo: “Opus aggredior plenum [...] caesibus, atrox praeliis, discors seditionibus...”». Sulle sedizioni come fonte di anarchia, condizione questa peggiore della tirannide, un altro passo significativo è il seguente: «Omnes (seditiones) sunt molestae; iustae nonnullae; necessariae nullae omnes sunt molestae: quia cum principe pessimo sit respublica aliqua: quae nulla est, statu toto concusso, et commoto sub commotione principis» (ivi, p. 126).

storiografici negativi, per cui personaggi storici come Cesare e Nerone, a ben vedere più giusti di altri o non meno ingiusti di altri, erano divenuti eroi negativi, paradigmi di perversione politica. Ciò voleva dire che i nemici sediziosi avevano avuto successo nel fabbricare questa immagine negativa, poi tramandata come verità storica indiscussa. Per questo Gentili lodava esplicitamente Cardano, il quale nel suo *Encomium Neronis* aveva giustamente difeso Nerone, mettendo in evidenza le mistificazioni che ne avevano fatto un mostro<sup>101</sup>. A proposito di fonti paradigmatiche di questo tipo di argomentazioni, è opportuno ricordare che il tema dei sediziosi che usavano gli ideali come copertura delle loro ambizioni di potere, il tema del costo e della inutilità delle ribellioni, oppure quello dell'anarchia come il massimo dei mali, erano anche temi centrali dei *Discorsi sopra Cornelio Tacito* di Scipione Ammirato, in particolare del decimo discorso del libro XIX. Gentili, nell'espone argomenti dello stesso tenore, non faceva mai specifico riferimento all'Ammirato, ma, quasi a migliore testimonianza del proprio debito intellettuale, sceglieva di citare proprio quel particolare discorso, chiamandolo semplicemente la «Scipionis Ammirati in Tacitum disputatio decima», in conclusione del *De vi Civium in Regem semper iniusta*, a suggello emblematico dello stesso e del suo significato complessivo<sup>102</sup>.

<sup>101</sup> Cardano, come già notato sopra in relazione al *De iure belli*, era una fonte fondamentale in materia di prudenza politica, soprattutto con il suo *De Sapientia*. Nella dissertazione *De vi Civium* erano prevalenti invece i riferimenti all'*Encomium Neronis*, di cui Gentili condivideva soprattutto l'assunto scettico sulle pretese ingiustizie dei principi, spesso tali anche solo per invenzione dei sediziosi/ambiziosi. Notava infatti l'autore: «Adi et ad Cardanum in encomio Neronis. quo libro sane multum teneor, et puto, plurimum defendi Neronem iuste» (ivi, p. 119). L'assunto scettico generale circa l'ambizione di potere come molla dei sediziosi, era espresso in questi termini: «Ipsi subiecti boni timeant semper, ne quid Regi fiat, quod turbet omnes. ipsi subiecti ambitiosi nunc nova lege armati melius possint cupiditatibus suis operam dare» (ivi, pp. 127-128).

<sup>102</sup> Cfr. Scipione Ammirato, *Discorsi sopra Cornelio Tacito*, Firenze, F. Giunti, 1594. Quella che Gentili chiamava semplicemente la «disputatio decima», assumendone il carattere di *topos* paradigmatico, era il Discorso X del Libro XIX dal titolo «Rarissime volte et quasi non mai potersi scusare coloro, i quali congiurano contro il loro principe». Su Scipione Ammirato nel quadro della scuola della «ragion di stato», si vedano: Rodolfo De Mattei, *Il pensiero politico di Scipione Ammirato*, Milano, Giuffrè, 1963; Mario Proto, *Scipione Ammirato e la scienza dello Stato nel Seicento*, in *Scipione Ammirato fra politica e storia*, Lecce, Editrice Salentina, 1985, pp. 35-68.

La negazione della legittimità della resistenza era logicamente legata anche ad un punto teorico di fondo, già trattato nel *De potestate regis absoluta*, ossia quello relativo alla ammissibilità delle deroghe alla giustizia per ragioni di pubblica utilità. Si è notato che in quel contesto la facoltà di ricorrere a misure «straordinarie» era proposta sulla base del concetto giuridico di «potestas extraordinaria», inteso come equivalente a quello di «potestas absoluta». Il punto era riproposto anche nel *De vi Civium* in modo formalmente meno cogente, ma non per questo meno netto. Oltre ad affermazioni come quella, già ricordata, per cui una certa misura di ingiustizia era inevitabile negli affari umani, in un punto particolare l'autore toglieva di mezzo la stessa categoria di giustizia affermando che la *utilitas communis* era un valore assolutamente prioritario rispetto all'equità e alla giustizia: «Aequo antistat bonum [...] Etiam, quod nec aequum, nec iustum est, recipitur, si bonum est». A sostegno e chiarimento di questo categorico enunciato era ancora una volta invocata l'autorità di Tacito che negli *Annali* aveva scritto: «Habet aliquid ex iniquo omne magnum exemplum, quod contra singulos utilitate publica reperatur»<sup>103</sup>.

Oltre al richiamo alle posizioni del tacitismo, riferito ad autori come l'Ammirato e Cardano, oltre che allo stesso Tacito, un altro importante filone tematico attraversava gli argomenti di Gentili sulla non-resistenza, quello neostoico. Esso vale a connotare ulteriormente la posizione generale di Gentili collegandola ancora più strettamente alla temperie culturale del nuovo umanesimo, di cui l'elemento neostoico era una componente essenziale. Il tacitismo, che implicava un atteggiamento disilluso e scettico verso la politica, tendeva ad accompagnarsi naturalmente con l'inclinazione verso un ideale di saggezza basato sul

<sup>103</sup> Cfr. *De vi Civium in Regem semper iniusta*, pp. 126-127. Oltre all'argomento tratto da Tacito, che contrapponeva alla giustizia stretta il bene della «utilitas publica», Gentili faceva anche dei rapidi riferimenti a istituti come l'usucapione, oppure l'obbedienza dovuta alla «res iudicata» («rei iudicatae paretur, etiam iniustae»), per dimostrare che anche il diritto romano in molti casi recepiva il principio del valore prioritario della «utilitas communis». Si noti che Gentili, accingendosi a presentare il punto, riteneva di sottolinearne, con piglio polemico, il carattere controverso ed eterodosso: «Sed nunc probemus enunciatum: quod vulgaribus mille clamoribus obviam it, atque resistit. Aequo antistat bonum» (ivi, p. 126).

distacco dall'impegno «virtuoso» e sulla sopportazione delle avversità e delle ingiustizie. La virtù cardine non era più la libertà e la partecipazione civile, bensì la «costanza», cioè in funzione del superiore interesse della auto-preservazione, questa essendo intimamente connessa alla «quiete politica»<sup>104</sup>. A questo riguardo Gentili nel corso del suo argomentare inseriva frammentarie osservazioni che puntavano a sottolineare appunto il valore morale della sopportazione nell'interesse dell'ordine e della pace civile. Egli affermava, per esempio, che di fronte al principe oppressivo e ingiusto era necessario esercitare forza d'animo e pazienza, affidandosi al massimo ad una sorta di difesa passiva che poteva arrivare alla fuga. In un punto successivo, riferendosi alle dottrine calviniste in materia, l'autore di nuovo affermava che, anche nel caso che il diritto di resistenza fosse consentito dalle leggi costituzionali dello stato, anche di fronte ad «atrocissime ingiurie», unico rimedio era la fuga al fine di preservare «ordo et pax publica»<sup>105</sup>.

Altro elemento caratteristico dell'atteggiamento neostoico era l'enfasi su una sorta di necessità imperscrutabile degli eventi esterni, dovuti all'intervento della «fortuna», tornata cieca e insensibile alla «virtù» patriottica, o al suo equivalente religioso,

<sup>104</sup> Sul ritorno dello stoicismo come componente essenziale del «nuovo umanesimo», si vedano soprattutto Tuck, *Philosophy and Government*, cit., pp. 51-54, e Skinner, *The Foundations*, cit., vol. 2, pp. 276-284.

<sup>105</sup> Il punto era trattato nel quadro della questione della «iusta defensio», principio sancito dal diritto di natura, ed era così formulato: «Et igitur si concederetur defensio contra principem quoque, non propterea et vis, et vindicatio concessa contra principem erit. Neque contra privatum conceditur vindicatio: licet conceditur defensio. At neque defensio conceditur, nisi aut necessaria aut inculpata. Et itaque qui fugere potest (Perusinus an Florentinus fuit, nihil interest) is aliam defensionem quaerere non habet. Certe fugiendum est ante omnes personas, quibus debetur reverentia, et obedientia» (cfr. *De vi Civium*, pp. 114-115). Il secondo riferimento, volto a dimostrare che il suo punto di vista sulla non-resistenza era del tutto conforme alla dottrina calvinista, di Beza, Calvino e Iunius, e volto altresì a difenderla dalla «calunnia» di essere invece favorevole, recitava così: «Si publicae leges status vim permittant, eo solo casu vim probat Beza. alias accusat veluti furiosam, et Anabaptisticam. Abeant potius magistralu, si magistratus sunt, et patria abeant, quam ut per arma resistant principibus. Sic Beza [...] Sic Franciscus Iunius: "Omnes iniurias a magistratu suo potius ferunt boni, quamvis atrocissimas, quam ut in eum invehant sermone, scripto, opere, ad ordinis, et pacis publicae perturbationem". Quid homines calumniantur Calvinistas? Et Calvinus hac stat, et stant nostri primores. ut docet Bodinus verissime: et idem disputat nobis latissime» (ivi, p. 130).

cioè al disegno misterioso della provvidenza divina. Similmente Gentili osservava che le «maledizioni» che colpivano gli stati, nella fattispecie un principe malvagio, potevano essere levate solo da Dio, in base al principio che il male poteva essere tolto solo da chi lo aveva posto: «Eius est tollere, qui posuit, Deus»<sup>106</sup>. A proposito della «costanza» stoica che doveva misurarsi con la potentissima «ratio Dei», Gentili tornava sul tema citando, verso la fine della sua dissertazione, l'opera del nobile ugonotto François de La Noue, il quale aveva raccomandato di confidare nella misericordia di Dio assumendo un atteggiamento di umiltà, anche nel mezzo delle confusioni più orribili. Allo stesso riguardo, citando ancora de La Noue, ricordava che ai Cristiani incombeva il dovere di essere particolarmente «pazienti», perché Dio aveva comandato loro in modo veemente la tolleranza ed aveva anche promesso di provvedere agli infelici. Quindi Gentili spostava l'accento sul motivo scettico, ricordando che la stessa fonte aveva sostenuto che la quasi totalità dei principi di solito non seguiva la «virtù», per cui, commentava l'autore, il ricorso alla ribellione non risolveva nulla ed aveva come unico effetto quello di precipitare lo stato in sconvolgimenti permanenti<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> Scriveva l'autore circa l'origine divina dei mali dello stato: «Tertia autem est ratio, quod tollere maledictionem de civitate bonum sit. Atque haec maledictio is sit, de quo agimus, princeps malus [...] Eius est tollere, qui posuit, Deus. [...] Quod vero Deus det principes malos, quis est, qui de ore Dei ipsius non audierit? Etiam Ethnici audire, scripsere. At si referatur, idem et de malis omnibus dici posse: quae tamen tolli a Deo otiosi non expectamus» (ivi, p. 106). Si noti, comunque, l'accento finale alla compatibilità dell'idea di provvidenza divina con il libero arbitrio, il che salvava tutta l'importanza dei rimedi umani, cui era deputata la scienza politica, o «prudencia civilis», di cui il Gentili con la sua opera, si proponeva come interprete. Sui mali della politica come parte del disegno di Dio, un altro passo significativo era il seguente: «Aut si alia est causa cur Deus det principes malos, quia sic experiri, et probare velit, et perfectos, et laudabiles reddere bonos: tanto minus via haec ineunda vis est: quae manifeste contra it propositum Dei». Quindi l'autore tornava sul motivo stoico della «costanza», indicandola qui come una forma di «resistenza» legittima ed efficace, non solo come obbedienza a Dio o una forma di autodifesa personale, ossia di saggezza morale: «Obsequio nostro faciamus illos malos principes amicos. Patientia nostra frangamus feritatem illorum. Provochemus gemitibus tacitis ad alios, qui iuvare nos aliter possunt» (ivi, p. 107). Il riferimento finale della citazione era certamente alla guerra di intervento esterno, che, come si è visto, era per Gentili l'unica forma legittima di «resistenza» con la forza.

<sup>107</sup> Cfr. ivi, p. 131. I passi cui Gentili si riferiva erano tratti dai *Discours politiques et militaires* (Basilea 1587) di François de La Noue (1531-1591), famoso

Il riferimento allo scrittore ugonotto de La Noue faceva parte di un crescendo argomentativo che intendeva puntare ad un finale che riproponesse in modo forte ed esemplare la tesi di fondo circa la non-resistenza. Gentili sceglieva, infatti, di riproporla attraverso l'evocazione di un esempio storico drammatico e traumatico nella memoria del tempo, le guerre civili di Francia. Egli trovava gli eventi di Francia esemplari perché riflettevano, secondo la sua interpretazione, la combinazione del massimo della ingiustizia, quella di principi avidi di potere e crudeli che avevano costretto gli Ugonotti alla ribellione, con il massimo degli sconvolgimenti e degli orrori della guerra civile. Questa era la sua conclusione: «Iniusta causa Hugonottorum, quae vim faceret regi. Bone Deus, quam bona causa tamen! Sed nulla causa iusta eius vis est». Dunque, sul piano generale, valeva la tesi che l'ordine della tranquillità pubblica, non la giustizia, era il valore supremo e che ogni sedizione era ingiusta e perniciosa. I due corni di questa conclusione costituivano anche il succo del famoso decimo Discorso di Scipione Ammirato, cui il Gentili dava infatti il massimo risalto con la citazione finale che stabiliva la perfetta equivalenza fra la sua dissertazione e quella di Ammirato: «Est Scipionis Ammirati in Tacitum disputatio decima, eadem meae. Est alia Regis»<sup>108</sup>.

autore *politique* più volte richiamato nel *De vi Civium* a supporto di argomenti di natura scettica. In questa parte finale, gli era riservato un largo spazio in vista della conclusione che poggiava sull'esempio delle guerre civili della Francia. Questi testualmente i passaggi salienti delle citazioni di Gentili: «Huc addatur vir nobilissimus, qui tractat questionem hanc late, dominus de la Noue [...] Sic scribit [...] displicere quidem Deo immensum, quod libido, et furor hominum facit a Diabolis calefactus [...] Scribit, humiliter nos esse oportere etiam in medio confusionum horribilium, et in Deum respicere. Scribit [...] Christianos patientiores esse debere, nam qui tolerantiam adeo vehementer iubet Deus, promittit is simul, oportune se provisurum miseris, et calamitosis [...] Scribit, fuisse semper magnani populorum felicitatem, si quarta regum omnium pars fuerit virtutem secuta. Et tu igitur vim probabis in reliquos? et rempublicam vexabis omni fere tempore?».

<sup>108</sup> Cfr. ivi, p. 132. Il pessimismo politico di Gentili, le sue valutazioni fortemente negative della storia del suo tempo emergevano nettamente da queste osservazioni che precedevano ed illuminavano l'evocazione finale degli eventi di Francia: «Nam alius, etiam in uno anulo bonos principes posse perscribi, atque depingi. Quod si mihi respondeatur, non de vi in quemlibet malum hic agi, sed in eum, qui reus sit laesae reipublicae [...] caedes plurium non esse laesio reipublicae dieta est [...] Ego scio, qui illi fuerint principes nostro tempore, in quos cusi libelli sunt de vi ista legitima, ac iusta. Et vero improbissimi fuerunt principes: sed qui nullo modo illam impleverint

L'intera trilogia delle *Regales Disputationes* era strutturata come un sistema di simmetrie teoriche e ideologiche, così come lo era il *De vi Civium in Regem semper iniusta*, dal punto di vista della sua struttura interna. Ponendo in relazione sotto questo profilo le tre «regali disputazioni», il *De vi Civium* esprimeva i fondamenti di linguaggio e il senso ideologico del *De potestate regis absoluta*. Questa a sua volta costituiva l'espressione istituzionale di quella, ossia definiva la forma di governo meglio adatta a realizzare le istanze di valore espresse da quella. In termini specifici, indicava nell'assolutismo l'ottima forma di governo in quanto rispondeva al bene supremo della pace civile. Il *De unione Regnorum Britanniae* invece, che aveva un contenuto politico di carattere applicativo, riferito alla questione dell'unione anglo-scozzese, faceva da ponte tra le due disputazioni teoriche. Essa infatti, nell'ordine di pubblicazione, era presentata come la seconda disputazione, collocata tra la prima, focalizzata sul principe sovrano, e la terza, focalizzata sui cittadini. Perciò in quanto essa era, per ordine e contenuto, funzionale al progetto di un superiore *imperium* britannico, stava a simboleggiare il momento della «unione», della unione tra sovrano e cittadini e della unione dei cittadini tra di loro. In questo senso integrava le altre due disputazioni e ne proponeva simbolicamente l'esito istituzionale finale, vale a dire l'ideale di una comunità politica unita, unita organicamente in un «corpo politico», di cui il sovrano era il «caput» ed i cittadini il «corpus». Non a caso il finale del *De unione Regnorum* risultava di nuovo formulato in termini fortemente emblematici, di una emblematicità totale. Con quel finale Gentili intendeva riassumere il senso complessivo della propria posizione indicando nella *bona pax* il movente ispiratore e nella «congiunzione», dei sudditi tra di loro e di questi con il re, l'elemento essenziale della buona organizzazione politica, letteralmente la *summa polittiae recte compositae*<sup>109</sup>.

mesuram, cui vis foret resolvenda» (ivi, pp. 131-132). Quanto alla interpretazione che egli dava delle guerre civili sotto il profilo della legittimità, si noti che Gentili si richiamava esplicitamente al punto di vista di Michel de l'Hôpital, altro autore *politique* di cui nel *De iure belli* aveva già dimostrato di apprezzare le idee.

<sup>109</sup> Cfr. *De unione Regnorum Britanniae*, p. 98. Questi i termini con cui l'autore, con la consueta pregnante concisione, riassume la somma dei valori normativi: «Ita

## 7. Conclusioni

Le *Regales Disputationes* erano il punto di arrivo di un lungo itinerario intellettuale, di circa venti anni a partire dal *De legationibus* del 1585, un periodo della storia europea che coincideva con il momento apicale del conflitto tra protestanti e cattolici, momento rappresentato soprattutto dalle guerre civili di Francia e dalla rivolta dei Paesi Bassi. Tali conflitti si intrecciavano in modo inscindibile con le trasformazioni sociali e istituzionali che stavano segnando la costruzione dello stato moderno, nella forma dell'assolutismo monarchico. Dunque, quella del conflitto, nelle sue espressioni principali della guerra civile e della guerra internazionale, emergeva come la questione delle questioni, al centro delle preoccupazioni teoriche e oggettivamente anche dell'opera di Alberico Gentili. Non a caso il *De iure belli* rappresenta il suo *opus maius*, quello dove, in forma appunto di trattato sul diritto di guerra, risultano raccolte ed affrontate in chiave sistematica tutte le questioni del suo tempo, di carattere politico e dottrinale.

La prima e fondamentale delle questioni che emergevano da un tale contesto storico era quella del rapporto fra politica e religione. A questo riguardo l'apporto di Gentili è stato e continua ad essere originale e storicamente significativo, in primo

mihī videtur: nomini sane scholastico, et peregrino, id est, neque politico satis, neque satis intelligenti istorum statuum. Sed qui cupiam bonum omnium, atque pacem bonam: Britannicae gentis consanguineae faveam nomini: Scotos semper dilexerim: emori libenter prò Anglis possim: Regem vero venerer ante omnes. Et itaque (summa quae est politicae recte compositae) regis subditos omnes coniunctos invicem, adiunctos Regi omnes velim». Quanto all'idea che la comunità politica sia un «corpo», di cui il sovrano è il «caput», oppure la metafora analoga del *matrimonium politicum* tra sovrano e sudditi, si veda, e.g., il *De vi Civium*, rispettivamente p. 105 e p. 104. In generale, occorre sottolineare tuttavia che, se è vero che le metafore di natura organicistica erano parte essenziale dell'argomentare di Gentili, come provato dalla loro abbondanza in tutte le sue opere, tali metafore erano usate in senso debole, cioè puramente figurativo, e non nel senso forte, strutturante del discorso, che è proprio del modo di discorso organicistico. I riferimenti gentiliani all'idea di «corpo politico», per quanto residuali di concezioni medioevali, tenevano in vita a basso livello una iconografia ancora in circolazione, che Hobbes doveva riprendere, sia pure con intenzioni nuove, nel frontespizio del suo *Leviathan*. Su questi temi, si veda la parte introduttiva del saggio di Diego Panizza, *Il concetto di body politic in Burke: i fondamenti dell'organicismo moderno*, «Filosofia Politica», VII, 1993, pp. 415-444.

luogo per aver egli elaborato il quadro teorico di emancipazione della politica dalla religione, rivendicando e giustificando il primato della giurisprudenza come scienza politica per eccellenza. Lo faceva, è vero, tenendo fermo sullo sfondo il valore primario di una visione cristiana del mondo, ma altrettanto fermo era il punto del carattere autonomo del sapere politico, garantito dalla funzione di «*vox principis*» che era sottratta al teologo ed affidata al giurista «politico». Il secondo aspetto rilevante era la teoria della tolleranza religiosa, fondata sia sulla esigenza *politique* della pace civile che sul principio della libertà di coscienza. Nonostante certe aporie, per così dire, riguardanti soprattutto la trama degli argomenti *politique*, la sua posizione appare originale in funzione dell'enfasi che poneva sul secondo fondamento, quello della «*libertas religionis*». Tale fondamento, per l'enfasi stessa con cui era richiamato, si presta ad essere interpretato come la prefigurazione dell'idea di una «sfera privata individuale» che non poteva essere invasa dal potere politico, idea questa che, come è noto, appartiene alle dottrine posteriori caratterizzate dalla nozione moderna di «individuo» e dal linguaggio dei diritti naturali soggettivi. A differenza di molti dei fautori coevi della tolleranza religiosa, una caratteristica non secondaria del suo atteggiamento è da individuarsi nel fatto che Gentili non era né scettico né irenico, bensì uno spirito autenticamente religioso.

Emancipato dalla teologia e dalla religione, il pensiero di Gentili sulla politica risulta iscritto in modo preminente nel sistema di linguaggio e nelle problematiche teoriche dell'umanesimo civile e delle sue varianti storiche. Se i registri formali di discorso erano quelli derivati dalla giurisprudenza, sia romanistica che naturale, il vocabolario politico e gli atteggiamenti ideologici erano in misura determinante quelli che emanavano dalla varietà di posizioni e dalla dialettica interna alla ricca e intricata cultura politica dell'umanesimo, quale espressa soprattutto da storici, filosofi e teorici empirici della politica. Le analisi e ricostruzioni, che sulla base di questa chiave di lettura sono state condotte nel presente saggio, hanno consentito di stabilire l'incidenza profonda e decisiva di quella cultura. In particolare, è stato possibile constatare il fatto singolare che l'opera gentiliana, sotto il profilo dei contenuti di pensiero politico, comprende in

successione cronologica la pluralità delle posizioni ideologiche di base che hanno caratterizzato lo sviluppo storico dell'umanesimo civile, dal cosiddetto «vecchio» umanesimo al «nuovo» umanesimo. Laddove il «vecchio» umanesimo era dominato dalle idee di Cicerone e dal repubblicanesimo classico, il «nuovo» era dominato da quelle di Tacito e degli scrittori della «ragion di stato». Una posizione intermedia, secondo l'interpretazione qui accolta, era quella di Machiavelli, che, pur muovendosi nel quadro della concezione «virtuosa» della politica, la innovava profondamente con la proposta di un'etica pragmatica.

In questo quadro sono stati riscontrati tre momenti distinti nello sviluppo della prospettiva teorico-politica di Gentili. Prendendo a riferimento la figura chiave di Machiavelli, dal Gentili Machiavelli-anti Machiavelli del *De legationibus* si passa al Gentili Machiavelli-Machiavelli del *De iure belli*, per approdare infine al Gentili tacitista-machiavellista delle *Regales Disputationes*. Ciò significa che egli si è mosso da un atteggiamento ortodosso verso la politica, intesa come ambito della «virtù» e della «libertà» repubblicana, per approdare presto, nelle opere sul diritto di guerra, alla visione machiavelliana della politica. Quindi, dopo aver mantenuto a lungo questa posizione, che ha la sua espressione suprema nel *De iure belli*, Gentili operava una virata decisa verso gli atteggiamenti di matrice tacitista, neoscettica e neostoica dell'opera finale, le *Regales Disputationes*.

Il filo conduttore di questa evoluzione fino alla rottura finale è stato individuato nella centralità assorbente che il problema del conflitto era venuto assumendo nel suo impegno teorico-sistemico. L'incidenza prepotente, insomma, del tema della guerra civile aveva guadagnato momento nelle sue elaborazioni fino alla svolta finale. In nome del valore supremo della pace civile, ossia di un *ordo tranquillitatis* giustificato con linguaggio tacitista, egli giungeva a sostenere, sulla scorta del modello di Bodin, il valore supremo della «assolutezza» e della «irresistibilità» del potere sovrano. Questi principi a loro volta erano proposti come condizione e fondamento del principio di «unione», inteso a realizzare l'unità di principe e sudditi nel corpo dello stato. Attraverso questa triade di principi istituzionali Gentili conseguiva il suo obiettivo supremo, quello della neutralizzazione del conflitto,

almeno nell'ambito ove il conflitto era più intollerabile. In questi termini è parso fondato e corretto sintetizzare il portato e il significato del pensiero politico di Gentili.

La varietà dei «momenti» non compromette la fondamentale unità della sua visione, assicurata dalla continuità tematica del conflitto da un lato e dalla continuità rispetto ad un complesso organico di valori, dall'altro: il suo *silete theologi in munere alieno*, la «libertà di religione», la «virtù» politica e la «libertà» repubblicana. La «rottura» giungeva solo alla fine, con l'exasperarsi dell'incubo della guerra civile e con il conseguente esasperarsi dell'enfasi sul valore della «pace civile».

Ci si può interrogare sulla portata di tale «rottura» finale rispetto alla fondamentale unità e coerenza dialettica dei vari «momenti» del pensiero politico di Gentili.

Ci si può chiedere, più specificamente, se si tratti di una cesura radicale o se non si tratti invece piuttosto di una estrema curvatura che non giunge fino alla rottura. Ricordiamo a questo riguardo la riconfermata distinzione tra potere legittimo e tirannide, ricordiamo ancora la presunzione di diritto relativa alla «*potestas bona et laudabilis*» del monarca assoluto. Spostando l'ottica dal problema della coerenza, evocato non come un feticcio storiografico, bensì come un'istanza interpretativa che emana dall'opera stessa, è invece altrettanto importante interrogarsi sul significato del pensiero di Gentili non più rispetto al contesto storico che lo ha generato, ma rispetto al contesto degli sviluppi successivi della cultura politica dell'Europa moderna.

Sotto questo profilo, proprio l'opera della cosiddetta «rottura», cioè la trilogia delle *Regales Disputationes*, in quanto in piena sintonia con la cultura dominante del tempo, tacitismo e scuola della «ragion di stato», risulta muoversi sulla cresta dell'onda della storia, onda che stava per approdare ai lidi della «modernità». La «modernità» è rappresentata, a livello istituzionale, dalla nascita dello stato moderno nella forma dell'assolutismo monarchico. A livello delle concezioni della moralità e della politica, è rappresentata dal passaggio dalla politica degli antichi fondata sulla «virtù», cioè su una ricca moralità sociale, alla politica dei moderni, fondata sul minimalismo etico. Era minimalismo etico infatti l'enfasi sul principio di autoconservazione e su quello del-

la pace civile, come valori supremi, quali si ritrovano nei padri fondatori della teoria politica moderna, in testa Hobbes.

Questi erano anche i valori basilari argomentati e difesi da Gentili nella trilogia delle *Regales Disputationes*. In questo senso il «nuovo» umanesimo di Gentili si collocava sul crinale della «modernità» e ne predisponeva le basi culturali e ideologiche. La teoria politica moderna doveva infatti tradurre nel linguaggio del razionalismo e dei diritti naturali individuali le stesse vedute, gli stessi concetti chiave del «nuovo» umanesimo di fine Cinquecento. Accade così che la «modernità» di Hobbes si riverbera all'indietro su quella di Gentili. Simmetricamente si può affermare che la visione «decadente» della politica di Gentili, sotto il profilo etico, nell'ultima fase viene a coincidere con il suo aspetto progressivo, ossia «moderno», sotto il profilo del divenire storico-intellettuale.

Questa fondamentale continuità di «sostanza» ideologica tra Gentili e Hobbes non è forse solo di natura oggettiva, legata cioè alle correnti e ai movimenti della cultura politica europea nella prima metà del Seicento. Un dettaglio biografico, forse non meramente accidentale, può essere invece suggestivo di un rapporto di influenza diretta. L'evocazione di tale dettaglio resta comunque appropriata al fine di sottolineare in modo emblematico il ruolo storico, effettivo ed incontestabile, del pensiero di Gentili nella genesi della teoria politica moderna. Hobbes si era installato a Oxford come giovane studente presso quella Università nel 1603, in un tempo cioè in cui Gentili, giunto ormai alla sua tarda età, in quella stessa Università continuava a tenere lezione come regio professore di diritto civile. È certamente ricca di suggestioni l'ipotesi che Hobbes possa avere ascoltato le lezioni di Gentili.

## Alberico Gentili's *De iure belli*. The Humanist Foundations of a Project of International Order\*

### I.

«By undertaking to write about the law of war, which hides in the recesses of nature, and is highly fragmented, I am attempting a great and difficult task. This branch of the law is not collected and expounded in Justinian's books [...] neither they nor other existing books treat of it». This is the *incipit* of Gentili's *De iure belli*. The same assertion he had made a decade before in the dedicatory letter to the Earl of Essex of his *De iure belli. Commentatio prima*: «Partem iuris nobilissimam, aliis intrac-tatam et plerisque omnibus minus apertam exsequor»<sup>1</sup>. In it he most obviously meant to stress that the subject of the law of war was very unclear – «buried in obscurity» – as he puts it elsewhere<sup>2</sup>. But he was also setting the scene for his claim that he was engaged in a thoroughly novel enterprise in attempting to expound that law. He further explained what he intended as he continued with his opening, introductory, chapter. He dismissed as irrelevant to his subject not only the influential Romanist tradition derived from Justinian, which he did expressly, but also,

\* *Gentili Commemoration Conference on the History of International Law*, Oxford, All Souls College, 5 giugno 2008, Londra, BIICL, 6 giugno 2008, in *Alberico Gentili (San Ginesio 1552 - Londra 1608). Atti dei convegni nel quarto centenario della morte*, Milano, Giuffrè, 2010, Voll. II, II, pp. 557-585.

<sup>1</sup> *De iure belli libri tres* (Hanau 1612, photo-reproduction with translation by John C. Rolfe, Carnegie Classics of International Law, Oxford, Oxford University Press, 1933). The 1612 edition was a line-by-line reprint of the edition printed in Hanau in 1598. The 1598 edition was the first edition of the *De iure belli libri tres*, which is a totally revised, thought not essentially different, version of the precursor-work, *De iure belli. Commentationes tres* (London 1589).

<sup>2</sup> *De iure belli*, cit., book I, chap. I, p. 5.

by implication, the theological tradition of thought that had dominated normal discourse on the laws of war. He advocated the replacement of both with what he called 'jurisprudence', in particular a new branch of it, the *ius gentium bellicum*.

As if to stress for the reader that he is rejecting the Romanist as well as the religious approach to the law of war, it is significant that in *De iure belli* Gentili does not raise the questions of principle he had debated in the famous demarcation dispute between lawyers and theologians with the puritan theology lecturer at Oxford, John Rainolds<sup>3</sup>. He does not again dispute the question of the proper relationship between theology and law. He takes the answer that law must prevail for granted, and proceeds rather to argue the difference between traditional legal knowledge and the science he himself wishes to proclaim. It is true that the famous phrase *Silete theologi in munere alieno* («Let the theologians keep silent in matters which concern others») occurs in *De iure belli* and that the sentiment it expresses remains a leitmotif of his treatment of *res moralis et politica*<sup>4</sup>. His view is always that «things moral and political» belong primarily to the territory of «jurisprudence» rather than to «theology», and that jurisprudence has the role of a master-science in questions of law, justice, and what we might today call the

<sup>3</sup> On the terms of the controversy between Gentili and John Rainolds and, more generally, on its significance in connection with the process of 'secularization' of legal and political theory in early-modern Europe, see Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, cit., Introduction, and here, pp. 95 ff.

<sup>4</sup> The famous remark comes at the end of book I, chap. 12 of his *De iure belli*, as a final rhetorical flourish rounding off a discussion of the relations between Western Europeans and the Ottomans – a discussion which firmly insists that «there is always a just cause of war against the Turks». Rejecting the idea that war against the Turks was either a war for the sake of religion or a war dictated by «nature», he had written: «But there is war with the Turks – because they act as our enemies, and lie in wait for us, and threaten, and always seize our possessions by means of every form of perfidy of which they are capable. Thus there is always a just cause of war against the Turks». No, he admitted, they should not be attacked when they were quiescent, promoting peace, and «making no preparations against us». But, exclaimed Gentili, «When do the Turks behave like that? Silete theologi in munere alieno» (pp. 56-57). It should be noted, incidentally, that Gentili's phrase, if considered strictly in its context, does not really bear the general significance that later interpreters have given it, although that significance remains basically correct and powerfully expressed by that very phrase, which is perhaps Gentili's best known phrase.

legitimacy of states and politics. But he is not intent on arguing that case any more than he intends paying serious obeisance to the *Digest* when he quotes it in defence of his position that jurisprudence is «the knowledge of things divine and human», the «science of justice and injustice», and «the science of the just and the good». While he may have felt that he had disposed of the theological dimension, he was clearly intent in developing his own, novel, science of jurisprudence; to do that he would have to present arguments against the normal tradition of civil law thinking; and this he proceeded to do.

Gentili often explains the inadequacy of Justinian's collection as a guide to the law of war by pointing to their original character as the internal law of a particular state, and thus mainly private law, which does not reach to questions of war. He echoes this criticism when he comes to think of political and moral philosophers. He criticises their writings because they are confined to the affairs of a single nation, whereas the subject of war concerns the entire human race, and hence all nations: «The moralist [...] always confines himself within the city-state [...] Neither is it the part of the political philosopher to set forth the Law of war, since this relates, not to a single community, but to all»<sup>5</sup>.

But, beyond these and other more specific considerations to be found in the civil law and its commentators, he finds the tradition's fundamental defects evident when he appeals to the role of jurisprudence as the legitimating science. He might well have put his point in *De iure belli* as he did elsewhere, in his *De nuptiis*: «Nostra philosophia Iustinianismus non est, sed ars bo-

<sup>5</sup> *De iure belli*, cit., book. I, chap. I, pp. 3-4. It is worth quoting the original Latin wording of Gentili's argument: «Scilicet nec moralis, nec politici munus Philosophi videtur, exponere iura, quae cum hostibus quae cum externis communia nobis sunt. Sive enim moralis institutionem tradat singulorum privatarum, sive quid moliatür aliud ad summum bonum adipiscendum, semper contineat intra civitatem se, omnino intra funamenta virtutum, non alte tollit in aedificia. Politici autem non est officium de bellico Iure exponere: quoniam non unius haec est cura reipublicae, sed omnium [...] Haec de bello Philosophia reipublicae est magnae, universi terrarum orbis, et generis hominum universi [...] Iustinianus quoque noster, qui leges tulit suis, pari ratione egressus non est rempublicam, quam legibus illis voluit adornare [...] ad rempublicam suam retulit omnia, et in eius usum explicavit».

ni et aequi [...] Corruptus ille usus disciplinae nostrae: qui non istam artem aequi et boni, sed legum Iustinianarum notitiam solam profitetur»<sup>6</sup>. He reiterates this key point with reference to philosophers in general: «The finicky disputes of philosophers [...] are too general and summary» to be useful, he argues: «they do not descend to detail»<sup>7</sup>. The point is to find a «philosophy of war» that, while it applies to the relations between all human polities of whatever kind, yet is of sufficient detail and richness to be applied. He says: «This philosophy of war belongs to that great community formed by the entire world and the whole human race» (*Haec de bello Philosophia reipublicae est magnae, universi terrarum orbis, et generis hominum universi*). He echoes the *Digest's* claim that lawyers should be the «priests of justice». These are men charged with discerning just from unjust, lawful from unlawful. Their discipline ought to be the «true philosophy», not the pretended version<sup>8</sup>. Gentili's point could well

<sup>6</sup> See *De nuptiis*, cit., book I, chap. I, p. 57. The treatise is especially relevant in connection with the debate on the respective jurisdictions of the *iurisconsulti* and *theologi*. Gentili provides an extensive preliminary discussion, which in fact amounts to the best systematic exposition of his position on the issue: see esp. book I, chap. VII-XII.

<sup>7</sup> *De iure belli*, cit., book I, chap. I, p. 3. The original Latin reads: «Philosophorum disputatiunculae, quas mihi nominare nonnullas aliquis posset, eae generaliter tantum, et quaedam summam tradunt, non ad species descendunt, de quibus distinctius explicant».

<sup>8</sup> The theme of jurisprudence as a new «episteme» and, more specifically, the master-science in the field of «things political and moral», is an integral part of Gentili's argument about the supremacy of the jurists with respect to the theologians. For an express clear articulation of this connection, see *De nuptiis*, cit., book I, chap. XI, pp. 57-58: «Nostra philosophia Iustinianismus non est, sed ars boni et aequi, cuius merito quis nos sacerdotes appellat. Iustitiam namque colimus: et boni, et aequi notitiam profitemur: aequum ab iniquo separantes: licitum ab illicito discernentes: bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes: veram, nisi fallor, philosophiam, non affectantes [...] Libri illi Iustiniani non huic sunt fini, ut intra ipsorum fines concluderetur iurisprudentia. Notitia haec est divinarum, atque humanarum rerum, iusti ac iniusti scientia. Quod etiam ipse dicit Iustinianus». Law as «the knowledge of things divine and human», law as «true philosophy», were celebrated formulas taken from the very first title of the *Digest* and given new life by the jurists of the Renaissance, in close connection with civic humanism. On the wider context of Renaissance jurists and, more specifically, on their characteristic propensity to claim an intellectual dominance in the hierarchy of sciences, see the excellent studies by Kelley, «*Vera philosophia*»: *The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence*, «*Journal of the History of Philosophy*», cit., pp. 267-279, and Id., *Law*, in *Cambridge History of Political Thought 1450-*

be summed up with a *Silete philosophi in munere alieno*. His new jurisprudence was intended to present a moral and legal order *sui generis*. It was an order of the *respublica magna*, of the great republic of mankind. This order was one fundamentally distinct from the «internal» order of any city-republic; hence the very definition that Gentili gives of the law to be applied to that kind of order: *ius gentium bellicum*. The expression signified for him the intimate relationship – almost an identity – that existed between *ius gentium* and *ius naturae* as applied to war and the rules of *ius belli*.

This, then, is the gist of Gentili's preliminary discourse on the general plan of his treatise *De iure belli*. It is plain that he aims to deal with the topic of war as seen from the point of view of the conflicting disciplines dealing with it or claiming primary jurisdiction over it, and he aims to transcend them. Here we see the novelty of his enterprise. There is to be a new episteme called *iurisprudentia*, or «jurisprudence». This is to be understood as the new master-science over and against not only theology, but also philosophy and *Iustinianismus*, or the civil law tradition. To the novelty that attaches to his rejection of religion as a mode of discourse in favour of the juridical and secular, must now be added a further novelty. He intends that a specific ideal of public life inform the juridical and the secular approach, thus dismissing traditional components as irrelevant, and giving to the new approach both its moral power and capacity to descend with confidence into the detail of disputes. He intends, it will emerge, to conjure up an ideal of classical republicanism to give life and point to the *ius gentium bellicum*. This basic feature of Gentili's work appears particularly marked when considered from a perspective of the *longue durée* – of what happened after Gentili's own time in the evolution of the science of the modern

1700, ed. by James H. Burns with Mark Goldie, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 66-94. In this wider context Gentili plays undoubtedly a crucial and distinctive role, both on account of the elaborate theorizing he devoted to the matter and also because his claims of supremacy were directed against the «queen of sciences», namely theology.

law of nations. But here I will simply concentrate on the profoundly innovative role that Gentili played in the origin of a new field of knowledge, without concerning myself with the future of his ideas.

## II.

We might well start by regarding his *De iure belli* as a construction inspired by a specific «project of order». Such an approach is suggested by Gentili himself when he evokes the idea of *iurisprudentia* as *scientia architectonica*, an idea he often expressed in connection with that of the prince as *architectus in republica*, thus clearly emphasizing the connection of jurisprudence with the sphere of political action, more specifically with the humanist ideal of the *vita activa*. And this in itself suggests that the «reconstruction» that we are going to attempt here should be aimed at understanding the architecture of Gentili's *De iure belli* in terms of the project of order he drew from the moral and political tradition of the Renaissance: from the ideology of classical republicanism.

Niccolò Machiavelli was the central figure inspiring Gentili, and the San Ginesian is to be seen transposing the humanist revolution in the field of political thought into the sphere of natural jurisprudence. This is the kernel of Gentili's «revolution» as expressed in his «project» of international order. Or, to employ another image, it provides the soul and the moral substance animating his juristic and secular system.

Gentili had already captured the essence of Machiavelli's lesson in his early work *De legationibus* (1585). Referring to the slanderous criticism levelled against his teacher, Gentili wrote: «There is no doubt that Machiavelli is a man who deserves our commiseration in the highest degree. He was a eulogist of democracy, and its most spirited champion. Born, educated, and attaining to honours under a democratic form of government, he was the supreme foe of tyranny». Nor was Gentili's admiration at all unfocussed. He admired and proposed to follow his Master in three ways: firstly as to his method; secondly as to his moral vision of politics; and thirdly in his espousal of the

ideology of republican liberty. Each element is vital in shaping Gentili's architecture of international order<sup>9</sup>.

As to the Florentine's method of understanding politics, Gentili saw in his practice and precept an indispensable combination of history and philosophy, practical experience and generalizing intelligence. This, in Gentili's view was the key to true philosophy enlightened by experience: «I shall not hesitate to set up as a model for imitation Machiavelli and his golden *Discourses on Livy* [...] In reading history he does not play the grammarian, but assumes the role of a philosopher. Without history a philosopher is unable, because he walks in darkness, to determine definitely where he is [...] The historian, on the other hand, walks in the bright light of events, but lured from the path by the tempting prospect opening up on all sides of him, he inevitably advances rashly and at haphazard [...] A philosopher, who has not a sound knowledge of history, I do not tolerate as an ambassador. Such a man would be called a child by Cicero». It is from this point of view that Gentili stresses the direct relevance of the Florentine's method as a model for jurisprudence in its search for the rules and principles of the international legal system. It is a method that enables the jurist and political scientist to avoid the aimless and blind following of precedent: «If the historian desires to proceed according to the many precedents which he has observed, tell me which one he is to follow. He will not produce a single precedent, the converse of which is not forthcoming [...] It is, therefore, philosophy which will render judgment in regard to precedents, and it was jurisprudence,

<sup>9</sup> *De legationibus libri tres*, ed. by James B. Scott, cit. For the quotation on Machiavelli as «laudator democratiae», see *ivi*, lib. III, chap. IX, entitled «To What Extent is Knowledge of Philosophy Suitable for the Ambassador», p. 156. For a general discussion of Machiavelli's influence on Gentili's intellectual cosmos, see Diego Panizza, *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* (Centro Internazionale Studi Gentiliani), a cura di *Id.*, Milano, Giuffrè, 2002, esp. pp. 126-132, 168-170. For an assessment of the considerable impact of Gentili's reading of Machiavelli on English political discourse and, in particular, on English republicanism in the Elizabethan world, see Donaldson, *Machiavelli and Mystery of State*, cit., pp. 89-90, 95; Peltonen, *Classical Humanism and Republicanism 1570-1640*, cit., pp. 73-75, 215-216, 309-311.

a branch of philosophy, which in our discussions of the right of embassy weighed precedents with delicately balanced scales'<sup>10</sup>.

Gentili repeats and emphasizes the point again in the introductory chapter of the *De iure belli* when he blames the French jurists Bodin and Peter Faber for relying too much on the *nuda historiarum cognitionem*, that is on «the bare recital of history»: «For because of the diversity and the contradictory nature of the examples, and also because of the weakness of the form of argument, which seems for the most part based on examples, one could not easily derive from this treatment any system of law, and certainly not one which is regarded as natural and definite. Examples and events must, so to speak, be weighed in their own balance and their just value determined by their own standard'<sup>11</sup>. The gist of the method is therefore that the jurist, in his search for the legal principles, must focus not just on practice, but on assessing that practice in accord with norms he has clearly formulated. He must, that is to say, combine philosophy with history.

The formula of the balanced conflation of *exempla* and *rationes* is incorporated in the very definition of international law that Gentili gives in the introductory chapter. It is one that makes no distinction between the law of nature and the law of nations. He holds «the firm belief that questions of war ought to be settled in accordance with the law of nations, which is the law of nature». And if this equation of natural law and the law of nations is one dominant peculiarity of Gentili's method, another consists in the heuristic advice that «the agreement of all nations about a matter must be regarded as a law of nature»<sup>12</sup>. No abstract rationalist, the jurist finds out what the law of nations is by diligently investigating the laws and customs that are in use among all nations of men. Gentili's system is built on the basis of historical examples and opinions, and his method consists in discussing them in a framework of general principle, often formulated at the beginning of a chapter, which gives his

<sup>10</sup> *De legationibus*, book III, chap. IX, pp. 156, 157.

<sup>11</sup> *De iure belli*, cit., book I, chap. I, p. 4.

<sup>12</sup> For the two quotations, see respectively *ivi*, book I, chap. I, p. 5 and p. 8.

own view. He summarizes what he sees as the best practice and the most authoritative opinions in relation to matters of war and peace. In brief, Gentili's exposition is based on a broadly inductive method, in which cases and examples rather than abstract rules and classifications tend to dominate the discussion.

Yet this is not all that can be said about Gentili's method. It cannot escape notice that in his account of the law of nations does from time to time incorporate some pure natural law theorizing. He agrees with those who say that some principles of justice are self-evident to natural reason: «Natural reason is evident of itself and therefore those who rely upon it are content merely to say: - This is perfectly clear from nature itself -, - It is evident from natural reason -, - It is contrary to nature - [...] These things are so well known, that if you should try to prove them, you would render them obscure». He makes a similar point in the course of discussing certain particular cases, as for example whether the treacherous assassination of enemy leaders is legitimate<sup>13</sup>. «We have given many examples from all nations; yet I do not formulate a rule from these or many others which any one might find. For we accomplish nothing at all when we defend ourselves by a multitude of precedents»<sup>14</sup>. Some chapters later, he says again: «I am well aware that there have other instances of the slaughter of the prisoners of war [...] But honest conduct consists, not in inquiring what others have done, but what it was right to do. For a sound reason is better than mere examples»<sup>15</sup>. It must be admitted that these examples show that Gentili did not adhere to his method with the tenacity of a logician; yet, given their scarcity, they are to be regarded as the exception to the basic picture of Gentili's empirical orientation as to method. In assessing these exceptions we should not lose sight of the idea of method that he had originally given in his *De legationibus*, stressing a balanced combination between history and philosophy.

<sup>13</sup> Ivi, book I, chap. I, p. 10.

<sup>14</sup> Ivi, book II, chap. VIII, p. 166.

<sup>15</sup> Ivi, book II, chap.. XVIII, p. 233.

Gentili's characteristic method emerges more distinctly if it is contrasted with that of Grotius on the one hand and of Hobbes on the other. In Grotius' case the two terms of Gentili's equation – the inductive and the deductive – are considered as distinct and independent components of his system, sometimes even in conflict with each other. He preferred the latter to the former, and employed a deductive method in which his aim was to provide the statesmen with a mathematical calculus of right and wrong, just and unjust, enabling them to make out infallibly what is just and what is not: «With all truthfulness I aver that, just as mathematicians treat their figures as abstracted from bodies, so in treating law I have withdrawn my mind from every particular fact», as he wrote in the *Prolegomena*<sup>16</sup>. In Hobbes' case the equation of the law of nature and the law of nations is somehow reinstated but, of course, with different meanings of the key-terms and according to a rigorously rationalist orientation, thus dissolving Gentili's distinct domain of *ius gentium bellicum* into the domain of pure natural reason and natural law.

In this respect, Gentili's work is on the threshold of a fundamental mutation of method and methodology that took place in the field of legal and political theory with the advent of modern rationalism, a mutation characterized by the project of a science demonstrated *more geometrico* in which Euclid became the new hero of a truthful and logically correct method. Grotius and Hobbes were the founders of the new style of discourse. It is most interesting to note that Gentili appears to have been aware

<sup>16</sup> Hugonis Grotius, *De iure belli ac pacis*, reproduction of the edition of 1646, translation by Francis W. Kelsey with Arthur E.R. Boak, introduction by James B. Scott, Washington D.C., Carnegie Institution of Washington, 1913-1925, voll. II, vol. I, *Prolegomena*, para. 58, pp. 29-30. For a comparative assessment of Gentili's and Grotius's standing in the formation of modern international theory, see especially: Peter Haggemacher, *Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture*, in *Hugo Grotius and International Relations*, ed. by Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts, Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 133-176; Honoré, *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi*, cit., pp. 23-66; Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., esp. chaps. 1 and 3; Diego Panizza, *Gentili and the Theological Tradition of War: The Critical Points of a Change of Paradigm*, in *Atti del Convegno Dodicesima Giornata Gentiliana* (Centro Internazionale Studi Gentiliani), Milano, Giuffrè, 2008, pp. 145-173, see: here, pp. 473 ff.

of the new fashion, when, in his introductory chapter of *De iure belli*, he expressly repudiated the use of rational arguments in the style of mathematical reasoning: «What the world approves, I do not venture to disapprove. Arguments too and reasoning will play a part here. And why not? Reason too is an imitation of nature. I shall not give you demonstrations, such as you may get from a mathematician, but the persuasive arguments which this kind of treatise allows»<sup>17</sup>. And so Gentili, in the face of the rationalist challenge, remained committed to the idea that what was reasonable was to be discovered in gathering and comparing the usages and practices of mankind, to searching among them for what was common, and to using his judgment to distinguish the merely habitual or customary from the naturally reasonable. As the new, rationalist, method took hold, his personal, legal style of reasoning was lost by his successors and turned into a sort of philosophical exercise, a development which had major consequences on the progress of the new science of international law. This much is clear. But we cannot fully understand what was lost unless we understand what ideal it was that informed the judgment, at which point we turn again to Machiavelli, and the question of the moral vision of politics that sustained Gentili's jurisprudence of war.

### III.

As we have seen, Gentili thinks that choosing the true rule of law among several possible alternatives is a matter of judgment. But on what principles – besides the few self-evident truths that natural reason teaches – is the judgment to be guided? What, as it were, is to be the foundation of Gentili's architectonic enterprise? His answer is to elaborate a humanist code of political morality as the foundation. As in his methodology, so too in his

<sup>17</sup> *De iure belli*, cit., book I, chap. I, p. 11. The original Latin reads as follows: «Neque ego tibi dico demonstrationes, quas petes a Mathematico; sed quales ista tractatio patitur, suasorias. Quod et Aristoteles scribit in principio Ethic. 'Sapientis est, eatenus exactam in unoquoque genere explicationem requirere, quatenus pati rei ipsius natura potest'».

morality, Machiavelli is Gentili's master – the Machiavelli who, in discussing the role of «virtue» in political life, had challenged the prevailing assumptions of the earlier humanist writers.

The core of Machiavelli's position is given at the beginning of chapter 15 of *The Prince*: a wise prince, in order to hold his state, must «acquire the power to be not good» and exercise it whenever this is dictated by necessity. More precisely, those qualities which are considered good, but are nevertheless ruinous, do not deserve the name of virtues. They only «look like virtues». Conversely, since their opposites are more likely to bring «safety and well-being», they only «look like vices». Sometimes his criticism of conventional morality takes a less radical form, the form of an irony which is often underlined by Renaissance moralists: the irony that (as Hamlet expresses it) it is often necessary to «be cruel only to be kind. This line of thought is evident in the discussion of the paradoxes relating to the virtues of clemency, of liberality, or to the question «whether it is better to be loved than feared». It must be stressed, however, that, while overturning the conventional moral assumptions of orthodox humanism, Machiavelli remains fundamentally committed to a moralistic conception of politics, based on the concepts of «civic virtue» and «republican liberty». His position, therefore, amounts to the assertion of a «new political morality» against an old morality, not to the dissolution of morality altogether<sup>18</sup>.

The fundamental point of agreement between Gentili and Machiavelli is to be located in Gentili's adoption of the Florentine's «new morality», and the new importance he therefore attributed to the outcome, or end of political action. If the outcome was good, so were the actions that led to it; if the outcome was bad, so were the actions that led to that outcome. This was a fundamental point of controversy in the bitter dispute in which he was engaged for more than twenty years with the puritan faction of the University of Oxford. The puritans held fast to the conventional assumption that the moral quality

<sup>18</sup> On Machiavelli's «new morality», see the classic study by Quentin Skinner, *Machiavelli*, Oxford, Past Masters, 1981, reprinted in the composite volume *Great Political Thinkers*, ed. by Keith Thomas, Oxford, Oxford University Press, 1992, esp. pp. 42-55.

of action is absolutely disconnected from the moral assessment of its effects. Gentili gave his first public expression of his position in his *Commentatio secunda De iure belli* (1588), which revolved around the topic as to the justifiability of mendacity in war, and he returned to give his views on the topic in the corresponding chapter of book two of *De iure belli* and also in the *Disputationes duae*: I, *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis*; II, *De abusu mendacii* (1599). He summed up the core of his attitude thus: «To do evil in order to bring about the good, is not really evil, but good», literally *Abusus malorum malum non est, at bonum*. As is well known, the issue was mostly debated in terms of the respective jurisdictions of theologians and jurists in the discipline of human affairs, and the opposing position was most famously put by John Rainolds in *The Overthrow of Stage-Playes* (1599). But what matters here is to simply underline the clear correspondence between Gentili's concept of *abusus malorum* and Machiavelli's conceptual moves by which he redefined the pivotal concept of «virtue» and rejected conventional humanist morality<sup>19</sup>.

Gentili's translation of Machiavelli's new morality into the sphere of international justice entailed his reconfiguration of the old system. He subsumed both the controversial category of «utility» and the orthodox category of «honesty» under the wider category of «justice», with the result that «utility» was now legitimated as a distinct constituent of justice. There could now

<sup>19</sup> This is Gentili's original formulation on the topic of the so-called *mendacium officiosum*: «Scito autem, in tota hac disputatione non me ullibi dicere, mala facienda, ut bona adveniant, sed abusum malorum malum non esse, at bonum» (*De iure belli. Commentatio secunda*, Lugduni Batavorum, apud Joahnnem de la Croy, 1588, pages not numbered). Gentili's viewpoint was put forward again almost in the same terms in his *De iure belli* of 1598: see *ivi*, book II, chap. V, entitled «De mendaciis» («Of Falsehoods»), pp. 153-154. The related questions of *mendacium officiosum* and *abusus malorum* were central in the bitter controversy between Gentili and his stubborn Puritan enemies. For a selection of the letters exchanged between the protagonists in 1593, see Rainolds, *The Overthrow of Stage-Playes*, *cit.*, pp. 164, 178-179, 190. Gentili's response is to be found partly in a specific disputation, namely the second of the *Disputationes duae*: I, *De actoribus et spectatoribus fabularum non notandis*; II, *De abusu mendacii*, *cit.*, and in the preliminary discussion set forth in his *De nuptiis*, eventually published in 1601. For a critical evaluation of the controversy, see Panizza, *Il pensiero politico di Gentili*, *cit.*, pp. 146-149, 167-168, and, especially on the general terms of the controversy, see *supra* pp. 291 ff.

be no place for the orthodox contention that there ought to be about the necessary coincidence between the *utile* and *honestum* as expressed in the established axioms: «expediency ought never to conflict with moral rectitude» (sometimes it might conflict, and sometimes it ought to prevail) and «honesty is the best policy» (sometimes it was not). He had overturned the traditional assumption that «justice» was the exclusive domain of «honesty» where «honesty» was understood as the strict morality of the tradition, both classical-humanist and scholastic-theological. *Non omne quod licet, honestum est* («Not everything which is lawful is honest»), was the emblematic motto so often proclaimed and applied by Gentili. He divorced «utility» from «honesty», raised in its status, and associated it with the pragmatic pursuit of the purposes of political society – security and power. «Honesty» remained important for him; but utility now had its independent and sometimes overriding claims<sup>20</sup>.

The central importance of the «utility» – «honesty» axis was reflected in Gentili's basic characterization of the just causes of war. A war, he contended, was just if it was prosecuted for reasons of «utility» and «honesty» as well as «necessity» – «necessity» as such being a relatively uncontentious concept related to a sort of *force majeure*<sup>21</sup>. The importance of the axis was further reinforced by the mutual connection of utility and honesty with the two cardinal principles of international law as set out by Gentili: the principle of self-preservation of the single sovereign state on one hand and the values of the global community of mankind on the other. For its part, «utility» was principally to be applied in the pursuit of *ratio status* or «reason of state» in its various formulations. «Honesty» had a different range of application. It was an essential ingredient of *ratio humanitatis*, *ius communicationis* and *ius commune hominum*, or the «common

<sup>20</sup> For the formula *Non omne quod licet, honestum est*, see *De iure belli*, cit., book II, chap. XVI, p. 211 (from the author's reference on the margin, the formula appears to be taken from the *Digest*, book XVII, *De regulis iuris*, 144).

<sup>21</sup> See, *De iure belli*, cit., book II, chap. VI, p. 159, «What the law does not permit, necessity makes allowable» (*Quod licitum non est in lege, necessitas facit licitum*), and book III, chap. XIII, p. 351. «A just and unavoidable necessity makes anything lawful» (*Iusta et inevitabilis necessitas facit licitum*).

law of mankind». In Gentili's view, then, utility and honesty were not seen as necessarily incompatible. In cases of conflict between the two though, when the security of the state was at risk, priority must be given to «security», and thus to «utility»<sup>22</sup>.

In addition to its presence in the classification of just wars, the «utility» – «honesty» axis is to be observed at work in the whole edifice of *De iure belli*. It is evident in Gentili's treatment of many crucial questions of *ius in bello*, *ius victoriae* and *ius pacis*, and yields a carefully-negotiated balance between «reason-of-state morality» and the stricter morality of «honesty». The reader is introduced to a rich repository of prudential maxims drawn from Renaissance political literature, mainly from Machiavelli – who is quoted without being named – and the more respectable Guicciardini, Cardano, Bodin and Lipsius. And in this mass of practical wisdom the reader can fully appreciate a fundamental characteristic of Gentili's understanding of the role of jurisprudence, namely the close proximity of «jurisprudence» and «political science». It is a proximity which he says he seeks to prevent becoming an identity, and he may be found on occasion uttering the view that «Verum ad fines politici accedimus per huiusmodi tractationem et a nostris discedimus [...] Nos de naturali sapientia quaerimus: quae docet, quid fieri iuste valeat»<sup>23</sup>. Nevertheless he often stresses the difficulty of setting out definite criteria of application of a general rule because of the variability of human affairs, and the unavoidable operation of moral paradoxes of the Machiavellian kind when the question is, for instance, whether a victor's obligation to pursue a permanent peace entails his being more feared than loved. In this context of decision, the role of the jurist as a «priest of justice» closely approached that of advisor to a prince, indeed

<sup>22</sup> The logic of the relationship «honesty»/«expediency»/«justice» is summarized in an exemplary way by the following passage: «We are discussing that kind of honesty which may be forsaken without offending against justice. What is against justice can be rendered expedient by no advantage whatever»: see again, *ivi*, book III, chap. XII, entitled *Si utile cum honesto pugnet* («When there is conflict between what is honest and what is expedient»), pp. 349-352.

<sup>23</sup> «But in this sort of discussion we are approaching the boundaries of politics and leaving our subject [...] Our researches are directed towards natural wisdom, which tells what may justly be done» (*ivi*, book III, chap. XIII, p. 359).

the priest almost became the prince. International law tended to dissolve into prudential politics<sup>24</sup>.

This way of thinking was in profound and direct opposition to the scholastic-theological tradition, especially to its recent Hispanic version, principally associated with the school of Salamanca. We can legitimately speak of a «great debate» raging between Gentili and the Spanish theologians. It was mainly an ideal debate, the activity that might have been expected when the incipient and fundamental differences between two positions came to a point. But at times it broke into real, open bitter exchanges – this amounting to a new drama of Gentili's life-long battle against the theologians. The great Grotius for instance, whose *De iure belli ac pacis* came out in 1625, figures as a protagonist of the debate, as an heir and advocate of the Spanish theological positions.

The fundamental differences at the fault-line can be summed up in a series of conceptual antinomies. Some were of a strictly theoretical nature, as, for instance, whether war was to be regarded as a «duel» of equals or a unilateral «execution of justice», or whether or not war might be waged with «justice on both sides», and if so whether this was objectively so or only because of the presence of «invincible ignorance». Other antinomies had a more practical significance: in answer for instance to questions as to whether war might be made on grounds such as «pre-emptive self-defence» or only as «necessary self-defence». As to peace: was it to be considered as either some combination of «restitution and punishment» or a moment in the construction of «empire by conquest»? Or was it to be considered a means of imposing «civilization» over «the barbarian», or the «common law of mankind» on those who did not know that law?<sup>25</sup>

<sup>24</sup> For an illuminating example of the close proximity of Gentili's legal discourse and the art of statecraft, see especially book III, chap. XIII, entitled «On insuring peace for the future», pp. 353-359.

<sup>25</sup> On the 'great debate' about international order between Gentili, Vitoria and Grotius, a debate interpreted on the basis of the 'humanist' vs. 'scholastic' distinction, see Diego Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De iure belli. The Great Debate between 'Theological' and 'Humanist' Perspectives from Vitoria to Grotius*, International Law and Justice Working Papers 2005/15, New York

Of the topical questions on which the debate was focused, the most significant was the issue of the legitimacy of pre-emptive self-defence. It was a live and explosive one, in Gentili's case because he was thinking of – and approving – a collective war of pre-emption against both Spanish and Ottoman imperialism to protect the peace and liberty of Europe. He had few scruples in claiming that fear rather than any real injury was a legitimate basis for aggressive war, and he took pains to stress the inherent difficulty of establishing objective criteria of legitimate fear: «Non praescribendum, cur quis metuat» (One must not dictate to any one what he is to fear). He was satisfied to point to a prudential maxim, «we should oppose powerful and ambitious princes», thus establishing a connection between «power» and «fear». Such a connection was central in the discourse about «peace», «conquest» and «security»<sup>26</sup>.

The originality of his position is evident. The idea of «response» to «injury received» was central to the scholastic tradition of just war. We find it confirmed by the definitions given by Vitoria and Grotius in almost identical terms: «There can be no other just cause for undertaking war excepting injury received». And Grotius, while dealing with the issue of defence in public war, not only rejects out of hand the legitimacy of pre-emptive action, but does so by singling out and openly attacking Gentili for his views on the issue in a tone both harsh and direct. Gentili's assertions, he said, were «untenable» and «abhorrent to every principle of equity». Equally significant (almost «theological», one is tempted to say) are the considerations that Grotius puts forward in support of his stance. Since insecurity is a permanent feature of the human condition, we ought to rely on divine providence in the first place, and only after that also on precautionary measures, provided they are non-violent<sup>27</sup>.

University School of Law, <<https://ilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>>, here pp. 473 ff.; Id., *Gentili and the Theological Tradition of War: The Critical Points of a Change of Paradigm*, cit., pp. 145-173.

<sup>26</sup> See *De iure belli*, cit., book I, chap. XIV, entitled «Of defence on grounds of expediency», pp. 61-66, and ivi, book III, chap. XIII, «On insuring peace for the future», pp. 353-359.

<sup>27</sup> Grotius, *De iure belli ac Pacis*, cit., book II, chap. I, sectio VII.

It will by now be seen that particularly significant in the controversy was the fact that the «theological» - «humanist» divide was expressly based on different positions concerning the key issue of the relationship between «utility» and «justice». For Gentili the legitimacy of pre-emptive war was rooted in the moral force of «utility» as a component of justice: *De utili defensione* is the title of the relevant chapter in which he mounts the defence of this position. For Grotius on the other hand, «expediency» lay quite outside the sphere of law and justice. There is a passage in his *Prolegomena* where he curtly repudiates the relevance of «expediency» and «politics» in the discourse about «justice»: «I have refrained from discussing topics which belong to another subject, such as those that teach what may be advantageous in practice. For such topics have their own special field, that of politics [...] In some places nevertheless I have made mention of that which is expedient, but only in passing, and in order to distinguish it more clearly from what is lawful»<sup>28</sup>. He immediately reinforced his point: «If any one thinks that I have had in view any controversies of our own times [...] he will do me an injustice. With all truthfulness I aver that, just as mathematicians treat their figures as abstracted from bodies, so in treating law I have withdrawn my mind from every particular fact»<sup>29</sup>. This is a passage that, more generally, demonstrates the profound distance separating the Dutch jurist's pure mathematical abstraction from the characteristic emphasis the Anglo-Italian jurist used to place on the proximity of jurisprudence and the art of statecraft.

Other instances of the profound differences between Gentili's views and the theological line of thought surface in the polemic he conducts on the topics of peace-making and empire. It is a polemic launched against the school of the Spanish theologians, taken collectively, whom he obliquely accused at one point of «ineptitude» and «hypocrisy». Here is the passage: «Those Spaniards, I say, were foolish and not of the kidney of the modern Spaniards, who condemned the empires, not of Alexander

<sup>28</sup> Ivi, *Prolegomena*, para. 57.

<sup>29</sup> Ivi, *Prolegomena*, para. 58.

alone, but those of all nations and all times which were sprung from humble beginnings and increased by the art of war. We hear that the Roman Empire began with shepherds' huts and was created by valour [...] I reply that such things (namely the seizure of lands) are just for princes, since in that way they provide for their own victory and security by making their enemies weaker and themselves stronger; so that the enemy may dare less in the future or have less power, and that they themselves may have less cause to fear the same dangers»<sup>30</sup>.

The close linkage between the objectives of «security» and a «stable peace» on one hand, and the innovative logic of «power» and «fear» on the other lay – as here – at the heart of Gentili's argument on the legitimacy of preventive war. And we see it here employed to support the legitimacy of conquest and empire. It is not, it must be stressed, that Gentili thought that the pursuit of empire was a legitimate cause of war, but rather that empire could be justified as the unintended consequence of a just war, and that empire attained was conducive both to the stability of the international system and to the global enforcement of the rule of law and justice.

#### IV.

We have been concerned so far with the intellectual foundations of Gentili's architecture. Our contention has been that two of these foundations were empiricism in method and an end-centred, pragmatic approach to law and ethics, both of which he found in Machiavelli. The third foundation must now be added: a strongly idealistic «project of order» stemming from his passionate commitment to the ideals of classical republicanism. Again Machiavelli can be seen as a dominant and exemplary referent, this time pre-eminently as a philosopher of liberty rather than as a master of political science. In transplanting the ideology of virtue from the political realm into the sphere of

<sup>30</sup> See *De iure belli*, cit., book III, chap. IV, p. 304. Although, ostensibly, the target of the attack are Lucanus and Seneca, it can plausibly be argued that Gentili is really aiming at the coeval Spanish «theological» school.

natural jurisprudence, however, Gentili constructed a vision of order that presents highly distinctive and novel features<sup>31</sup>. These have mainly to do with the cosmopolitan intimations of the key concept of a *respublica magna* or global community, which requires a different though not entirely antithetical conception of justice from that demanded by the «patriotic» values of the single *respublica*. Another different feature in Gentili – in common with many later humanists and for obvious sixteenth century historical reasons – is the central role that the idea of «civil war» plays in his considerations on war and international relations. This theme was absent in Machiavelli, who on the contrary was inclined to emphasize the virtuous effects of «civil discord»<sup>32</sup>.

Gentili's world was certainly a different world compared to the world of early Renaissance. Gentili's general perception of his times is perhaps nowhere better traced, with neat dramatic strokes, than in the conclusion of his *De armis Romanis* (1599):

But, behold now that when even the Roman name itself has been driven away, this ghost and shadow triumphed over by barbarians, behold now the wars of all, of all peoples among themselves. Neighbouring cities, the laws among them burst asunder, take arms; impious Mars rages throughout the globe [...] the world's peoples differ in customs, laws, languages, sacred rites, and thoughts [...] All lament the now sundered unity of hearts and sigh for Roman piety, liberality, trustworthiness, magnanimity peace, security, justice<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> On the linguistic and ideological qualifications of Gentili's epousal of the Machiavellian canon, Diego Panizza, *I valori fondanti della respublica magna nel De iure belli*, in Alberico Gentili, *L'eredità di un classico della teoria internazionale moderna*. Atti del convegno delle Giornate Gentiliane del Centenario in occasione della pubblicazione dell'edizione italiana de *Il diritto di guerra*, San Ginesio 11-13 settembre 2008, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 491-516.

<sup>32</sup> On Machiavelli's positive evaluation of «civil discord», see Gisela Bock, *Civil discord in Machiavelli's Istorie Fiorentine*, in *Machiavelli and the Republicanism*, ed. by Ead., Quentin Skinner, Maurizio Viroli, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 181-201.

<sup>33</sup> *De armis Romanis libri duo*, cit., book II, chap. XIII, pp. 283-284. For an in-depth analysis of Gentili's thinking on the theme of empire, see Diego Panizza, *Alberico Gentili's De armis Romanis. The Roman Model of Just Empire*, paper presented at the NYU School of Law, Commemorative Conference on Alberico Gentili, March 13-15, 2008, here, pp. 543 ff. (for the proceedings of the conference, see *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, ed. by Benedick Kingsbury, Benjamin Straumann, Oxford, Oxford University Press, 2011).

This impressively dark picture of «wars of all», «of sundered unity of the hearts», was the essence of his perception of the times. And the «project of international order» as expressed in his *De iure belli* was constructed as a response to such a perception. It is a response, though, that while taking into account the new realities, remained characteristically close in spirit to the original humanist ideals.

Gentili's vision is made of the basic values of «civic virtue» and «republican liberty» on one hand as well as of «peace» and «unity» on the other. Wherever possible he would have citizens freely exercising their powers for the good of the republic, as much unconstrained by the arbitrary power of a tyrant as the nature of things would admit. He argued, for instance, for the legitimacy of war when it is undertaken as «defence for the sake of honesty» – for what nowadays we would call «humanitarian intervention». Significantly, in reasoning to this conclusion, he argued not only that «resistance to tyranny» is justified as a method of preserving «humanity», but also as a means of promoting «liberty». «Kingdoms were not made for kings, but kings for their kingdoms», «No one ought to be prevented from fostering liberty», and he also argued that «it is not lawful, I repeat, to do to subjects whatever one wishes»<sup>34</sup>. Another significant passage reads: «The theologians are mistaken and the jurists flatter, when they maintain that everything is allowed to princes and that they have supreme and unrestricted power»<sup>35</sup>. It is to be stressed, however, that the promotion of liberty and humanity was only and exclusively admitted in the form of an international war of intervention. In fact, no right of resistance was envisaged at the level of internal politics, because the value of «liberty» had to be balanced with the overriding need of preserving 'civil peace' and neutralizing the scourge of the times, «civil war». «Civil strife is always abnormal, wretched, and the worst of all wars», he wrote<sup>36</sup>. Another relevant instance concerned the rights of victory when Gentili argued that the victor

<sup>34</sup> For the quotations on 'liberty', see *De iure belli*, cit., book I, chap. XVI, respectively pp. 76, 77, 78.

<sup>35</sup> Ivi, book III, chap. XV, pp. 371-372.

<sup>36</sup> Ivi, book III, chap. IX, p. 331.

ought to leave liberty to the vanquished peoples and even confer liberty upon them, provided that such a policy did not favour internal sedition. In this case, he wrote, «Even a tyranny is called good in a distracted republic, from the necessity of having some one to settle its affairs»<sup>37</sup>.

In Gentili's perspective, the concept of «liberty», in addition to its specific meaning relating to «political liberty», clearly included «religious liberty». And in discussing it he shows his characteristic proclivity to strike a balance, in this case between *libertas religionis* and *concordia civilis*. In favouring religious toleration, he did not do so to the point where the security of the state would be threatened<sup>38</sup>. Characteristically again, in the same context he made a strong prudential argument for religious tolerance within states as a means to avoid civil war. Interestingly enough, despite the prevalence of religious conflict at the time, Gentili argued that much civil war is not in fact attributable to religious conflict: «I for my part hear of battles and wars where no place is given to any religion. I do not hear of them when there is room for different religions»<sup>39</sup>.

«Peace» figures not only as a limit of «liberty», but as a fundamental value of the system, on a par with «liberty». This is because it functions as a fundamental condition of the good order, both internal and global. The striking image that Gentili gave of the state of the world in his time as a condition of «war of all against all» throws into full relief the scope of the enterprise and the systemic relevance of the concept of «peace». He constructs a whole international system having as its first and primary aim the containment/neutralization of public violence. Its characteristics may be rapidly summarised as: 1) there must be centrali-

<sup>37</sup> Ivi, book III, chap. X, p. 337.

<sup>38</sup> Literally, Gentili writes: «I accept the argument of Bodin that violence should not be employed against subjects who have embraced another religion than that of their ruler. But I always make this statement with the reservation, 'unless the state suffer some harm in consequence» (ivi, book I, chap. X, p. 44).

<sup>39</sup> Ivi, book I, chap. X, p. 46. The same argument is reiterated elsewhere on the basis of historical precedents, rather than of contemporary events: «It is not just to refer to local differences in religion our present ills and our present quarrels; since our forefathers witnessed the same troubles when there was unity of religion» (ivi, book III, chap. XI, p. 340).

zation of power, so that the incipient sovereign state is the only legitimate wielder of the right of war; 2) the first priority must be the «security» of each state; 3) there can be no «internal» right of resistance; 4) «civil peace» in and between states is to be pursued; 5) such a peace must first be stable so as to provide a basis for its being just; 6) the eradication of religious differences and the pursuit of empire are to be excluded from the range of legitimate causes of war; 7) the balance of power is a basic safeguard of international peace and the stability of the system as a whole. He characterised the logic of the relevant legal rules in general by the principle of *securitas*, or *tuitio sui* broadly understood – that is understood with the new latitude allowed by «expediency» and the modern art of statecraft.

If in some ways the multi-faceted concept of «peace» seems to re-emphasize the pragmatic side of Gentili's system, the concept remains inherently and principally bound up with its idealistic side. In the first place, it is bound up with the fundamental value of «republican liberty» as a precondition of it, not only at the level of the single *respublica*, the security of which is well protected, but also, to some extent, of that of the global society of mankind, as proved by the legitimacy of the so-called wars of humanitarian intervention<sup>40</sup>. In fact, Gentili's system is aimed at the construction of a universal ethical order. The good order of the *respublica magna* is very clearly the main focus of his theorizing, as he had emphatically pointed out at the outset of his *De iure belli*. In addition to «liberty» and «peace», the constituent

<sup>40</sup> Ivi, book I, chaps. XV and XXV. The just wars of intervention referred to in the cited chapters are rooted in the principle of «honesty», as opposed to «utility», and in the related principle of the «natural society of mankind», as opposed to «self-preservation». A first category, however, is «defensive», being aimed at preserving «liberty» and «humanity», whereas a second category is «offensive», or «punitive», being aimed at enforcing the «common law of mankind». This basic juxtaposition is tersely epitomized in the first lines of the whole discussion: «Defence for the sake of honesty is undertaken without any fear or danger to ourselves, through no need of our own, with no eye to our advantage, but merely for the sake of others. And it rests upon the fundamental principle, that nature has established among men kinship, love, kindness, and a bond of fellowship; and that the law of nations is based upon this association of the human race. In fact the Stoics maintained that the whole world formed one state...» (p. 67).

values of the just *cosmopolis* are essentially «unity», «civility», and «humanity».

As regards «unity», its centrality is suggested by the passage of *De armis Romanis* quoted above, where Gentili among the greatest ills of his times laments the «sundered unity of hearts». His embracing of the humanist Stoic ideal of the «great republic of mankind» and the manifold applications he made of it are so many exemplary applications of the ideal of «unity». And though he was acutely aware that the institutional kind of «unity» represented by the Roman empire was no longer a realistic solution to the ills of the times, the empire, nevertheless, still provided him with a model of a moral unity to be expressed through a cosmopolitan kind of justice.

The value of «unity» in a «global society» found its main ambit of application in connection with the European expansion in the New World, where questions arose as to the so-called *ius communicationis*, although the phrase was not distinctly used as such by Gentili, who spoke instead of *ius humanae societatis*. Examples of the rights at issue are afforded by the denial of the rights of passage, of port shelter, of free trade, of free navigation and free use of the sea – denials that, in Gentili's view, justify war in the form of vindication of natural rights. The *rationes* he employed emphasize in many ways that these natural rights are to be protected by virtue of their connection with the superior value of the «unity of mankind»: «Indeed, one who takes away such rights inflicts a wound on human society. For in harbours, navigation, communication, and accommodation is the strongest bond of human interdependence». The logic and cogency of this interdependence was explained with exemplary clarity in dealing with the theme of commerce: «If nature had given everything equally to all men, the reasons for loving one another would readily be destroyed; for it is through this inequality that we ask and give in turn without ceasing. This is the law of friendship and its strongest bond. Thus it is an advantage to the earth that men sail the sea...»<sup>41</sup>. It is

<sup>41</sup> Ivi, book I, chap. XIX, «Of natural reasons for making war», pp. 86-92 (for the two quotations, the first pointing out the general principles, the latter relating to commerce, see p. 88).

worth noting that Gentili well recognised the importance of the economic aspects of the issue, but placed no distinctive weight on its normative relevance. The moral-legal argument hinged instead on the cited value of the «unity of mankind».

One further constituent of Gentili's cosmopolitan system of justice was his valuing *civilitas* as opposed to *barbaries*, a valuation that came again into prominence in relation to the theme of the European overseas expansion. He supported the fundamental principle that religious and cultural differences could not be the sources of «legal injury» and therefore legitimate causes of war. «If men in another state live in a manner different from that which we follow in our own state», he argues, «they surely do us no wrong»<sup>42</sup>. However, he also argued that there may be customs and practices of an abominable kind, such as cannibalism and bestiality, which represent not just different *mores*, but monstrous offences against the «common law of mankind», as it was defined by him. «Marriage, the begetting of children, and education» are mentioned as belonging to this law. The common law of mankind was meant to designate a minimalist universal set of moral-legal values, mainly relating to the cardinal concepts of «humanity» and «civility». Gross violations of it justified an offensive war of intervention for the sake of «honesty», *honesti causa belli inferendi*<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> For the passage concerning inter-cultural tolerance, which is a theme touched upon by the author quite incidentally in the form of a further argument in support of religious tolerance, both themes being based on the same crucial distinction between *ius religionis* and *ius hominum*, see *ivi*, book I, chap. IX, p. 41.

<sup>43</sup> *Ivi*, book I, chap. XXV, pp. 122-127. The frequency of phrases such as *ius commune hominum*, *humanae societatis communio*, and *communis natura*, demonstrates that the notion of a «common law of mankind» is employed as a specific category of law within the Gentili's legal system. It refers to the idea of a global republic and corresponds to a minimalist ethical order transcending the diversity of cultural practices. Practices such as «sodomy» and «bestiality», «cannibalism», «piracy», «atheism» are expressly pointed out as being against that order. The general criterion appears to be quae «enormia patrentur contra legem naturae», where the «enormity» is derived by the nature of the crime, in the sense that it must be a «crime against humanity». For an evaluation of Gentili's standpoint in the light of the contemporary debate with the School of Salamanca and the scholastic tradition, see: Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 60-61, 72-77; Panizza, *Gentili and the Theological Tradition of War*, cit., pp. 167-170, here, pp. 473 ff. On the characteristic combination of «universalism» and «pragmatic pluralism» in the

The two paradigmatic classes of «wars for the sake of honesty» envisaged by Gentili, the first in defence of «liberty» and «humanity», the latter offensive, or punitive, in order to enforce universal standards of «civility» and «humanity», both reveal the density of implications, theoretical and political, that the «cosmopolitan» connotation has in the whole architecture of the system. One further conclusion is that wars of intervention, so to say, are designed to ensure the realization on a global/international scale of Gentili's vision of the good order.

A striking characteristic of Gentili's cosmopolitan design is the uncanny correlation that he establishes between «honesty» and «expediency». Gentili maintained that in general there was no necessary incompatibility between «honesty» and «utility» when understood as a legitimate reason of state: «I would venture to assert that this honest reason for lending aid can hardly ever exist without its being possible to pretend another reason based upon either necessity or expediency», he argues in speaking about the humanitarian war of intervention<sup>44</sup>. Even more characteristic was his belief that there exists a sort of «cunning of nature» by virtue of which it is «expediency» that leads states to pursue «honesty», where «expediency» is understood as the pursuit of utilitarian interests such as the quest for power, glory and wealth. Here is the revealing passage: «Sic Deus collegare invicem omnes voluit, et hanc rebus hominum imponere necessitatem, ut in proximi utilitate alterius etiam esset colligata, et mundus ita esset constitutus. Neque enim homines aliter commodum proximi accurassent» (Thus God wanted to bind all men reciprocally, and made it necessary by nature that a

architecture of Gentili's system, see Benedict Kingsbury, *Confronting Difference: the Puzzling Durability of Gentili's Combination of Pragmatic Pluralism and Normative Judgement*, «American Journal of International Law», 92, IV, 1998, pp. 713-723.

<sup>44</sup> Ivi, book I, chap. XVI, p. 76. The quotation epitomizes Gentili's position on a point that is discussed at length in connection with the crucial theme of humanitarian intervention. For other significant passages on the relationship of *defensio honesta* with *ratio utilis* on one hand and *cupiditas lucri* (or *spes alicuius emolumentum*) on the other, see ivi, book I, chap. XVI, pp. 69-71, and ivi, chap. XVI, pp. 76-78, where in particular the author develops his reasoning by discussing the political implications of the issue, namely the burning question concerning the legitimacy of the English intervention in support of the United Provinces against Spain.

man's utility should coincide with that of his neighbour. Otherwise men would not care to do good to fellowmen). Through this mechanism, sovereign states, though acting on the spur of self-interest, provided that they justify their action with plausible claims of justice, do in fact carry out the essential task of implementing law and justice in the world<sup>45</sup>.

## V.

I shall conclude simply by summing up. The key for a general understanding of Gentili's *De iure belli* as a project of order is to be found in the humanist ideology of virtue and republican liberty, and much of what he wanted to say is best seen as an elaboration of a Machiavellian version of that ideology. Gentili's originality and greatness consists in the transformation of Machiavelli's perspective into a distinctive neo-Roman project of international order. The end result was the pragmatic construction of a legal-moral order based on the core ideological values of «liberty», «peace», «unity», «civility», «humanity». I shall close by adding that the neo-Roman connotation of such an order had its avowed source in Roman classical civilization, as Gentili's work on the Roman empire, *De armis Romanis*, composed and published in coincidence with the *De iure belli*, demonstrates in a very evident way. The Roman empire is there presented as a kind of utopia providing the model for the construction of the just international order. In this sense Gentili's project of order expresses the original ideals of a man of the Renaissance, the ideal of the virtuous and free city-republic, an

<sup>45</sup> See *De armis Romanis*, cit., book II, chap. VIII, pp. 181-182. The passage is taken from the discussion of the Roman conduct in the case of the Punic wars, where Gentili rejects the argument of those who, by stressing a pretended incompatibility between «justice» - «honesty» on one hand and «utility» on the other, condemn that conduct as unjust. It is worth reminding that Gentili makes a brief reference to the Roman practice in the context of his argument on the wars of humanitarian intervention. The Romans used to conceal the reason of «expediency» under the veil of «honesty», he underlines, because that reason «does not seem so creditable as the one based upon honesty. And we call the motive of expediency reputable and just, and the one is made more just by means of the other» (see *De iure belli*, cit., book I, chap. XV, p. 71).

ideal so vividly expressed in the art of Renaissance Italy. It is very difficult to capture the spirit of a complex work like the *De iure belli*. A good way might be to think of it by reference to a famous painting by Piero della Francesca-Laurana, entitled 'La città ideale', coming out of the same cultural soil that nourished Gentili's formation and experience in the first twenty-eight years of his life in his native country. Alberico Gentili, an Anglo-Italian intellectual giant, indeed!

## Alberico Gentili e la Scuola di Salamanca, un contrasto di paradigma\*

### *1. Il conflitto dei saperi: il primato della giurisprudenza come vera philosophia*

Evocare il contrasto tra Gentili e la Scuola di Salamanca in rapporto al motto *Silete theologi in munere alieno* significa evocare un contrasto di rilevanza epocale che illumina aspetti cruciali del processo genetico della modernità, sia nel campo del pensiero sulla guerra e sulla giustizia internazionale, che in quello della configurazione dei saperi. Attraverso un esame comparativo delle rispettive posizioni, si può notare come le differenze assumano la rilevanza di paradigmi distinti e contrapposti. In altri termini, sotto la sferza delle contingenze e delle sfide poste da un secolo di conflitti e mutamenti profondi, giuristi e teologi, coniugando e rielaborando originalmente tradizioni e linguaggi diversi – la tradizione tomistica, la tradizione giusromanistica e, nel caso di Gentili soprattutto, la nuova cultura classico-umanistica – arrivano ad elaborare visioni d'ordine che hanno la rilevanza di paradigmi fondamentalmente opposti. Riterrei appropriato qualificarli come paradigma «giuristico-umanistico» nel caso di Gentili e «teologico neo-scolastico», nel caso del caposcuola Francisco de Vitoria in primis, oltre a Domingo de Soto e Diego Covarruvias, per limitarci agli esponenti espressamente citati da Gentili<sup>1</sup>.

\* In *Silete Theologi in Munere Alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del Convegno Internazionale Padova*, 20-21-22 novembre 2008, a cura di Marta Ferronato e Lucia Bianchin, Padova, Cedam, 2011, pp. 163-184.

<sup>1</sup> La distinzione tra tradizione «teologica» e tradizione «umanistica» è qui assunta come un modello interpretativo fondamentalmente valido, nonostante le influenze reciproche e la varietà anche profonda delle sue espressioni. Una distinzione

L'opposizione in questione è densa di livelli. Accanto a quello teorico e ideologico, relativo alla materia specifica dello *Ius Belli*, è da sottolineare la centralità del livello epistemico, relativo alla diversa forma di sapere in cui il teorizzare viene collocato e da cui inevitabilmente trae le sue caratteristiche di fondo. *Silete theologi in munere alieno*, la famosa pungente esclamazione con cui Gentili ribadiva la sua posizione di principio circa il primato della giurisprudenza in materia di diritto di guerra, rende manifesta al tempo stesso la centralità della questione del primato e degli ambiti di competenza tra teologia e giurisprudenza. Sul fronte opposto, altrettanto esemplarmente, Vitoria considera la teologia come «la madre delle scienze», allorché nel suo *De potestate civili* (1528) rivendicava ai teologi una competenza pressoché plenaria in quello che descriveremmo come l'ambito della giurisprudenza: «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto»<sup>2</sup>. Una latitudine di competenza che si univa alla pretesa del primato, espressamente rivendicato all'inizio della sua *Relectio de Indis* (1538-1539), là dove afferma che la discussione dei giusti titoli del dominio spagnolo sugli indigeni d'America spettava ai teologi e non ai giuristi: «Haec determinatio non spectat ad iurisconsultos, vel saltem non solum ad illos, quia, cum illi barbari essent subiecti iuri humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti»<sup>3</sup>.

La questione della demarcazione tra i saperi, la lotta per l'egemonia intellettuale tra teologi, giuristi e filosofi erano motivi caratteristici e comuni di quel tempo<sup>4</sup>. Diversamente dagli al-

che appare soprattutto utile per comprendere il processo genetico della modernità nella sfera della teoria politica e della giurisprudenza, come dimostrato dal classico studio di Richard Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., cfr. in particolare ivi, *Introduction* e capp. I e II, pp. 1-77.

<sup>2</sup> Francisco De Vitoria, *De potestate civili, Praeludium*, n. 1.

<sup>3</sup> Id., *Relectio de Indis*, q. I, n. 8.

<sup>4</sup> Sul conflitto tra i saperi e in particolare sulla superiorità intellettuale rivendicata dalla giurisprudenza nel Rinascimento, si veda Kelley, *Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence*, cit., pp. 267-279. In generale, si vedano: Id., *History, Law and Human Sciences*, cit.; Ian Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance. The Case of Law*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Su Gentili come grande intellettuale nell'Inghilterra

tri Gentili non si limita ad enunciare un principio, ma dedica alla questione parti consistenti della sua opera, fornendo una coerente e articolata giustificazione dottrinale del primato che egli rivendicava alla giurisprudenza *in re morali et politica*. Da questo lato egli merita certamente il ruolo di artefice intellettuale tra i maggiori della cosiddetta «secolarizzazione» della cultura politica e giuridica<sup>5</sup>. Occorre precisare, tuttavia, che Gentili accoglie il postulato tradizionale circa il primato della legge divina rispetto alle altre leggi e riconosce alla religione un ruolo autorevole nello spazio pubblico. Molto sinteticamente, egli riesce a conciliare le due istanze di primato, del giurista e della legge divina, qualificando come diritto umano la seconda tavola del Decalogo, una mossa questa che gli consente di far valere la distinzione tra *ius humanum* e *ius divinum* come criterio base di attribuzione della competenza primaria tra giuristi e teologi. In questo modo il primato del giurista nel suo ruolo di *vox principis* si estende e si afferma anche all'ambito dello *ius divinum*, mentre il ruolo primario del teologo in questo stesso ambito viene ridotto alla sfera della *res religionis*, intesa come mero rapporto tra uomo e Dio<sup>6</sup>. Insomma, se resta vero che Gentili compie un passo in avanti netto verso la secolarizzazione

elisabettiana, vedi James W. Binns, *Intellectual Culture in Elizabethan and Jacobean England. The Latin Writers of the Age*, Leeds, Francis Cairns, 1990.

<sup>5</sup> Sulle elaborazioni di Gentili circa il rapporto tra giurisprudenza e teologia, dal punto di vista del loro più largo significato storico nella genesi della modernità, si veda Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, cit., in part., *Introduzione*, pp. 1-4, e cap. I, pp. 5-14; in questo volume alle pp. 95 ss. Nello stesso senso, Id., *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana*, in *Alberico Gentili giurista e intellettuale globale, Atti del Convegno I Giornata Gentiliana* (San Ginesio, 25 settembre 1983), Milano, Giuffrè, 1988, pp. 31-58.

<sup>6</sup> Per una ricostruzione analitica delle elaborazioni teoriche di Gentili, si veda Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, cit., cap. III, pp. 55-87; in questo volume alle pp. 186-225. Per accostare direttamente tali elaborazioni, trovandosi queste espresse per lo più in forma di manoscritti quali corrispondenza e carte personali, può essere utilmente consultata l'opera a stampa Alberico Gentili, *Disputationum de nuptiis*, cit., lib. VIII, dal titolo 'Distinguitur ius divinum et humanum', ove appunto è efficacemente sintetizzato il quadro essenziale delle argomentazioni di Gentili sul tema in questione. Sui riflessi metodologici della posizione di Gentili come *interpres iuris* rispetto alla contesa tra *mos italicus* e *mos gallicus*, si veda Giovanni Minnucci, *La nuova metodologia di Alberico Gentili nel I Libro del 'De nuptiis' (1601)*, in *Alberico Gentili. L'uso della forza nel diritto*

moderna, occorre sottolineare tuttavia che si tratta di un passo privo di quella radicalità laicista che molti interpreti hanno amato di vedervi, soprattutto in certi momenti della variegata 'fortuna' della sua opera<sup>7</sup>.

Essendo questa la sostanza dottrinale della posizione di Gentili, resta da ricordare una contingenza particolare che spiega la centralità ed ampiezza di trattazione che la questione di principio dei rapporti tra teologia e giurisprudenza riceve nella sua opera. Tale contingenza è da ricondurre alla implacabile e prolungata ostilità cui egli, come professore regio di diritto civile, si trovò esposto da parte dei teologi puritani dell'Università di Oxford. Ed è espressamente in opposizione dialettica a costoro che Gentili si trovò a formulare le sue complesse elaborazioni dottrinali sul tema del primato della giurisprudenza<sup>8</sup>. La circostanza è interessante in quanto evidenzia un aspetto in qualche misura paradossale del famoso motto *Silete theologi* di Gentili, se si considera non tanto la sua sostanza teorica, bensì l'occasione della sua formulazione letterale. La frase in questione è formulata nel *De iure belli*, a conclusione di un argomento a supporto della guerra preventiva contro i Turchi, avendo in mente quei teologi i cui criteri di giusta guerra erano molto più restrittivi dei suoi. Ora, in questo contesto di discorso, l'intenzione dell'autore non era certamente quella di attaccare i teologi puritani, bensì i teologi della Scuola di Salamanca. I teologi di Gentili potevano essere solo quei teologi spagnoli che avevano scritto e continuavano a scrivere *ex professo* in materia di diritto di guerra, come si vedrà più oltre. Al contrario i puritani non mostravano alcun interesse specifico per la dottrina della guerra come tale, e per

*internazionale*, Atti del Convegno XI Giornata Gentiliana (San Ginesio, 17-18 settembre 2004), Milano, Giuffrè, 2006, pp. 399-431.

<sup>7</sup> A questo proposito si vedano Panizza, *Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, cit., pp. 373-386; più recentemente Id., *La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del 'De iure belli'*, Atti del Convegno VIII Giornata Gentiliana (San Ginesio-Macerata, 26-28 novembre 1998), Milano, Giuffrè, 2000, pp. 263-300.

<sup>8</sup> Sulle circostanze e le varie fasi della lunga ed aspra controversia tra Gentili e la fazione puritana dell'Università di Oxford, nella persona del dotto e potente lettore di teologia John Rainolds, vedi Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, cit., pp. 55-87; in questo volume pp. 152 ss.

questo la loro critica non aveva coinvolto il complesso del *De iure belli*, nonostante non potessero condividere i presupposti etico-filosofici di quell'opera. Un aspetto altrettanto paradossale riguarda inoltre la ricezione della frase in questione. Infatti, se il suo significato autentico era quello che abbiamo appena detto, a rigore essa non possedeva tutta quella pregnanza di significato che gli interpreti dovevano attribuirgli in seguito. Il «munus alienum» non investiva l'intero ambito della giusta guerra o della teoria politica, bensì solo quel tipo di conoscenza politica che si richiedeva per comprendere la illegalità sistematica e l'aggressività imperialistica dell'Impero ottomano.

Il *Silete theologi* resta comunque, oggettivamente, del tutto idoneo ad esprimere in modo emblematico il primo e fondamentale livello di significato dell'opera di Gentili nel suo complesso. Affermando il primato della giurisprudenza, Gentili intendeva avallare il progetto di una nuova giurisprudenza naturale, una sorta di super-scienza che egli definiva *scientia architectonica* e interpretava in senso umanistico come funzionale alle esigenze del nuovo principe territoriale, definito con significativa simmetria *architectus in re publica*. Altra formula significativa era quella di *vera philosophia*, secondo la famosa definizione di Ulpiano che Gentili richiamava impiegandola in senso nuovo, fondativo appunto di una scienza nuova, in antitesi non solo alla teologia, ma anche alla filosofia, alla filosofia morale e politica, e alla stessa tradizione civilistica. A proposito di quest'ultima, chiara e significativa è l'affermazione «Nostra philosophia Iustinianismus non est», come ebbe a scrivere in una delle tante trattazioni dedicate all'argomento. Insomma la nuova giurisprudenza comportava a un tempo l'incorporazione e il trascendimento delle varie discipline e tradizioni – civilistica, teologica e classico-umanistica – in una sintesi originale, secondo una logica nuova. Una sintesi e una logica in cui il registro decisivo di linguaggio è dato dalla cultura e dall'etica dell'umanesimo civile, come qui si intende dimostrare<sup>9</sup>. Un progetto analogo di

<sup>9</sup> Quanto al motivo della giurisprudenza come scienza nuova e onnicomprensiva, superiore e distinta non solo dalla teologia ma anche dalla tradizione romanistica e dalla filosofia, esso risulta sviluppato contestualmente al tema principale riguardante il rapporto con la teologia, per cui a questo riguardo valgono le fonti base già citate

rilancio della teologia come super-scienza, con pretese parimenti totalizzanti, era perseguito, come si è già accennato sopra, dal fondatore della scuola di Salamanca, Francisco de Vitoria. Tale progetto mirava a riaffermare la tradizione teologico-tomistica ponendola su basi nuove, all'altezza delle sfide dei tempi nuovi, soprattutto di quelle che provenivano dalla Riforma e dalla cultura classico-umanistica<sup>10</sup>.

Resta da mettere in campo un'ultima rapida considerazione, volta a enfatizzare l'importanza di questa premessa circa la dimensione epistemica del contrasto tra Gentili e la Scuola di Salamanca. Essa riguarda l'intima connessione che sussiste tra *format* epistemico e connotazione ideologico-culturale delle differenti prospettive circa l'ordine internazionale, tale da rendere quel contrasto paradigmatico e specialmente rilevante rispetto agli svolgimenti della teoria internazionale moderna. È fondato pensare infatti che l'antinomia originaria tra cultura teologica scolastica e cultura giuristico-umanistica proietti una influenza decisiva sui futuri svolgimenti, condizionandone la interna dialettica e qualificandone la valenza culturale.

sopra. Particolarmente illuminanti, tuttavia, risultano taluni passi come quello accennato che la nuova giurisprudenza non era riducibile alla tradizione civilistica di Giustiniano: «Nostra philosophia Iustinianismus non est, sed ars boni et aequi ... Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia» (Gentili, *Disputationum de nuptiis*, cit., lib. I, cap. XI, pp. 57-59). Quanto alla giurisprudenza come *vera philosophia* contro quella pretesa tale, si vedano le critiche che Gentili muove ai filosofi nel capitolo introduttivo del *De iure belli*, lib. 1. Qui la filosofia in generale è accusata di essere troppo generale e sommaria. Quanto ai filosofi morali e politici, ad essi si imputa il limite di occuparsi del sommo bene del singolo stato, laddove la materia dello *ius gentium bellicum* riguarda la *respublica magna* dell'intera umanità. Significativamente, infine, Gentili definisce la sua trattazione con le espressioni «de bello Philosophia», «Philosophia reipublicae magnae». Sulla base di queste enunciazioni si potrebbe arguire che Gentili ci pone di fronte ad una sorta di *Silete philosophi in munere alieno*, che si aggiunge e fa da complemento al più famoso *Silete* contro i teologi.

<sup>10</sup> Sul rapporto tra tradizione scolastica e umanesimo nel pensiero di Vitoria, si veda soprattutto Anthony Pagden, *Introduction*, in *Vitoria: Political Writings*, ed. by. Id., Jeremy Lawrence, Cambridge, Cambridge University Press 1991, pp. XIII-XXVIII.

## 2. *La tradizione del bellum iustum e il cambio di paradigma*

Le differenze fondamentali tra i due paradigmi sono riassumibili in una serie di antinomie concettuali. Alcune sono di natura strettamente teorica come la questione se la guerra sia da intendere come unilaterale «esecuzione di giustizia» o «duello» tra eguali, oppure se possa essere mossa con «giustizia da entrambe le parti», e se ciò sia vero in senso oggettivo o a causa di «ignoranza invincibile». Altre antinomie hanno una rilevanza pratico-dottrinale, rispondendo a questioni come quella se sia ammissibile la guerra di «difesa preventiva» oppure solo quella di «difesa necessaria». Altra questione riguarda la pace: deve essa essere solo una combinazione di «restituzione e punizione» oppure può essere un momento nella costruzione di un «impero di conquista»? Deve la pace essere considerata un mezzo per imporre la «civiltà» sulla «barbarie», oppure un mezzo per imporre «la legge comune di umanità» su coloro che quella legge ignorano?<sup>11</sup> La *ratio* legittimante della guerra nella tradizione teologica era la sua funzione di riparazione/punizione della ingiustizia, o *iniuria*. Altro presupposto fondamentale era che giustizia e ingiustizia stavano obiettivamente solo da una parte, e che erano conoscibili dalla «coscienza individuale», o dalla «ragione naturale», o *recta ratio*. Questi assunti di fondo si possono vedere riflessi nella famosa definizione, «Una sola est causa iusti belli, scilicet iniuria accepta», cioè «aver ricevuto un'offesa». Gentili, muovendosi nel solco della teoria scolastica del *bellum iustum*, condivide gli assunti che la guerra deve essere mossa da «autorità pubblica» e per «giusta causa», così come condivide la vecchia analogia tra guerra giusta e procedura giudiziaria.

<sup>11</sup> Per un'analisi comparativa più ampia e approfondita delle prospettive internazionalistiche di Gentili e Vitoria, si vedano D. Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's 'De iure belli'. The Great Debate between 'Theological' and 'Humanist' Perspectives from Vitoria to Grotius*, Institute for International Law and Justice, New York University, IILJ Working Paper 2005/15 – History and Theory of International Law Series, <<https://iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>>; Id., *Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm*, in Alberico Gentili. *La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*, Atti del Convegno, XII Giornata Gentiliana (San Ginesio, 22-23 settembre 2006), Milano, Giuffrè, 2008, pp. 145-173; in questo volume, pp. 473 ss.

Definizioni di base che rispecchiano tali assunti sono: «Bellum est publicorum armorum iusta contentio», «Publica esse arma utrinque oportet, et utrinque esse Principes, qui bellum gerant, quia ex necessitate bellum introductum est. Quae est, quoniam inter summos Principes, populosque liberos fori disceptationes esse nequeunt, nisi inter volentes. Qui iudicem scilicet non habent, et superiorem ... Necessarium itaque iudicium armorum inter hos fuerit»<sup>12</sup>.

Un distacco profondo dalla tradizione interviene là dove, sviluppando l'argomento del carattere «pubblico» della guerra, avanza la nozione della guerra come «duello» tra parti eguali: «La contesa prende il nome dal fatto che due parti uguali contendono per la vittoria, e perciò in principio era chiamata duello ... Il termine *hostis* letteralmente stava a indicare lo straniero che fosse di pari dignità rispetto ai Romani ... Pertanto *hostis* è colui con cui si fa la guerra e che è uguale all'altro contendente»<sup>13</sup>. Il concetto di 'eguaglianza' delle parti belligeranti modificava fortemente l'idea tradizionale di guerra come *executio iuris*. Trasformando infatti la *executio iuris* da unilaterale in bilaterale indeboliva l'assunto teologico che la guerra fosse un conflitto definito tra bene da una parte e male dall'altra, suggerendo piuttosto l'assunto per cui essa era da assimilare ad una controversia tra istanze di giustizia diverse, non diversamente da ciò che accadeva nelle *disceptationes fori*. L'impostazione gentiliana viene compiutamente alla luce allorché egli si trova a formulare la tesi chiave che la guerra è da considerarsi fondamentalmente

<sup>12</sup> Per le citazioni dall'originale latino si veda Alberico Gentili, *De iure belli Libri Tres*, 1933; mentre per le citazioni in traduzione italiana si veda Alberico Gentili, *Il Diritto di Guerra (De iure belli libri III, 1598)*, Introduzione di Diego Quaglioni, Trad. di Pietro Nencini, apparato critico a cura di Giuliano Marchetto e Christian Zendri, Milano, Giuffrè, 2008. Per gli estremi delle citazioni tratte dalle *Relectiones Theologicae* di Vitoria, si fa riferimento all'edizione curata da Anthony Pagden: De Vitoria, *Political Writings*, cit. cfr. in particolare *On the American Indians (De Indis)*, ivi, pp. 231-292 e *On the Law of War (De Indis Relectio posterior, sive de iure belli libri III, 1598)*, cit., pp. 293-327). Per la definizione di base sulla guerra vedi *Il Diritto di Guerra*, cit., lib. I, rispettivamente cap. 2, p. 16, e cap. 3, p. 21. Per il concetto generale di «giusta causa» in Vitoria, vedi il suo *De Indis Relectio posterior, sive de iure belli*, cit., q. 3, art. 3.

<sup>13</sup> *Il Diritto di Guerra*, cit., lib. I, cap. II, pp. 16-17.

giusta da entrambe le parti: «Bellum iuste geri utrinque»<sup>14</sup>. L'eguaglianza dei contendenti riguardo alla «giustizia» è basato qui su due argomenti essenziali. Il primo si richiama alla tradizione romanistica del Rinascimento espressa da Fulgoso di Piacenza e da Alciato: da un lato la parità degli *hostes* era vista come effetto del loro status formale pubblico, dall'altro come effetto della metafora delle *disceptationes fori* per cui entrambe le parti, prima del verdetto, litigano giustamente purché fondino il loro caso su una causa plausibile. Il secondo argomento invece era originale di Gentili ed aveva carattere epistemologico. Spostando l'enfasi dalle parti alla «causa materiale» della guerra, Gentili punta sulla impossibilità di conoscere la «giustizia del caso»: «Ci spinge a ciò la debolezza della nostra condizione umana, per cui tutto è avvolto nelle tenebre e si ignora quella verissima e purissima giustizia che non porterebbe due persone a litigare giustamente». Emerge qui uno dei motivi salienti dell'impatto potente che i più recenti sviluppi della cultura politica umanistica hanno sulla visione d'ordine di Gentili. Il motivo neo-scettico, oltre a quello tacitistico, è bene sottolineare, non rovesciano affatto, ma semplicemente integrano e mitigano l'umanesimo moralistico di pura ascendenza machiavelliana che governa l'impianto etico del *De iure belli*, come si vedrà.

Vitoria si era occupato espressamente e in modo approfondito della questione nel suo *De iure belli, Quaestio secunda*. Il teologo escludeva la possibilità della giustizia bilaterale, almeno sul piano oggettivo, perché la tesi implicava una contraddizione logica derivante dal concetto stesso di guerra come rimedio alla *iniuria*. La ragione vera stava naturalmente nel presupposto epistemologico della «verità» e, soprattutto, della sua conoscibilità. La contraddizione consisteva nel fatto che ammettere la giustizia bilaterale voleva dire ammettere l'uccisione di innocenti e quindi ammettere un «peccato» agli occhi di Dio. Vitoria era drastico nei suoi pronunciamenti: I, «A parte i casi di ignoranza, è evidente che ciò non può accadere»; II, «Data una ammissibile ignoranza dei fatto o del diritto, la guerra può essere giusta in sé, per la parte presso cui stia la vera giustizia; ma anche dall'al-

<sup>14</sup> Ivi, lib. I, cap. IV, soprattutto pp. 44-46.

tra parte può esserci una guerra giusta, cioè una guerra che la buona fede non rende un peccato. Infatti una ignoranza invincibile assolve completamente». L'uso di termini come «coscienza individuale» e «peccato», propri del linguaggio teologico e della tradizione tomistica dello *ius belli*, dimostrano il permanere in Vitoria di uno dei requisiti basilari della dottrina tomistica, cioè la *recta intentio*. Gentili, riferendosi espressamente a Diego Covarruvias, il cui *Regulae Peccatum* figura come la fonte più citata della Scuola di Salamanca, sottolinea che l'argomento è di pertinenza dei teologi: «Alcuni si chiedono se la giustizia di una guerra debba essere assistita dalla buona intenzione del principe, ma questo è un argomento da teologi»<sup>15</sup>. L'implicazione evidente, riscontrabile in varie discussioni del *De iure belli*, è che la sfera dei moventi psicologici e politici era considerata non pertinente al piano del discorso sulla giustizia.

Il concetto chiave di «eguaglianza» dei belligeranti costituisce dunque il perno della rivoluzione che Gentili introduce nei fondamentali della teoria della guerra giusta. Come abbiamo visto, la *aequalitas* è la risultante di un insieme di argomenti interconnessi che ruotano intorno al concetto di *supremitas* pubblica (praticamente equivalente nel linguaggio gentiliano a quello di «sovranità»), alla storia del termine *bellum-duellum*, alla metafora della «procedura giudiziaria» e infine al motivo neo-scettico della inconoscibilità della «giustizia del caso» (rispetto a cui scrive appunto «purissimum illud atque verissimum iustum ignoratur»). Un assunto implicito di base è ovviamente quello del ripudio del concetto di *recta intentio*. La conseguenza è il sostanziale ripudio del concetto chiave di *iniuria* e la sua sostituzione con il concetto di «causa giusta plausibile», letteralmente *probabilis causa*: perché una guerra sia lecita, non è più necessario conoscere chi abbia la ragione in assoluto, ma è sufficiente che ciascuna parte abbia una pretesa «plausibile».

<sup>15</sup> Ivi, lib. I, cap. VII, p. 51.

### 3. *Giurisprudenza della guerra e arte dello stato*

Sul piano delle questioni specifiche nel contrasto tra Gentili e i teologi della scuola spagnola, la prima e per alcuni aspetti la più importante riguarda la legittimità della difesa preventiva. I teologi erano molto cauti e rigorosi sulle condizioni che potevano giustificare la guerra preventiva. Abbiamo visto che la definizione di base che regge le idee di Vitoria sul diritto di guerra recita: «Una sola est causa iusti belli, scilicet iniuria accepta». Il principio della *iniuria accepta*, ossia della «risposta» a un'offesa ricevuta, rimane centrale anche rispetto alla questione specifica della legittima difesa. *Vim vi repellere licet*, la formula romanistica del *Digesto*, è il principio guida che Vitoria adotta e applica alla legittima difesa pubblica e privata: «La auto-difesa deve essere una risposta a un pericolo immediato», a un attacco effettivo in atto. Questa è l'unica forma di guerra difensiva ammessa<sup>16</sup>.

Al contrario, Gentili considera legittima la difesa preventiva sia contro attacchi che sono stati progettati e preparati, sia anche contro quelli che sono solo probabili o possibili. La difesa secondo i criteri di immediatezza ed attualità, quali stabiliti dalla tradizione scolastica ribadita da Vitoria, è chiamata «difesa necessaria», mentre quella preventiva è chiamata «difesa utile». In altri termini l'azione di guerra preventiva è concepita strettamente come un'applicazione particolare del principio generale di legittima difesa. *De utili defensione* è il titolo del capitolo ove Gentili tratta la questione evocando la centralità di una categoria quale la *utilitas*, la cui distinta centralità sistemica segna, come vedremo, uno dei discrimini più profondi rispetto al paradigma teologico. La discussione sulla difesa preventiva porta in primo piano altri principi e concetti parimenti centrali nel sistema gentiliano, quali il principio di «auto-conservazione» e i concetti di «potenza» e di «paura». Qui sono alcune citazioni rivelatrici: «La difesa la chiamo utile quando siamo noi stessi a muover guerra per paura di essere aggrediti. Nessuno viene abbattuto più rapidamente di chi non ha paura». Un passo

<sup>16</sup> *De Indis Relectio posterior, sive de iure belli*, cit., q. I, artt. 1 e 5; q. II, art. 2.

che sembra diretto contro la famosa definizione di Vitoria sulla guerra: «Non c'è da temporeggiare o da aspettare di vendicare con pericolo l'offesa ricevuta». Segue un passo in cui Gentili, citando Cicerone, suggerisce l'inevitabile carattere relativistico, o soggettivo, della «paura»: «Non chiedo se ci sia qualcosa da temere oggettivamente: ritengo che ciascuno debba temere secondo il proprio giudizio» («Puto arbitrio suo quemque timere oportere»)<sup>17</sup>.

Quanto al concetto di «potenza», esso è evocato in rapporto al tema della «soggettività» del *metus* allorché, nell'intento di fornire comunque un criterio generale di orientamento, Gentili lo individua nella potenza degli stati. Infatti, secondo un assunto di natura politologica largamente condiviso, la potenza tende, per una logica sua propria, a generare una politica di potenza e di espansione imperiale. Da qui deriva la «utilità» ai fini della sicurezza di condurre un'azione preventiva contro «i principi potenti e ambiziosi». Soprattutto significativi al riguardo i seguenti passaggi: «Non c'è un'unica probabile causa di avere timore e, in termini generali, non può essere data alcuna definizione al riguardo. Qui ci limiteremo soltanto a dire che l'opposizione a principi potenti e ambiziosi fu sempre ritenuta ammissibile e dovrà esserlo anche oggi e per il futuro ... Bisogna perciò opporre loro resistenza, perché è bene far sì che nessuno diventi troppo potente, piuttosto che cercare un rimedio contro chi poi lo sia diventato»<sup>18</sup>. Da una tale «utilità» di tipo politologico viene fatta discendere la «utilità» di tipo normativo di tutelare la propria sicurezza con la guerra preventiva. Il tramite legittimante tra i due tipi distinti di «utilità» è dato, naturalmente, dal principio cardine di auto-conservazione. È il caso di notare qui come un tale interscambio tra piani di discorso diversi, segnatamente tra il piano della scienza politica e quello della giurisprudenza, sia una caratteristica essenziale dello stile di pensiero di Gentili e una delle ragioni base della sua distanza dallo stile di pensiero teologico.

<sup>17</sup> *Il Diritto di Guerra*, lib. I, cap. XIV, pp. 88-90.

<sup>18</sup> *Ivi*, lib. I, cap. XIV, pp. 92-93.

Un altro tema cruciale di contrasto riguarda i diritti del vincitore nella conclusione della pace. La sua importanza dipendeva soprattutto dai riflessi che aveva sulla questione della legittimità della conquista e dell'impero. La posizione di Vitoria ruota coerentemente intorno alla nota definizione di base della guerra come rimedio alla *iniuria*. Il carattere strettamente «giurisdizionale» della guerra, intesa come *executio iuris*, si riverbera nella concezione della pace, a partire dal ruolo del vincitore che è assimilato a quello del giudice. Inoltre, per un'ovvia presupposizione di base, il vincitore, per essere «giudice», deve essere il belligerante «giusto». Questi elementi trovano espressione in questo passaggio: «Il vincitore deve pensare se stesso come un giudice che siede in giudizio tra le due comunità politiche – l'una che subì l'offesa, l'altra che la fece. Egli deve emanare la sua sentenza non come un accusatore, bensì come un giudice». Su queste basi il compito del vincitore-giudice è di realizzare i due scopi primari della pace, la «restituzione»/«riparazione» e la «punizione». Questi scopi primari devono essere conseguiti osservando i criteri della «proporzionalità» e della «moderazione», talora anche con «compassione» e «umiltà»<sup>19</sup>. Con specifico riferimento al «diritto di conquista», la portata di questi principi non va al di là del riconoscimento al vincitore giusto del diritto di annettersi una parte del territorio nemico, mentre l'acquisizione di tutto il territorio viene descritta espressamente come illegittima e «intollerabile». Quindi Vitoria procede a rafforzare la sua tesi citando l'esempio dell'Impero romano che si era costituito passo passo con annessioni progressive, a seguito di una serie di guerre giuste contro nemici che avevano recato loro *iniuria*. La legittimità e giustizia dell'Impero romano erano provate inoltre dall'opinione di grandi autorità come Agostino e San Tommaso<sup>20</sup>. Non si può far a meno di notare che questi riferimenti al paradigma di Roma, per quanto consequenziali in termini strettamente logici, suonano in qualche misura dissonanti se si considera il tenore complessivo e lo spirito del suo

<sup>19</sup> *De Indis Relectio posterior, sive de iure belli*, cit., q. 4, art. 4; *Conclusiones*, Tertius canon.

<sup>20</sup> Ivi, q. 3, art. 7.

pensiero, caratterizzato da un'austera etica teologica e da una debole propensione verso modelli classico-umanistici. Potrebbe questo essere il riflesso di quella caratteristica ambiguità di Vitoria sul tema della legittimità dell'impero spagnolo in America: da un lato avanza argomenti teorici che lasciano scarsi margini di legittimità al re di Spagna, dall'altro sottilmente si astiene dal denunciarne apertamente la illegittimità.

Si noti che, trattando delle giuste cause di guerra, Vitoria ha espressamente escluso dal loro novero tre cause: la ricerca dell'impero, la gloria del principe e la differenza di religione<sup>21</sup>. Quindi, sul piano teorico, Vitoria si trova ad esprimere una posizione per cui l'impero può essere giusto solo per effetto del diritto di guerra, come «conseguenza non intesa» di guerre legittime. Questa è in astratto la stessa posizione di Gentili, il quale se da un lato ripudia la guerra *pro gloria et imperio*, dall'altro ne riconosce la legittimità a titolo di diritto di guerra. Una differenza e una peculiarità originale di Gentili, tuttavia, è quella per cui la ricerca dell'impero non è neppure definibile come *causa iniusta*, «Iustae sint causae: nam causa iniusta nec est causa». Essa non è definibile come *causa*, è solo un movente inerente alla natura umana e alla politica, come tale estraneo al discorso giuristico sulla giustizia<sup>22</sup>. Quanto alla posizione di Gentili, il suo carattere fortemente innovativo dipende dall'enfasi speciale

<sup>21</sup> Ivi, q. 1, art. 3, nn.1-3.

<sup>22</sup> Il *Diritto di Guerra*, cit., lib. I, cap. VII, pp. 49 ss., ove Gentili esordisce rigettando la tesi che *libido imperii et divitiarum* abbia a che fare con la giustizia delle cause di guerra, pur essendo la causa principale di guerra secondo un'opinione largamente condivisa, da filosofi e non, e che egli stesso condivide. La distinzione tra giustizia ed eziologia della guerra è qui chiaramente posta ed è al tempo stesso adombrata appunto la loro compatibilità e coesistenza, il che costituisce una peculiarità originale di Gentili. L'idea che la *causa iniusta* non può essere chiamata «causa» («causa iniusta nec est causa», come da citazione sopra) è qui da interpretarsi dunque alla luce di queste premesse. È il caso di ricordare tuttavia, che in un'altra opera, nel *De armis Romanis*, dove la questione di principio della legittimità dell'impero è trattata *ex professo*, l'autore sostiene proprio la tesi che il concetto-termine di «causa» è da intendersi unicamente in senso puramente normativo, negando quindi espressamente la pertinenza del termine in senso eziologico, preferendo espressioni come *ratio latens*, *intentio* o *animus*, con riferimento ai moventi di natura antropologica e politologica che egli ammette come inevitabilmente associati al fenomeno della guerra. Su questi come su altri aspetti teorici focalizzati sul tema specifico dell'impero, vedi Panizza, *Alberico Gentili's De armis Romanis*, cit., qui pp. 543 ss.

che egli pone sulla stabilità della «pace», o «firmitas pacis», e sul concetto di «sicurezza» come criteri di base del giusto ordine di pace. Mentre la tradizione scolastica, ribadita da Vittoria, risolve le finalità di «pace» e di «sicurezza» nell'ambito esclusivo del concetto di «punizione», Gentili tende a svincolarle da quel concetto e a spostare essenzialmente su altre basi la costruzione della pace. In questo modo, da un lato ottiene di ridurre l'impatto limitante dei criteri di «proporzionalità», «moderazione» e «compassione», dall'altro sposta l'enfasi sulla centralità del principio di «autoconservazione», ossia la «sicurezza» del vincitore<sup>23</sup>. La sposta altresì – è bene aggiungere e sottolineare – sul principio correlato della «pacificazione» del sistema, la «pace», attraverso la «firmitas pacis», acquisendo il rilievo di valore supremo del sistema d'ordine globale espresso nel *De iure belli*. Più specificamente, il cuore della posizione di Gentili sulla giusta pace e sul diritto di conquista è efficacemente riprodotto in questo passaggio: «Rispondo che l'acquisizione di territori è legittima proprio tra i principi, i quali provvedono in questo modo alla propria vittoria e sicurezza, rendendo i vinti più deboli e rendendo se stessi più forti, in modo che quelli in futuro osino e possano di meno ed essi stessi abbiano a temere di meno quei pericoli»<sup>24</sup>. Si noti come, anche in relazione al tema della pace, Gentili adotti qui la stessa impostazione che abbiamo visto reggere la sua tesi sulla difesa preventiva, ossia la primaria importanza della «potenza» e della «paura» sia nella dinamica delle relazioni internazionali che sul piano normativo. Da questo punto di vista, nel libro III, cap. XIII (*De pace futura constituenda*), il discorso della «giurisprudenza» tende a

<sup>23</sup> *Il Diritto di Guerra*, cit., lib. III, cap. I (*De belli fine et pace*, pp. 427-429), che si conclude con l'affermazione che la pace, definita in generale come «compositio ordinata», riguarda «sia i fatti passati, sia quelli futuri ... I fatti passati riguardano la punizione (*ultio victoris*), quelli futuri la stabilità della pace costituita (*pacis constitutae firmitas*). Rispetto alla tradizione scolastico-teologica, Gentili assegna un ruolo più forte al concetto comune di «sicurezza» svincolandolo dai temperamenti della *ultio* e collegandolo alle esigenze della *firmitas pacis* come criterio nuovo e distinto. Sotto questo profilo cruciale e significativo è il cap. XIII dello stesso libro III (*De pace futura constituenda*, ivi, pp. 514-524), significativo in particolare dell'impatto decisivo e qualificante che la moderna arte dello stato esercita sulla sua giurisprudenza.

<sup>24</sup> Ivi, lib. III, cap. IV, p. 449.

coincidere con il discorso dello «scienziato della politica», preoccupato di studiare le condizioni della «stabilità della pace» dal punto di vista della «sicurezza» del vincitore. In questo senso il capitolo in questione riflette in modo esemplare la quintessenza dell'arte dello stato classico-umanistica, da Tucidide e Tacito a Guicciardini e Cardano, e soprattutto a Machiavelli, ampiamente citato senza essere nominato. Soprattutto, più in generale, il capitolo in questione è singolarmente emblematico di quella caratteristica prossimità della giurisprudenza di Gentili con l'arte dello stato, con la machiavelliana 'verità effettuale', una prossimità che non diventa mai sovrapposizione<sup>25</sup>.

Gentili riconosce che quello della legittimità della conquista è in qualche misura un tema controverso anche nel suo tempo. Ed è a questo punto che da astratta dialettica di argomenti la sua esposizione diventa aspra polemica diretta contro Lucano e Seneca per i loro giudizi di condanna morale pronunciati sull'impero di Alessandro e su quello di ogni popolo e di ogni età: «Inepti, inquam, isti Hispanici, neque ex Hispanico presenti stomacho, qui non Alexandri unius, sed omnium gentium et omnium temporum imperia, tenuibus nata initiis, aucta per rem bellicam, condemnarunt. Romanorum imperium a casis pastorum venit, et virtute factum audimus». L'accusa di inettitudine è lanciata, è vero, verso famosi autori spagnoli dell'epoca romana, ma la loro etichettatura come «Hispanici», soprattutto l'allusione sarcastica all'ingordigia imperiale della Spagna contemporanea, rendono assai plausibile l'ipotesi che Gentili intendesse attaccare obliquamente i teologi della Scuola di Salamanca, denunciandone le ambiguità dottrinali e la sostanziale ipocrisia<sup>26</sup>. Un altro

<sup>25</sup> Sulla logica della «potenza» e della «paura» come condizioni base della «firmitas pacis» e quindi di «pace giusta», si veda *ivi*, lib. III, cap. XIII, specialmente pp. 521-524.

<sup>26</sup> Cfr. *ivi*, lib. III, cap. IV, pp. 448-449: «Inetti anche quegli Spagnoli che, senza pensare alla ingordigia della Spagna di oggi, condannarono gli imperi non del solo Alessandro, ma quelli di ogni popolo e di ogni età, nati da modesti inizi e cresciuti per mezzo della guerra. Sappiamo che l'impero dei Romani ebbe origine da capanne di pastori e fu costruito con la virtù». Si tratta di un inciso polemico che, al di là del suo significato rispetto al rapporto tra Gentili e la scuola di Salamanca, possiede una più generale rilevanza rispetto alla questione della legittimità dell'impero. Qui, nel contesto degli argomenti riguardanti la *ultio*, ossia trattando della liceità delle acquisizioni territoriali, Gentili sottolinea la portata generale della questione e si

punto focale di contrasto con gli «Hispanici» di Salamanca, un punto rispetto a cui la divergenza dottrinale prende la forma di un attacco diretto contro uno dei suoi principali esponenti, Diego de Covarruvias, riguarda la fondamentale questione della legittimità della guerra intrapresa per punire «mostruose violazioni della legge naturale», una questione questa che gli interpreti tendono a porre in termini in qualche misura differenti, cioè se sia lecito conquistare e governare i popoli meno civilizzati al fine di civilizzarli. Gentili non ignora affatto la polarità concettuale *civilitas/barbaries* cui fa spesso riferimento attribuendovi tuttavia una rilevanza normativa di portata secondaria. Occorre sottolineare infatti che una tale polarità è recepita includendovi anche il mondo delle relazioni europee, soprattutto con riferimento ai Turchi, e non limitandola solo agli Indiani d'America o ai popoli coloniali. Turchi e Indiani quindi sono assunti come soggetti a pieno titolo della comunità internazionale. A questo proposito, Gentili ripudia esplicitamente la teoria aristotelica della «schiavitù naturale», per cui tutti i barbari sono nati per servire e devono essere assoggettati con la guerra, qualora si rifiutino di adempiere a questa funzione assegnata loro dalla natura. Una teoria questa che, occorre ricordare, nel Rinascimento aveva riguadagnato pieno credito presso quei circoli umanisti e presso quei teologi militanti come il famoso Juan Ginés de Sepulveda che se ne servivano per legittimare i loro progetti di dominazione coloniale nei termini di una «missione civilizzatrice»<sup>27</sup>.

schiera dalla parte di chi sostiene la legittimità degli imperi, soprattutto di quello di Roma. Cfr. *ivi*, III, 4, pp. 449: «Non mi dilungherò su una questione che non è né oscura, né controversa, anche se a qualcuno questa occupazione appare anche oggi contraria alla natura e all'equità».

<sup>27</sup> Sul dibattito intellettuale concernente le relazioni con il mondo extra-europeo nel Rinascimento, si vedano Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 40-50, 65-67, 109-113; Anthony Pagden, *Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, in *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe*, ed. by Id., Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 79-98; Benedict Kingsbury, *Alberico Gentili e il mondo extra-europeo*, in Atti del Convegno VII Giornata Gentiliana (San Ginesio, 20 settembre 1997), a cura di Benedict Kingsbury, Milano, Giuffrè, 2001. Per la posizione di Gentili sulla teoria della schiavitù naturale, si veda *De iure belli*, cit., lib. I, cap. XII, (*Utrum sint caussae naturales belli faciendi*), ove mette a confronto

Dunque l'atteggiamento di Gentili rispetto a questa tematica non ha nulla a che fare con queste tendenze estreme e non è neppure riconducibile, sul piano dei linguaggi usati e dell'ispirazione, alla polarità *civilitas/barbaries*. Nonostante il suo fondamentale atteggiamento di tolleranza sia verso le differenze di religione che quelle di cultura, Gentili ritiene tuttavia che vi siano credenze e pratiche di natura così abominevole da rappresentare non tanto una diversità di *mores*, bensì mostruose violazioni della «legge comune di umanità», letteralmente «*quae enormia patrentur contra legem naturae*». In altri termini esiste un codice morale minimale universale per tutelare il quale Gentili prevede la legittimità di una guerra offensiva chiamata «onesta», legittimità fondata sulla nozione stoica di «società naturale del genere umano».

Che cosa intendesse per «legge comune di umanità» si può cogliere in questo passaggio in cui egli fa riferimento al caso dell'Impero spagnolo: «Condivido l'opinione di chi definisce giusta la causa degli Spagnoli nella loro guerra agli Indiani, i quali praticavano commerci carnali abominevoli perfino con le bestie, e mangiavano carni umane, di uomini uccisi a questo scopo». Oltre alle pratiche della sodomia, del bestialismo, del cannibalismo e dei sacrifici umani, egli include nella nozione di «legge comune di umanità» gli istituti del matrimonio, della procreazione e dell'educazione dei figli, mentre esclude rigorosamente da quella legge qualsiasi forma di *infidelitas* fino all'idolatria, con l'unica eccezione dell'ateismo<sup>28</sup>. Queste essendo le

gli argomenti pro e contro la teoria aristotelica, concludendo che l'inferiorità e l'inimicizia coi barbari non erano naturali, bensì il risultato di un diverso grado di sviluppo civile. Cfr. in particolare questi due passi significativi, in *Il Diritto di Guerra*, cit., lib. I, cap. XII, pp. 77-80: «Aristotele dice che i barbari furono predisposti dalla natura ad essere schiavi e che quindi la guerra contro di loro è giusta, come lo è una battuta di caccia contro delle belve ... Io non credo però che queste tesi siano vere. Per natura, anzi, siamo tutti apparentati. Le discordie sono causate da un vizio del genere umano»; e «Gli uomini non sono nemici tra di loro per natura; sono le attività e i costumi che, a seconda della loro compatibilità o incompatibilità, ci inducono alla concordia o alla discordia ... Questo è un altro tipo di causa, che neppure è troppo lontano dalla natura: deriva infatti dall'educazione, che è una seconda natura». Una conclusione questa, tuttavia, che conferisce una qualche ambiguità di senso alla tesi principale.

<sup>28</sup> *Il Diritto di Guerra*, cit., lib. I, cap. XXV (*De honesta causa belli inferendi*). Sul concetto chiave di «*ius commune humanitatis*» e sui suoi principi costitutivi, si vedano specialmente pp. 175-176, 179-180. Sull'idea di «*respublica magna generis*

caratteristiche essenziali della posizione di Gentili, occorre ricordare che essa non è affatto una sua creazione originale. Egli non fa che riprendere l'essenza di quella che era stata la tradizione teologica dominante fissata da papa Innocenzo IV verso la metà del Duecento. Secondo questo Papa ci sono dei peccati contro natura, come la sodomia e l'idolatria, che possono essere riconosciuti come tali anche da uomini naturali, cioè anche dai non-cristiani, ragione per cui faceva parte delle responsabilità globali del papato di assicurare che i peccati di questo tipo fossero puniti con le armi. Gentili si trova dunque a condividere l'essenza di questa linea di pensiero, trovando una base sufficiente di legittimità nella nozione di *societas generis umani* in luogo di quella originaria del *dominium mundi* del Papa, considerata inessenziale oltre che improponibile *a priori*.

Paradossalmente questa volta a contestare profondamente la tradizione teologica medioevale è la Scuola di Salamanca, la quale, a differenza di Gentili, tende a considerare la dottrina di Innocenzo IV secondo la sua formulazione originaria, la quale prevedeva una stretta correlazione tra *dominium mundi* e guerra punitiva. Così Vitoria, de Soto e Covarruvias sono concordi nell'argomentare che una guerra di punizione dei crimini contro l'umanità presuppone la giurisdizione, la *iurisdictio necessaria ad punitionem*, come nota Covarruvias. Infatti Salamanca non riconosce più al Papa giurisdizione alcuna, né spirituale né temporale, sui non-credenti, preferendo invece la visione di un mondo di comunità politiche indipendenti ed eguali. Solo Vitoria attenua la radicalità della posizione concedendo che, nel caso di pratiche quali i sacrifici umani o il cannibalismo, in quanto causano offesa agli innocenti, «i peccatori contro natura possono essere puniti con le armi»<sup>29</sup>.

humani» come base di legittimazione di questo genere di guerra, si vedano soprattutto le fonti e le considerazioni sviluppate con grande ampiezza ivi, lib. I, cap. XV, dedicato alla discussione di un'altra fattispecie bellica che Gentili definisce di «difesa onesta», ossia a vantaggio di chi è ingiustamente oppresso, specialmente pp. 97-103.

<sup>29</sup> Sulla tradizione scolastica dominante, quale stabilita da Innocenzo IV, circa la responsabilità globale del Papa nell'assicurare il rispetto del diritto di natura da parte di cristiani e infedeli, nonché sulla revisione operata dalla scuola di Salamanca, si veda Tuck, *The Rights of War*, cit., pp. 58-63, e 68-77. Sulla peculiarità della posizione di Vitoria, si veda il suo *De Indis*, q. 3, art. 5; e q. 2, art. 5.

Il contrasto con la scuola di Salamanca rispetto a questa tematica viene alla superficie in forma di attacco diretto a Covarruvias: «Mi chiedo perché il Covarruvias disapprovi la posizione che io ed altri abbiamo preso riguardo alla guerra contro chi viola il diritto naturale. Non è forse il diritto di natura comune anche ai cannibali e a chi commette nefandezze sessuali?». L'erompere polemico di Gentili con quel suo 'Quid mihi improbet Covarruvias...?' non è solo uno di quei caratteristici scatti di insofferenza che qua e là gli sfuggono quando si tratta dei teologi. Più in generale, esso è rivelatore di quanto nella costruzione del suo *De iure belli* sia in primo piano il rapporto dialettico che egli intrattiene con la scuola spagnola, un rapporto dialettico antagonistico in cui questioni e costrutti teorici dei teologi spagnoli sono ripresi e ricomposti in un quadro sistemico del tutto nuovo e opposto.

#### 4. *La svolta gentiliana e la nuova etica politica*

Si tratta ora di fare qualche rapida considerazione conclusiva. Lo faccio interpretando i punti focali di contrasto fin qui illustrati come l'espressione di differenze di natura più fondamentale, concernenti la concezione sia della guerra che della giustizia in generale. I teologi di Salamanca impiegano la metafora di base della guerra come «procedura giudiziaria» nel suo senso forte, rigorosamente giurisdizionale di *executio iuris*, secondo una concezione austera dell'uso della forza, volto a rimediare a chiari casi di ingiustizia del mondo e del tutto dissociata da interessi di natura utilitaristica. Significativa è a questo riguardo da un lato l'enfasi teologica sul concetto base di *iniuria accepta*, la *iniuria* essendo ristretta alla difesa da un attacco immediato e attuale o alla protezione di una qualche proprietà illecitamente sottratta. Le guerre di difesa preventiva sono recisamente proibite. Le guerre contro i barbari, al pari di quelle a supporto della «legge comune di umanità», sono pure illegittime, salvo che non si tratti di proteggere vittime innocenti, e anche in questo caso la guerra non deve normalmente portare ad occupazione di territori e ad ingrandimenti imperiali. Gentili al contrario impiega la metafora della «guerra processo» nel senso debole di *aequalitas*

delle due parti, assegnando alla guerra la funzione di strumento necessario di soluzione di un conflitto etico/legale che trae origine dalle complessità della politica e degli affari internazionali, in ultima analisi dai vizi della natura umana. Da qui la sua enfasi sulla nozione di *bellum/duellum* che, mettendo i belligeranti sullo stesso piano, elimina il concetto della «delinquenza» di una parte, entrambi i belligeranti essendo di norma portatori di una *iusta causa* nel senso di *causa probabilis*. Ciò nel quadro di un ampio spettro di giustificazioni della guerra che, nell'accogliere i concetti tradizionali di *difensivo* e di *offensivo*, li interpreta in modo da tener conto delle realtà della politica. Un modo nettamente nuovo, ma anche antico, nel senso che si innesta sulla tradizione romanistica e soprattutto sulla cultura classico-umanistica.

Al cuore di una tale divergenza dottrinale, quindi al cuore della rivoluzione operata da Gentili in materia di *ius belli* sta un tipo nuovo di etica, una nuova concezione della giustizia internazionale. Quella della scuola di Salamanca resta un'etica razionale di tipo teologico, che tende a trattare gli stati e i principi come equivalenti a individui privati e ad assimilare l'etica internazionale a quella individuale. A questo presupposto cardine si aggiunga quello di una «verità» oggettiva sempre conoscibile dalla *recta ratio*, sia a livello dei principi che della loro applicazione, per cui la tesi della giustizia bilaterale della guerra equivale ad una inammissibile contraddizione logica. Altro presupposto tipico dell'etica teologica è quello della rilevanza del «foro interiore» della «coscienza», la cosiddetta *recta intentio*, tanto che la *iniuria* è spesso chiamata «peccato». A livello di «*ius belli*». Gentili risponde a tutti questi postulati sia avanzando la nozione di *causa probabilis* per cui la guerra è di norma giusta da entrambe le parti, sia rigettando seccamente il requisito della *recta intentio* per il suo carattere teologico e non giuristico. Correlativamente postula la non pertinenza della *ratio latens*, delle ragioni nascoste della condotta degli stati, rispetto al piano di discorso giuristico. Ma, al di là di queste repliche specifiche, più importante e fondamentale è la rottura che Gentili compie procedendo a fondare una nuova etica politica e una nuova giurisprudenza. La mossa fondamentale consiste

nel sussumere la controversa categoria di *utilitas* e la categoria ortodossa di *honestas* sotto la più larga categoria di «giustizia», con il risultato di legittimare la «utilità» come una componente distinta della «giustizia». In questo modo viene rovesciato l'assioma tradizionale per cui «la utilità non può mai confliggere con la rettitudine morale», assioma equivalente a quello per cui «la onestà è la politica migliore». In breve Gentili sovverte l'assunto tradizionale che la «giustizia» è l'ambito esclusivo della *honestas*, questa essendo intesa nel senso della più rigorosa moralità della tradizione, sia di quella scolastico-teologica che classico-umanistica. Emblematica della nuova etica e della nuova giurisprudenza è la formula *Non omne quod licet, honestum est*, efficacemente citata dallo stesso Gentili<sup>30</sup>.

Il corollario di questa mossa fondamentale è che attraverso la *utilitas*, concetto praticamente interscambiabile con quello di *ratio status*, la visione morale della politica viene ad essere permeata dalle complessità dell'arte dello stato. Parallelamente l'ordine internazionale viene a configurarsi come un ordine normativo *sui generis*, del tutto distinto da quello della moralità individuale e, in buona misura, anche da quello interno della *civitas*. L'assunto implicito è che esso, per essere vitale ed effettivo, non può prescindere dalla logica propria delle relazioni internazionali e dalle conseguenti anomalie morali imposte dalla «verità effettuale». Quello della tensione e del bilanciamento tra *utilitas* e *honestas* è un tema chiave che percorre tutto il *De iure belli*, un tema connesso intimamente con quello del rapporto tra il principio di «auto-conservazione» da un lato e quello della «società globale dell'umanità» dall'altro. Sebbene il rapporto tra questa duplice coppia concettuale non sia necessariamente di opposizione, la posizione di fondo di Gentili è che, in caso di

<sup>30</sup> Il *Diritto di Guerra*, cit., lib. I, cap. XVI, p. 314. Per un'esposizione più articolata del punto, si veda soprattutto ivi, lib. III, cap. XII (*Si utile cum honesto pugnet*), pp. 509-513. Sulla visione morale della politica in Gentili, nonché sulle sue propensioni neo-repubblicane, si veda Diego Panizza, *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 II Giornata Gentiliana (San Ginesio, 17 maggio 1987), a cura di Id., Milano, Giuffrè, 2002, pp. 114-146, sul repubblicanesimo classico, e pp. 146-173, sull'etica pragmatica della virtù; in questo volume alle pp. 291 ss.

opposizione, la priorità spetta all'auto-conservazione e alla sicurezza rispetto agli interessi della più larga comunità universale. Per una corretta comprensione del sistema gentiliano nel suo complesso, è però il caso di sottolineare che questi principi strutturali di carattere «realistico-pragmatico» si accompagnano ad una forte componente «idealistica». Tale componente emerge chiaramente quando Gentili discute della legittimità della guerra «offensiva onesta» in supporto della «legge comune di umanità», nozione collegata ai concetti di «umanità» e «civiltà». Si aggiunga la sua posizione sulla legittimità della guerra in difesa della «libertà» e dei valori di «umanità» contro la tirannia e gli eccessi di crudeltà. Entrambi i casi sono applicazioni paradigmatiche dei principi solidaristici di «onestà» e di «società universale». Nella stessa direzione funziona la sua enfasi sui diritti naturali dello *ius communicationis* globale. Questo tratto idealistico è dunque parte integrante ed essenziale della nuova etica che sta alla base della giurisprudenza della guerra di Gentili, in un rapporto di funzionalità reciproca.

Da queste notazioni deriva la conclusione che il fine ultimo del *De iure belli* consiste nella costruzione di un ordine etico cosmopolitico, in cui la sicurezza dello stato sovrano, come nuovo attore di base del sistema, è concepita come funzionale agli ideali solidaristici della *respublica magna*. La peculiarità linguistico-culturale di una tale visione d'ordine è da imputare all'impatto dominante della nuova cultura politica di matrice umanistica, nella variante machiavelliana. Il cuore della lezione di Machiavelli, sia come maestro di scienza politica che filosofo della libertà, viene accolto e rielaborato originalmente in funzione della nuova forma di discorso in cui viene incorporato, quello della nuova giurisprudenza, e in funzione di una nuova prospettiva d'ordine, di tipo cosmopolitico. Una tale prospettiva era certamente diversa da quella machiavelliana incentrata sulla *civitas*, solo diversa, ma non antitetica, è opportuno sottolineare<sup>31</sup>. Queste considerazioni mettono in piena evidenza un altro

<sup>31</sup> Sull'atteggiamento della Scuola di Salamanca verso la nuova etica politica di matrice machiavelliana, si veda Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, cit., pp. 171-173. Sul pensiero politico di Vitoria, vedi Pagden, *Introduction*, in *Vitoria, Political Writings*, cit., in particolare pp. XIII-XIV (anti-umanesimo),

risultato del presente studio, rilevante dal punto di vista della grande narrativa storica. Esse dimostrano che l'antitesi tra Gentili e la scuola di Salamanca consente di comprendere meglio l'identità storico-intellettuale degli svolgimenti successivi della teoria internazionale moderna, al di là delle variazioni di contesto e di linguaggio. Data la rilevanza paradigmatica degli opposti progetti d'ordine, non solo originali, ma anche originari e fondativi, l'antitesi in questione consente appunto di evidenziare ancora una volta la straordinaria rilevanza storica di un'antinomia originaria tra cultura teologico-scolastica e cultura classico-umanistica quale si è venuta fissando nel Cinquecento, alle soglie della modernità. Un primo e assai significativo riflesso di una tale antinomia è dato da Grozio, che mostrerà una forte vicinanza alla scuola teologica spagnola e un consequenziale profondo distacco da Gentili, fatto oggetto anche di aspri ed espliciti attacchi. Il contrasto tra Gentili e Salamanca possiede dunque la rilevanza di punto di partenza di una linea di faglia dottrinale che percorre in continuità la modernità teorico-politica e giuridica, condizionandone la logica profonda di trasformazione, a cominciare da Grozio, Hobbes, Selden fino a Vattel e a Kant.

e pp. XVIII-XIX (anti-repubblicanesimo). Per un'analisi critica della storiografia relativa al pensiero politico della scolastica spagnola, vedi Annabel Brett, *Scholastic Political Thought and the Modern Concept of State*, in *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, ed. by Ead., James Tully, with Holly Hamilton-Bleakley, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 130-148. In generale, si veda anche José Antonio Fernandez-Santamaria, *Natural Law, Constitutionalism, and War. Counter-Reformation Spanish Political Thought*, voll. II, New York, Peter Lang, 2005-2006.

## Secolarizzazione e teologia nella giurisprudenza di Alberico Gentili\*

Rispondendo alla sollecitazione che proviene dal titolo del convegno *Absolutism Revisited*, la mia relazione intende “rivisitare” il pensiero gentiliano in rapporto a quella più vasta narrativa storiografica che, riflettendo sul processo di “secolarizzazione”, interpreta la “modernità” della teoria giuridica e politica come l’esito di una “metamorfosi continuista” di concetti teologici propri della tradizione tomistica medievale. Sotto questo profilo, nella storiografia che lo riguarda, Alberico Gentili, quale giurista e pensatore politico di rango nel quadro del Rinascimento italiano ed europeo, pare sfuggire del tutto ad una tale interpretazione. Infatti, secondo l’interpretazione dominante, a Gentili viene riconosciuto un ruolo cruciale nel processo genetico della “secolarizzazione moderna”: *Silete theologi in munere alieno* è forse il suo detto più famoso e celebrato. Si deve ammettere tuttavia che ci sono divergenze interpretative sul significato preciso di tale ruolo, che è visto talora nei termini di una “separazione” radicale tra politica-diritto da un lato e religione-teologia dall’altro, talora nei termini più sfumati di una relativa “autonomia” tra i due ambiti. In particolare, alcuni paradossi ed anomalie, soprattutto la caratteristica complessità dello stile di discorso di Gentili, fondato com’è su un intreccio di linguaggi diversi di cui quello teologico emerge quale elemento inscindibile, giustificano senz’altro una tale “rivisitazione”. Sotto questo profilo, il punto di approdo della discussione che

\* In *The Theology of ‘Potentia Dei’ and the History of European Normativity / Alle origini dell’idea del normativismo. Il problema della ‘Potentia Dei’ tra teologia e diritto pubblico europeo*, Bologna, Edizioni Studio Domenicano, 2012, pp. 129-151.

segue, pur non giungendo a rivoluzionare l'immagine dominante di Gentili, ne costituisce tuttavia un importante affinamento interpretativo, tale per cui la dimensione "teologica" delle sue prospettive teoriche si impone come un tema decisamente rilevante e qualificante della nuova storiografia gentiliana<sup>1</sup>.

Al centro dell'analisi si trovano qui principalmente le elaborazioni teoriche dedicate da Gentili al rapporto tra giurisprudenza e teologia, questione su cui il Nostro si è esercitato espressamente per un ventennio circa, nel contesto di una aspra e prolungata controversia coi teologi puritani dell'Università di Oxford. Insediato quale Professore Regio di diritto civile da Elisabetta I, Gentili doveva interpretare il proprio ruolo pubblico nel senso ampio di "giurista ideologo", cioè di intellettuale impegnato sul terreno delle massime questioni politiche e religiose del tempo: questioni di giustizia bellica e di diritto diplomatico, di libertà di religione, di ordine politico-costituzionale, di stregoneria, di legittimità degli spettacoli teatrali, di divorzio. Non sorprendentemente, doveva accadere che le varie prese di posizione di Gentili su questi temi risultassero spesso del tutto antitetiche a quelle dei teologi puritani, soprattutto al loro caratteristico teocratismo e scritturalismo. Significativi a questo proposito gli epiteti, letteralmente, di *Italicus*, *Macchiavellicus*, *Athaeus* che la fazione puritana dell'Università, guidata dal lettore in teologia, John Rainolds, giunse a formulare contro di lui, attivando in seno alla comunità accademica una campagna di ostilità che giunse quasi al punto di indurlo alle dimissioni.

Sul piano argomentativo, i puritani adottarono soprattutto la strategia di negare in via di principio qualsiasi legittimità

<sup>1</sup> Sul fenomeno della secolarizzazione visto in chiave teologica, si veda in generale Franco Todescan, *Il problema del diritto naturale fra Seconda Scolastica e giusnaturalismo laico secentesco. Una introduzione bibliografica*, in "Iustus Ordo" e *Ordine della natura. "Sacra doctrina" e saperi politici fra XVI e XVIII*, a cura di Fausto Arici, Franco Todescan, Padova, Cedam, 2007, pp. 1-61. Fondamentale attualmente a questo riguardo l'attività di ricerca promossa dal Centro per le Scienze Religiose della Fondazione Bruno Kessler di Trento, in cooperazione con l'Università di Trento e il Birkbeck College della University of London, sotto la direzione di Alberto Bondolfi, Anton Schütz e Massimiliano Traversino. Esemplari gli studi pubblicati nella rivista «Divus Thomas»: si veda in particolare l'edizione monografica dal titolo *The theology of «Potentia Dei» and the history of European normativity*, cit.

e rilevanza alle opinioni di Gentili, rivendicando alla teologia la competenza primaria a trattare le varie questioni. Di qui la necessità in cui Gentili venne a trovarsi di rintuzzare in prima istanza questo argomento di base. Di qui l'impegno che egli dispiegò nel fornire una coerente e articolata giustificazione teorica del proprio diritto di parola, rivendicando anzi il primato della giurisprudenza *in re morali et politica*. Con queste notazioni sulla controversia di Gentili coi puritani di Oxford, si intende sottolineare che il suo famoso *Silete theologi* non è affatto un motto apodittico, o l'espressione sporadica di un atteggiamento di fondo desumibile dalla sostanza della sua opera<sup>2</sup>. Esso è invece il punto di approdo di una specifica ed estesa riflessione teorica. Per questo Gentili merita certamente di essere riconosciuto quale artefice intellettuale tra i maggiori della 'secolarizzazione' della teoria politica e giuridica che ha avuto luogo in Europa nella prima età moderna<sup>3</sup>.

\* \* \*

Sinteticamente, alla base del suo argomentare sta da un lato la dicotomia *ius divinum* e *ius humanum* che funge da criterio

<sup>2</sup> Quanto alla formula *Silete theologi*, essa si trova enunciata nel *De iure belli* nel contesto di una estesa discussione che affronta le tesi della "naturalità" della guerra e quello della legittimità della "difesa preventiva" (*defensio utilis*), la prima essendo contestata e la seconda giustificata: si vedano rispettivamente i capitoli XII e XIV del libro I del *De iure belli libri tres*. Più precisamente, si tratta di un'esclamazione che chiude la prima parte dell'argomento circa la condotta predatoria e illegale dei Turchi, una valutazione di fondo questa che per Gentili costituisce causa di "giusta guerra", respingendo espressamente sia la tesi della 'inimicizia naturale' tra gli uomini che quella della "causa di religione". È opportuno notare che, collocata in questo contesto, a rigore la frase non possiede in verità tutto quel significato e quella portata teorica generale che gli interpreti gentiliani dovevano in seguito attribuirvi. Per *Il De iure belli* di Gentili si vedano: Hanau 1612 - I edizione Hanau 1598; riproduzione fotografica con trad. inglese, Oxford, Clarendon Press 1933; Alberico Gentili, *Il Diritto di Guerra*, 2008, cit.

<sup>3</sup> Sulle elaborazioni di Gentili circa il rapporto tra giurisprudenza e teologia, dal punto di vista del loro più largo significato storico nella genesi della modernità, si veda Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, cit., Introduzione e cap. 1, pp. 5-14; in questo volume alle pp. 95 ss. Nello stesso senso, Id., *Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana*, in *Alberico Gentili giurista e intellettuale globale*, cit., pp. 31-58; in questo volume alle pp. 269 ss.

primario di demarcazione tra i due saperi. Un criterio questo, si noti, condiviso solo nominalmente, in quanto era inteso in modo diverso nella sostanza: se per i teologi la distinzione si basava sulla fonte della norma, per Gentili si doveva tener conto anche della natura della materia. Ed è su questa base, infatti, che Gentili introduce la suddivisione dello *ius divinum* in due parti, una chiamata *res religionis*, riguardante il rapporto uomo-Dio, l'altra più propriamente *ius humanum*, riguardante le relazioni tra gli uomini. In questo modo egli ottiene di espandere la competenza dei giuristi all'interno della legge divina, su quella parte che legifera circa i rapporti umani. Esemplificando, l'argomentazione è condotta con riferimento alla Seconda Tavola del Decalogo, ossia ai comandamenti che proibiscono furto, adulterio, falsa testimonianza ecc. Queste norme fanno certamente parte dello *ius divinum*, ma sono di natura tale da investire le relazioni tra gli uomini piuttosto che tra uomo e Dio. In quanto tali esse sono *ius humanum*, non *res religionis*. Ne consegue che, se ai teologi spetta senz'altro di esprimere le loro opinioni sui principi generali, la loro esegesi dettagliata, la loro precisa definizione, le procedure e le punizioni spettano unicamente ai giuristi<sup>4</sup>.

Un tale argomentare mette in tutta evidenza una importante qualificazione della prospettiva di Gentili in tema di secolarizzazione: il primato dei giuristi non significa affatto competenza esclusiva. In termini più precisi, è evidente che il primato dei giuristi non si spinge fino a togliere di mezzo due presupposti tradizionali, da cui Gentili non intendeva affatto prescindere: il primato orientativo della legge divina e la rilevanza pubblica della religione. Sulla indiscussa rilevanza di questi presupposti si fonda la mossa argomentativa di base di Gentili, quella che postula nell'ambito dello *ius divinum* la distinzione tra *res religionis* e *ius humanum*. In questo modo ottiene di legittimare

<sup>4</sup> Per una ricostruzione analitica delle elaborazioni teoriche di Gentili sul tema generale della "secolarizzazione", si veda Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., cap. 3 (pp. 55-87; in questo volume alle pp. 152 ss.). Per accostare direttamente tali elaborazioni, trovandosi queste espresse per lo più in forma di manoscritti quali corrispondenza e carte personali, può essere utilmente consultata l'opera a stampa *Disputationum de nuptiis*, cit., lib. I, capp. IX-XIV, ove appunto è tracciato un quadro sistematico delle posizioni di Gentili sul tema in questione. Si veda anche la «Epistola apologetica» alla fine del citato *De nuptiis*, p. 687.

l'intervento del giurista in un ambito che in quanto 'divino'/'religioso' il teologo tendeva ad attribuire alla propria primaria, quando non esclusiva, competenza. Per converso, il giurista, pur rivendicando il primato, è costretto a condividere con il teologo il discorso di legittimazione che riguarda la sfera temporale. Insomma, se Gentili compie senz'altro un passo avanti decisivo verso la 'secolarizzazione', si tratta di un passo tuttavia privo di quella radicalità laicista che molti interpreti spesso hanno amato vedervi<sup>5</sup>.

A questo proposito è da osservare, incidentalmente, che Gentili fu uno spirito autenticamente religioso, la cui rottura con la fede cattolico-romana ebbe una sicura matrice teologica, forgiata sui testi di polemica scritti dai riformati, anche se in tale ambito le sue convinzioni religiose tendono a sfuggire ad una più precisa connotazione. Si può solo dire con certezza che egli si muoveva in uno spazio di cristianesimo riformato che, se da un lato includeva luterani, anglicani, zwingliani e calvinisti moderati, dall'altro rifiutava la religiosità e la teologia proprie del radicalismo settario/eretico. In questo senso il suo approdo finale alla Chiesa anglicana, lungi dall'essere una scelta di comodo, fu un esito quasi naturale: quella Chiesa, infatti, in quanto non esacerbava le distinzioni teologiche nate dalla Riforma e conservava istituzioni ancorate alla politica, non poteva non riuscire congeniale ad un "protestante moderato" e ad un "giurista ideologo" per antonomasia come Gentili<sup>6</sup>.

\* \* \*

Tornando alle linee portanti del suo argomentare nella controversia coi puritani di Oxford, resta da sottolineare che a definire la posizione "secolarizzante" di Gentili, oltre ai citati criteri di demarcazione dei saperi, concorre quanto egli affermava

<sup>5</sup> A questo proposito si vedano Panizza, *Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, cit., pp. 373-386; più recentemente Id., *La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni*, cit., pp. 263-300; in questo volume alle pp. 11 ss.

<sup>6</sup> Si veda Vincenzo Lavenia, *Alberico Gentili: i processi, le fedi, la guerra, in Ius gentium Ius communicationis Ius belli. Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*, a cura di Luigi Lacchè, Milano, Giuffrè, 2009, soprattutto pp. 166-189.

circa lo “status epistemico” del discorso di legittimazione che rivendicava al primato del giurista.

Gentili in particolare, sulla scia di Ulpiano, definiva il giurista come *sacerdos iustitiae*, cioè un sacerdote al servizio della giustizia, la giurisprudenza come “conoscenza delle cose divine e umane”, “scienza del giusto e dell’ingiusto”, *civilis sapientia*. Così definita la giurisprudenza assumeva lo status di una “super-scienza” che inglobava nella sua orbita tutti i saperi, una scienza “enciclopedica” dunque che Gentili esaltava chiamandola *scientia architectonica*. Una formula questa idonea a qualificarla come funzionale alle esigenze del principe-sovrano, in perfetta simmetria con la formula del *princeps architectus in re publica*.

È da sottolineare inoltre che da tali enunciati Gentili faceva derivare non solo il ripudio del ruolo della teologia, bensì anche quello del ruolo dei filosofi in generale: «Nam Philosophorum disputatiunculae, quas mihi nominare nonnullas aliquis posset, eas generaliter tantum, et quaedam summatim tradunt, non ad species descendunt, de quibus distinctius explicant». Risultava altresì svalutato, anche se in misura minore, il ruolo dei filosofi politici, la cui competenza restava limitata *intra ambitum civitatum*. Non a caso, riecheggiando ancora una volta Ulpiano, Gentili definiva la sua “nuova giurisprudenza” quale *vera philosophia*, contro la sua pretesa versione, che si nutriva di astratta speculazione, e non di azione civile e politica<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Quanto al motivo della giurisprudenza come scienza nuova e onnicomprensiva, superiore e distinta non solo dalla teologia ma anche dalla tradizione romanistica e dalla filosofia, esso risulta sviluppato contestualmente al tema principale riguardante il rapporto con la teologia, per cui a questo riguardo valgono le fonti base già citate sopra. Particolarmente illuminanti, tuttavia, risultano taluni passi come quello accennato che la nuova giurisprudenza non era riducibile alla tradizione civilistica di Giustiniano: «Nostra philosophia Iustinianorum non est, sed ars boni et aequi ... Iurisprudencia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia» (vedi *De nuptiis*, cit., lib. I, cap. XI, pp. 57-59). Quanto alla giurisprudenza come *vera philosophia* contro quella pretesa tale, si vedano le critiche che Gentili muove ai filosofi nel capitolo introduttivo del lib. I del *De iure belli*. Qui la filosofia in generale è accusata di essere troppo generale e sommaria. Quanto ai filosofi morali e politici, ad essi si imputa il limite di occuparsi del sommo bene del singolo stato, laddove la materia dello “*ius gentium bellicum*” riguarda la “*respublica magna*” dell’intera umanità. Significativamente, infine, Gentili definisce la sua trattazione con le espressioni “*de bello Philosophia*”, “*Philosophia reipublicae magnae*”. Sulla base

Come naturale conseguenza di queste definizioni, restava ridimensionato il ruolo della stessa tradizione civilistica, in cui Gentili si era formato e che pur continuava a rappresentare il fulcro della sua “expertise” scientifico-professionale, come espresso nel frontespizio delle sue opere dalla consueta dicitura “Alberici Gentilis - Iuris Civilis Professoris Regii” seguita dal titolo. La mutata prospettiva sul punto in questione risulta chiara dalla seguente significativa sottolineatura: «Nostra philosophia Iustinianismus non est, sed ars boni et aequi ...». Il che significa che la tradizione civilistica restava sì rilevante, ma solo come *ratio scripta*, più precisamente come modello storico di razionalità giuridica e di giustizia naturale.

Nella prospettiva di Gentili la nuova giurisprudenza, come nuova ‘scienza madre’, comportava ad un tempo l’incorporazione delle varie scienze e discipline – teologica, civilistica e classico-umanistica – in una sintesi originale, secondo una logica nuova. Una sintesi ed una logica in cui il registro decisivo di linguaggio era dato dalla cultura umanistica e dall’etica civile. Alla luce di queste notazioni pare adeguatamente dimostrata l’importanza della “dimensione epistemica” nella controversia sul conflitto dei saperi. In altri termini, il “format epistemico” del discorso sulla legittimazione acquista un rilievo essenziale nel determinare la portata e il carattere del “secolarismo” gentiliano, qualificandolo sul piano della sua connotazione ideologico-culturale, da definirsi appunto come decisamente “classico-umanistico”.

\* \* \*

Al di là del caso di Gentili e dei teologi puritani integralisti di Oxford, è appropriato ricordare la caratteristica propensione dei giuristi del Rinascimento a rivendicare il proprio primato intellettuale e ideologico – qualche storico ha parlato di ‘imperialismo intellettuale’, di un ‘elitismo’ che sfiorava l’eccesso e la vanità. Tuttavia il conflitto dei saperi era chiaramente un feno-

di queste enunciazioni introduttive del *De iure belli* si potrebbe arguire che Gentili ci pone di fronte ad una sorta di *Silete philosophi in munere alieno*, che si aggiunge e fa da tacito complemento al suo risonante *silete* contro i teologi.

meno più generale, caratteristico di una cultura europea che, dovendosi confrontare con le sfide poste da un secolo di grandi mutamenti e di conflitti profondi, non poteva non porsi anche il problema di una risistemazione dei saperi<sup>8</sup>. Il conflitto più significativo, quello di maggiore portata rispetto al tema cruciale della legittimazione, restava comunque quello tra teologia e diritto. A questo proposito, un progetto analogo a quello di Gentili, sebbene di segno simmetricamente opposto, inteso cioè alla riaffermazione della teologia come “la madre delle scienze”, lo ritroviamo formulato per esempio dal fondatore della Scuola di Salamanca, Francisco de Vitoria. Esempiare il seguente passo, tratto dal suo *De potestate civili* (1528): «Officium ac munus theologi tam late patet, ut nullum argumentum, nulla disputatio, nullus locus alienus videatur a theologica professione et instituto». Altrettanto significativo il passo con cui il teologo spagnolo, accingendosi a discutere la questione dei giusti titoli del dominio spagnolo sugli Indiani d’America, apre la sua *Relectio de Indis* (1538/1539), prendendo di mira direttamente i giuristi: «Haec determinatio non spectat ad iurisconsultos, vel saltem non solum ad illos, quia, cum illi barbari essent subiecti iuri humano, res illorum non sunt examinandae per leges humanas sed divinas, quarum iuristae non sunt satis periti»<sup>9</sup>.

A conferma di quanto appena detto circa la connessione tra format epistemico e orientamento ideologico-culturale, è significativo il fatto che Gentili e Vitoria, confrontandosi nel campo del pensiero sulla guerra e sulla giustizia internazionale, si trovano ad elaborare visioni d’ordine che hanno la rilevanza di paradigmi fondamentalmente opposti, qualificabili rispettivamente come “giuristico-umanistico” e “teologico neo-scolastico”.

<sup>8</sup> Sul conflitto tra i saperi e in particolare sulla superiorità intellettuale rivendicata dalla giurisprudenza nel Rinascimento, si veda Kelley, *Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence*, cit., pp. 267-279. In generale, si vedano: Kelley, *History, Law and Human Sciences*, cit.; Maclean, *Interpretation and Meaning in the Renaissance. The Case of Law*, cit. Su Gentili come “grande intellettuale” nell’Inghilterra elisabettiana, vedi Binns, *Intellectual Culture in Elizabethan and Jacobean England. The Latin Writers of the Age*, cit.

<sup>9</sup> Francisco De Vitoria, *De potestate civili*, Praeludium, 1 par.; Id., *Relectio de Indis*, q. 1, n. 8. Circa le *Relectiones Theologicae* di Vitoria, si veda l’edizione critica Vitoria: *Political Writings*, cit., curata da Anthony Pagden.

D'altra parte, è interessante osservare come, paradossalmente, il famoso motto *Silete theologi in munere alieno* non fosse affatto diretto contro i teologi puritani di Oxford, ma al contrario fosse formulato, a conclusione di un argomento a supporto della guerra preventiva contro i Turchi, proprio contro i teologi della scuola di Salamanca i cui criteri di giusta guerra erano molto più restrittivi dei suoi<sup>10</sup>.

Il paradosso appena citato rinvia ad un dato fondamentale del "secolarismo" gentiliano, visto questa volta sul piano dei contenuti piuttosto che delle questioni di principio. Su questo piano, con riferimento alle questioni dell'ordine internazionale, il classico *De iure belli* costituisce l'espressione paradigmatica delle posizioni di principio sui rapporti tra giurisprudenza e teologia di cui si è fin qui discusso. Il discorso di Gentili è chiaramente organizzato sulla base di uno schema argomentativo fisso, articolato in un triplice registro linguistico, quello teologico, quello della tradizione civilistica e quello teorico-politico. Quest'ultimo registro emerge come decisamente dominante, in quanto espressivo dei valori ideologici dell'autore, e come tale rivelatore anche della preminenza della nota "secolare". Come si è già osservato, la "nuova giurisprudenza", in quanto *scientia architectonica* in stretta correlazione con la formula *princeps architectus in republica*, avvalorava tanto l'idea della sua intrinseca 'politicità' quanto quella del suo primato.

In questo sistema di discorso, la *ratio* teologica, di fatto ispirata da un forte protestantesimo biblico, non solo è parte integrante del testo, ma tende ad intrecciarsi armonicamente, per così dire, con le altre dimensioni di linguaggio. Già da un primo sguardo ai *marginalia*, risulta del tutto evidente il fatto che ai teologi è riconosciuta una misura di autorità *in re morali*

<sup>10</sup> Per un'analisi comparativa approfondita delle prospettive internazionalistiche di Gentili e di Vitoria, si vedano Diego Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De iure belli. The great debate between "theological" and "humanist" perspectives from Vitoria to Grotius*, Institute for International Law and Justice, New York University, IILJ Working Paper 2005/15 – History and Theory of International Law Series, <<https://ilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>>; Id., *Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm*, cit., pp. 145-173; in questo volume da pp. 473 ss.

*et politica*, così come, per implicazione, si arguisce che l'autore è partecipe di una visione cristiana del mondo. D'altra parte, ad una lettura più attenta, risulta innegabile che raramente la ragione teologica funge da *ratio* di base, essendo essa piuttosto relegata ad una funzione di supporto di *rationes* più cogenti di diversa natura, soprattutto quelle radicate nella tradizione "classico-umanistica". È dalla tradizione "umanistica", infatti, che scaturisce il senso teorico e ideologico delle vedute più innovative di Gentili, e quindi anche la valenza distintamente "secolare" e "moderna" del suo sistema di pensiero.

\* \* \*

Alla luce di quanto fin qui detto circa le posizioni di principio di Gentili in tema di rapporti tra diritto e teologia, è venuto il momento di esaminare le sue vedute in tema di potere sovrano e assolutismo, valutandole sotto il profilo della influenza della tradizione teologica. Più specificamente, si tratta di valutare la possibile incidenza di concetti riconducibili al concetto chiave di *potentia Dei*, un concetto chiave ricorrente nella letteratura sull'assolutismo, anche in quella non strettamente teologica.

Il dato di base del credo politico-ideologico di Gentili è quello della sua adesione all'etica della 'virtù civile' e della 'libertà repubblicana'. Memorabile la sua fervente dichiarazione di fede repubblicana già nel *De legationibus* del 1585, in concomitanza con la sua difesa di Machiavelli come "filosofo della libertà", che fa propria la cosiddetta interpretazione "obliqua" del *Principe*: «*Machiavellus Democratiae laudator, et assertor acerrimus*»<sup>11</sup>. Se questa era la sua inclinazione ideale circa l'*optimus status reipublicae*, nell'insieme della sua opera, segnatamente nel *De iure belli*, Gentili mostrava di ammettere con spirito realistico la legittimità della più larga varietà di regimi politici. Su questo sfondo di relativismo istituzionale, egli si limitava ad enfatizzare il tema della "libertà" sotto forma dei "limiti" del potere, o meglio della sua non illimitatezza: «*Hallucinantur theologi, adulantur iurisconsulti, qui persuadent omnia principibus licere*

<sup>11</sup> *De legationibus*, cit., lib. III, cap. IX.

summamque eorum et liberam esse potestatem», secondo una formula tratta da Alciato di cui talora faceva uso<sup>12</sup>.

La “svolta assolutistica” nel pensiero politico di Gentili sopraggiunge verso la fine della sua carriera, come risposta al mutato quadro della politica inglese con l’ascesa al trono di Giacomo I/VI nel 1603, e come risposta alla problematica di un’Europa esaurita dalle guerre di religione e dal permanere di una situazione di *impasse* dei conflitti interni. Essa trova la sua espressione più significativa nelle *Regales Disputationes librites*: I, *De potestate regis absoluta*; II, *De unione Regnorum Britanniae*; III, *De vi Civium in Regem semper iniusta*, pubblicate a Londra nel 1605. Nel *De potestate regis absoluta* si fa assertore dell’assolutismo quale *optimus status reipublicae*<sup>13</sup>.

Sotto il profilo della sua intelaiatura formale, essa si presenta come una tipica *disputatio* gius-romanistica. Romanistica era la fitta trama delle argomentazioni così come giuristi romanisti, “nostri interpretes”, erano la maggior parte delle autorità dottrinali cui faceva appello. Da notare che il diritto romano qui non esprimeva solo la forma dell’argomentare gentiliano, ma fungeva al tempo stesso da basilare punto di forza assiologico. Valeva il noto assunto del diritto romano quale *ratio scripta*: «Excellentissimum ius Romanum», «Lex Romana praestantissima in legibus hominum», come Gentili ricordava in avvio della disputa<sup>14</sup>.

La disputa prendeva le mosse dalle formule di base della *lex regia*, «Quod principi placuit legis habet vigorem» e «Princeps legibus solutus est», e si sviluppava in forma di di-

<sup>12</sup> Per una visione d’insieme del pensiero politico di Gentili nel complesso della sua opera, si veda Diego Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di stato*, in *Politica e religione nell’età delle guerre di religione*, cit., pp. 57-213; in questo volume alle pp. 291 ss. Sul ruolo di Gentili nella genesi della teoria politica moderna, si veda Carlo Galli, *Alberico Gentili e Thomas Hobbes. Crisi dell’umanesimo e piena modernità*, «Filosofia Politica», 2, 2007, pp. 213-228.

<sup>13</sup> Per una discussione più ampia e approfondita circa la cosiddetta “svolta assolutistica”, si veda Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili*, cit., pp. 173-207; in questo volume alle pp. 291 ss. Per un inquadramento generale degli orientamenti propri del “nuovo umanesimo”, segnatamente dalla scuola della “ragion di stato” del tardo Cinquecento, si veda Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, cit., pp. 31-64.

<sup>14</sup> *De potestate regis absoluta*, cit., pp. 5-7.

battito sulla interpretazione corretta del concetto chiave di *potestas absoluta*. Nell'intento di imprimere forma sistematica alla sua discussione, Gentili la inquadrava esplicitamente nella classificazione che Aristotele aveva dato nella *Politica* delle varie specie di potere politico. In particolare, egli si riferiva alla loro riduzione in due specie fondamentali, una soggetta alle leggi, l'altra *legibus soluta*. Quindi, non senza avere accennato anche alla bontà dell'opera di Bodin e al suo concetto di "assolutezza" del potere sovrano, Gentili rientrava nell'alveo della tradizione romanistica richiamando la distinzione tra "potestà ordinaria" e "potestà straordinaria", e indicando in quest'ultima, in quanto «legibus absoluta», il tipo di potestà di cui intendeva occuparsi. Al termine della catena storico-concettuale, all'equazione *potestas extraordinaria/potestas absoluta* faceva seguito una ulteriore equazione, quella tra *potestas absoluta* e *plenitudo potestatis*<sup>15</sup>.

Al termine della catena, la discussione finiva dunque col fare perno sul più generale concetto di «plenitudo potestatis», di cui si proponevano due forme fondamentali. In prima istanza, la «plenitudo potestatis» era inteso come *liberum arbitrium*, *principis libertas*, libero esercizio del potere «secundum propriam mentem», nel senso che il *princeps* non aveva l'obbligo di dare ragione, rispondendo alla domanda «*Cur ita facis?*». In altri termini le leggi, pur restando fermi i criteri legittimanti della "ragionevolezza" (*rationabilitas*) e della "giustizia", traevano la loro ragion d'essere dalla pura e libera volontà del sovrano. In breve, la sua volontà non solo era legge, ma era anche la *ratio* di se stessa: «sit voluntas pro ratione». Testualmente: «Quod de plenitudine potestatis non licet disputare.

Quod de plenitudine potestatis facienti nemo dicit, *Cur ita facis?* Scilicet sit tum voluntas pro ratione, etc. Et de principe temporali sic docent optime, quicquid de se spirituali protulerit papa pessime: quod in spirituali est Dei solius<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Ivi, pp. 8-10.

<sup>16</sup> Ivi, p. 11.

Alla formula «pro ratione voluntas», *topos* chiave del volontarismo etico-giuridico medioevale, seguiva la definizione del principe quale Dio in terra: «Princeps est Deus in terris». Qui Gentili non si lasciava sfuggire l'occasione di inserire un attacco polemico contro la pretesa papistica di proporsi come suprema potestà nella sfera spirituale, attribuito questo spettante unicamente a Dio.

Questo primo riferimento a Dio, che mirava ad enfatizzare in positivo la *plenitudo potestatis* del sovrano come *liberum arbitrium*, era seguito poco oltre da un secondo riferimento, inteso a stabilire invece la piena compatibilità del concetto di *plenitudo potestatis* con quello dei “limiti” del “potere assoluto”. La precisazione scaturiva dall'esigenza di contrastare l'argomento per cui la tesi filo-assolutistica significava attribuire al principe una potestà che spettava solo a Dio: «argumentum, quod ea potestas solius Dei sit, alteri non communicabilis». In altri termini, secondo Gentili, la gerarchia tra Dio e principe restava del tutto intatta, poiché la “assolutezza” del potere era da intendersi come facoltà di derogare alle leggi civili, ferma restando la soggezione sia alla legge di Dio che a quella di natura. Letteralmente, così si esprimeva:

Cui nos ibidem argumento respondemus, non fieri Principem Deo parem ab illa, quam asserimus principi, potestate absoluta. Nam adhuc est princeps sub Deo, et legibus Dei tenetur. Ad cives dicimus potestatem principis absolutam. Deus simpliciter absolutae potestatis, nec ullis aut suis, aut naturae, aut gentium obstrictus legibus. Princeps secundum quid absolutus: nec absolutus legibus Dei, naturae, gentium<sup>17</sup>.

Quindi Gentili rafforzava il punto richiamando il principio della responsabilità dei principi innanzi a Dio, «Cui reddere rationem de imperio suo debent, quem unum habent iudicem, etc.», un “memento” questo subito accompagnato, tuttavia, dalla seguente precisazione: «Sed de civilibus hominum legibus quaestio haec est nostra». Una precisazione che, richiamando il principio della distinzione tra sfera temporale e sfera religiosa, valeva a sottolineare la piena coerenza degli argomenti usati a supporto della tesi di fondo circa l'assolutismo. Nel contesto di

<sup>17</sup> *Ibidem*.

questi argomenti, ove si evocano opinioni riguardanti Dio ed i confini con la sfera di competenza dei teologi, particolarmente significativa è la presa di posizione di Gentili contro una tesi avanzata da Fernando Vazquez de Menchaca, giurista-teologo domenicano collegato alla tradizione della Scuola di Salamanca e amico di Domingo de Soto. Di Vazquez si riportava la tesi che negava legittimità all'idea di "potere assoluto" in quanto contraria a quello che doveva essere la *ratio* chiave di legittimità del potere politico, la *publica civium utilitas*, ossia il bene pubblico dei cittadini: «Vasquius, quod omnes omnino principatus sint ob publicam civium utilitatem, non ipsorum regnantium»<sup>18</sup>.

La polemica che qui Gentili ingaggiava contro Vazquez è molto significativa in quanto mette in piena evidenza una frattura di principio che riflette i più larghi e profondi contrasti che caratterizzavano la cultura politica del tempo. Il carattere emblematico della polemica è evidente nella definizione che Gentili dava dei principi "immaginati" da Vazquez: «Platonicae reipublicae custodes sunt isti, quos Vasquius cum fundamento hoc suo sibi imaginatur, nobis principes fingit: quorumque tenere locum nemo velit». Al tempo stesso, al di là di questa critica di fondo circa la "utopia filosofica" di Platone, Gentili prendeva di petto l'argomento di Vazquez scegliendo di confutarlo riconoscendo come valida la sua *ratio* di base, nella sua formulazione linguistica:

Et quid si tamen sola subditorum utilitate sint omnes omnino ordinati principatus? Ergo plenitudo potestatis non est? Negatur haec negatio. Quondam ad utilitatem subditorum etiam pertinet, ut ea potestas principi sit»<sup>19</sup>.

In essenza, la mossa di Gentili consiste nell'imprimere al concetto chiave di *utilitas civium* una valenza di senso nuova e più larga, tale da avallare la legittimità dell'assolutismo. Più precisamente, spostando il discorso dal terreno formale delle formule di diritto romano a quello storico-empirico delle considerazioni politiche, il Nostro mette in piena luce i termini della prospettiva "politico-ideologica" che informa e giustifica l'assolutismo.

<sup>18</sup> Ivi, p. 16.

<sup>19</sup> *Ibid.*

Un tale approccio risulta ribadito, ed anche più estesamente articolato, in risposta ad un argomento di Alciato, là dove questi negava che la traslazione di potere della *lex regia* comprendesse la *potestas extraordinaria*, quindi anche la *potestas absoluta*. Gentili risponde con un'altra caratteristica *negatio negationis*:

At nos respondemus, negando illa negationem, quod haec potestas, qua commodius regi populus possit, non sit illa, quam nos dicimus. Est et ordinaria, et etiam illa extraordinaria. Et sic diximus duplicem hanc potestatem in principe. Regitur scilicet populus aliquando per extraordinariam commodius. Pulchre Justus Lipsius in Politicis, Helvetios, mitis ingenii homines, per Deum liberatos homines iugo principis: Florentinos, indomiti ingenii homines, sub unius dominatum adactos esse. Haec potestas illa est extraordinaria, qua populus ille, cervicis durissimae, et naturae inquietissimae, nunc regitur pacatius, quam umquam potuerit antea»<sup>20</sup>.

La *potestas extraordinaria* del principe implicava il potere di ricorrere a misure “straordinarie”, «aliquando», vale a dire quando ciò risultasse funzionale a esigenze di ordine e di tranquillità pubblica. E, come Gentili opportunamente osserva, ciò che distingueva il “principe giusto” dal “tiranno” era appunto il carattere “straordinario” che quelle misure avevano. Si tratta di osservazione molto importante in quanto, attraverso la dicotomia “giustizia”-“tirannia”, l'autore intendeva sottolineare che il suo discorso sull'assolutismo non esulava dall'ambito della “giustizia”, che era qui riconfermata quale criterio supremo di legittimità. Altrettanto importante era il punto di sostanza, quello per cui la formula *ordo et pax publica*, ossia la prevenzione della “guerra civile” quale massimo dei mali, fungeva da suprema istanza valoriale<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Ivi, p. 25.

<sup>21</sup> Ivi, pp. 24-25. Quanto alle osservazioni sulla “giustizia” e sulla distinzione tra “assolutismo”, quale regime legittimo, e “tirannia”, Gentili si ispirava al trattato di Bartolo sulla tirannia: «Tyrannicum (ait) id est, quod in tyranno solens, et ordinarium est, in domino iusto extraordinarium, et casuale. Et sic alia Bartolus plura facit principis iusti, quae sunt tyranni communiter. Viros excellentes tollere, sapientes abigere, studia exterminare, delatores habere, bella sectari, id genus alia dicit ille tyrannica: sed et posse aliquando etiam esse iusta». Sulla connessione tra “assolutismo” e “giustizia”, per una discussione approfondita, si veda Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili*, cit., pp. 185-196; qui pp. 291 ss.

Su queste basi risulta evidente quale sia la connotazione politico-ideologica del *De potestate regis absoluta* e, più in generale, della “svolta assolutistica” del suo pensiero giuridico-politico. Una connotazione derivante dai nuovi orientamenti dell’umanesimo civile del tardo Cinquecento, di carattere neo-scettico e neo-stoico, che aveva i suoi principali referenti in Tacito, Justus Lipsius e nella scuola della “ragion di stato”. Quanto il discorso sul potere dei principi sia permeato da questo tipo di cultura, lo si coglie soprattutto nella terza delle *Regales Disputationes*, la *De vi Civium in Regem semper iniusta*, dove gli argomenti prudenziali di scienza politica sono di gran lunga dominanti<sup>22</sup>.

\* \* \*

A questo punto si può tornare alla nostra questione di fondo e valutare quale sia l’incidenza della matrice teologica nella discussione di Gentili circa l’assolutismo. È opportuno ribadire a questo proposito la fondamentale coerenza e continuità di prospettiva che Gentili mantiene sul tema di fondo dei rapporti tra giurisprudenza e teologia di cui si è già detto. A proposito di continuità di prospettiva, è Gentili stesso che incidentalmente si trova a enfatizzarla, riproponendo in modo fortemente polemico i termini essenziali della propria posizione di principio. Non lo fa nella dissertazione sull’assolutismo, bensì in quella sul diritto di resistenza, ma il senso resta assolutamente lo stesso. Così suona il passo relativo:

<sup>22</sup> Gentili chiudeva letteralmente la dissertazione sul diritto di resistenza, di fatto l’intera trilogia delle *Regales Disputationes*, indicando nei *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1594) di Scipione Ammirato la fonte paradigmatica delle sue idee: «Est Scipionis Ammirati in Tacitum disputatio decima, eadem meae. Est alia REGIS». Se il riferimento ad Ammirato – decimo discorso del Libro XIX – è certamente significativo sul piano della sostanza dottrinale, quello al Re lo era sia come omaggio formale da parte di un “Professor Regius”, sia soprattutto sotto il profilo della più generale congiuntura storica, che Gentili percepiva come gravida di incertezza e di pericolo. Giacomo VI e I, che nel trattato del 1598 *The Trew Law of Free Monarchies* aveva esposto le sue vedute filo-assolutistiche, dopo la sua accessione al trono stava di fatto ponendo in primo piano la questione politico-costituzionale. Gentili gli dedicò le sue *Regales Disputationes*, riecheggiandone con approvazione le vedute, restando tuttavia, sotto il profilo dell’ispirazione culturale, lontano dagli argomenti di Giacomo, che erano per lo più basati sulla Bibbia e sui doveri scritturali e umani del re di governare bene il popolo.

Nunc veniamus ad Theologos. Quorum iudicium reiicio ego primum veluti latum non a peritis istius iuris, non a iudicibus propriis secundae tabulae. Et fremant isti quantum possunt, stat mea disputatio, quae abiudicat Theologis eam iudicationem...<sup>23</sup>.

Venendo al profilo degli argomenti trattati nel *De potestate regis absoluta*, vi si trova confermata la preminenza della nota “secolarizzante”, espressa in chiave “romanistica” sul piano formale, in chiave “neo-umanistica” sul piano ideologico-culturale. Risulta confermata altresì, talora enfaticamente ribadita, la distinzione e la relativa autonomia tra “ambito temporale” e “ambito spirituale”. Questi ambiti emergono come mondi distinti, e al tempo stesso correlati.

È su questa base che devono essere valutati i riferimenti specifici di matrice teologica, soprattutto il duplice importante riferimento che Gentili fa al potere assoluto del principe in rapporto con la nozione di Dio: «Princeps est Deus in terris», «Est princeps sub Deo». Il primo è da interpretarsi come una sorta di metafora in rapporto al concetto di *plenitudo potestatis*, visto rispetto a due ambiti, quello religioso e quello temporale, rappresentati come nettamente distinti. Ad esso si collega il topos rappresentato dalla formula chiave *pro ratione voluntas*. Il secondo riferimento a Dio mira a ridimensionare il rapporto tra uomo e Dio, qualificandolo nei termini di un rapporto gerarchico sul piano spirituale: il principe assoluto è soggetto al giudizio di Dio, ma ciò solo nell'ambito proprio della giustizia divina, restando quindi esclusa qualsiasi responsabilità a livello dell'ambito temporale. In questo caso la correlazione è reale ed

<sup>23</sup> *De vi Civium in Regem semper iniusta*, cit., p. 121. Il passo, animato dalla consueta *vis* polemica contro i teologi, così prosegue sottolineando in generale la loro caratteristica faziosità, accusando, in particolare, i teologi cattolici di essere “sediziosi”: «At reicio eorundem hic iudicium, veluti latum (quod negari nequit) ab ipsis partibus, certe a partium studiosissimis. Tu credes hic novissimo Bellarmino? Qui turbat cum subditis, turbat cum principibus omnia, ut omnes tandem faciat sub manibus, imo sub pedibus Papae...». Nota caratteristica della discussione era anche la preoccupazione di Gentili di dimostrare che aveva dalla sua parte l'autorità dei teologi protestanti, mirando ad avallare l'immagine di un fronte protestante unito in difesa del principio dell'autorità e dell'ordine stabilito, contro le insinuazioni della pubblicistica cattolica (ivi., pp. 121-124, 129-132). Sotto questo profilo, si tratta di passaggi significativi in quanto mettono in piena evidenza come il suo impegno come uomo di fede “protestante” fosse un elemento forte del suo pensiero complessivo.

effettiva, non puramente metaforica, ma ciò solo sul piano spirituale, restando priva di riscontri su quello temporale.

Un altro esempio, particolarmente significativo, di un tale peculiare rapporto di distinzione-correlazione tra ambito “secolare” e ambito “teologico” in Gentili si trova nella terza delle *Regales Disputationes*, quella incentrata sulla dottrina della “non-resistenza” al sovrano. Un filone argomentativo forte, oltre a quello neo-tacitista, era quello di matrice neo-stoica che raccomandava un atteggiamento di “costanza”, ossia di sopportazione delle avversità e delle ingiustizie del mondo. Qui Gentili, facendo appello, come di consuetudine, ad un argomento parallelo di natura teologica, si trova ad evocare per la fattispecie il disegno misterioso della “provvidenza divina”. Più precisamente, egli osserva che le “maledizioni” che colpivano gli stati, nella fattispecie un principe malvagio, potevano essere tolte solo da Dio, in base al principio che il male poteva essere tolto solo da chi lo aveva posto. Testuale: «Eius est tollere, qui posuit, Deus ... Quod vero Deus det principes malos quis est, qui de ore de ipsius non audierit?». Sui mali della politica come parte di un disegno divino, un altro passo significativo è il seguente:

Aut si alia est causa cur Deus det principes malos, quia sic experiri, et probare velit, et perfectos, et laudabiles reddere bonos: tanto minus via haec ineunda vis est: quae manifeste contra it proposito Dei<sup>24</sup>.

Sul piano della grande narrativa storiografica, la conclusione ultima è che Gentili si fa portatore di una prospettiva eminentemente e distintamente “secolare”. Ciò è vero in primo luogo dal punto di vista della “episteme” del suo discorso di giurista-ideologo. Come si è già notato, tale discorso risulta calato in un sistema di linguaggio nuovo, costitutivo della nuova “giurisprudenza” quale nuova “scienza madre”, in contrapposizione espressa alla “teologia”. Si tratta di un sistema di linguaggio che esprime una concezione integrata di prospettive culturali diverse, di strumenti culturali diversi, riconducibili essenzialmente al diritto romano, alla cultura politica e alla tradizione teologica. La risultante tuttavia è qualcosa di più e di diverso da un sistema

<sup>24</sup> Ivi, pp. 106 e 107, rispettivamente.

di carattere eclettico, ciò soprattutto come conseguenza del ruolo dominante e unificante giocato dalla cultura dell'umanesimo civile, senza sottovalutare l'incidenza dello strumentario concettuale di matrice romanistica. È in funzione di queste caratteristiche strutturali che la "scienza nuova" di Gentili è eminentemente "secolare", pur conservando al tempo stesso un legame specifico, non secondario, con la sfera della religione e della teologia. Quanto alla specificità di un tale legame, essa è da individuare in un caratteristico rapporto di "distinzione" - "correlazione".

In ultima analisi dunque, il caso di Gentili resta tale da smentire nettamente la tesi storiografica della "modernità" come esito di una "metamorfosi continuista" della tradizione teologica, così come dal lato opposto smentisce la tesi laicista di una radicale contrapposizione tra "modernità" e "tradizione teologica". È più corretto porre l'accento sul fatto che in Gentili i due mondi, pur nella loro distinzione, appaiono legati da un rapporto di correlazione, nel senso che sono entrambi riconosciuti come rilevanti e validi. A questo proposito, per usare due nozioni chiave della più recente ermeneutica storico-filosofica, si potrebbe dire che i due mondi in questione sono riconosciuti come suscettibili di una relativa "commensurabilità" e "traducibilità"<sup>25</sup>. In questo senso, le "distinzioni-correlazioni" in tema di

<sup>25</sup> Sulla questione metodologica, con riferimento al concetto storiografico di "tradizione di pensiero", si veda Alasdair C. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality*, Notre Dame - Indiana, University of Notre Dame Press, 1988. Questa la descrizione che MacIntyre fornisce del concetto di "tradition of enquiry": «It is more than a coherent movement of thought. It is such a movement in the course of which those engaging in that movement become aware of it and of its direction and in self-aware fashion attempt to engage in its debates and to carry its enquiries forward», ivi, p. 326). Secondo il filosofo, le "traditions of enquiry" meritano tale definizione «not just because of the continuities of debate and enquiry which they embodied but also because of the transmutations and translations which they were able to undergo at and through points of conflict and difference. A tradition becomes mature in so far as its adherents confront and find a rational way through or around those encounters with radically different or incompatible positions, which pose the problems of incommensurability and untranslatability» (ivi, p. 327). Un tale approccio metodologico possiede una sua distinta validità euristica, idonea a integrare utilmente, stemperandone il rigore, il metodo del "contestualismo linguistico" di Quentin Skinner, qui assunto come il più appropriato in prima istanza. La combinazione dei due approcci deriva la sua validità dall'intimo rapporto di senso che, senza dubbio, sussiste tra i concetti di "linguaggio" e *weltanschauung*. Nella fattispecie del presente saggio, un tale approccio consente di cogliere la più larga "visione" soggiacente alla

assolutismo, quali individuate sopra nella esegesi delle *Regales Disputationes*, sono rappresentabili quali altrettanti punti chiave di “traducibilità” di “*topoi*” teologici in “*topoi*” di carattere “secolare”. A guardare bene, tuttavia, si tratta di punti di “convergenza” tra linguaggi distinti e paralleli, piuttosto che di una piena “traduzione linguistica” di linguaggi paralleli. Si potrebbe dire, in altri termini, che la correlazione tra “modernità” e “tradizione teologica” è tale da non superare il livello di un comune sentire, di una coerente comune *weltanschauung*. Solo a questo livello più profondo, suggerito appunto dal termine-concetto di *weltanschauung*, quella correlazione acquista una effettiva plausibilità di significato storico. Un significato storico, è il caso di sottolineare, che appare della più grande importanza, in quanto tale da investire, identificandoli, i tratti distintivi di una “comune civiltà”.

Sul piano della grande narrativa storica dunque, Gentili, in quanto intellettuale “secolarizzante” e uomo di fede ad un tempo, emerge e si rivela una figura altamente rappresentativa del processo genetico della “modernità”, europea ed occidentale. La sua opera, soprattutto il suo classico *De iure belli*, che è senz’altro assimilabile ad una sorta di *summa* dell’intera cultura occidentale fino alle soglie dell’età moderna, ha il pregio di rendere emblematicamente visibile la trama intellettuale complessiva di cui è intessuta la “modernità”, nella distinzione delle sue componenti, teologico-cristiana, gius-romanistica e classico-umanistica da un lato, nella loro reciproca correlazione di senso dall’altro.

diversità dei “linguaggi” di cui è intessuto il discorso teorico di Gentili, consentendo quindi di illuminare meglio il ruolo della “tradizione teologica”.

# Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm

## *Introduction*<sup>1</sup>

My aim here is to illuminate the general character of Gentili's jurisprudence of war. To do so, I assume and demonstrate that in order better to understand it, it is essential to recover its political presuppositions. This is to say that there is more than simply law at issue here, and that Gentili developed his jurisprudence of war in the light of his larger vision of international order. It is salutary to bear in mind that in Gentili's times jurisprudence was political science *par excellence*, and that in his case, as in other similar cases, the political must always infuse and inform the legal. A second assumption I make – and I trust, also demonstrate the use of – is that ideas are better understood dialectically. My aim will therefore be pursued by focusing directly on the critical points of contrast between Gentili and the Spanish “theological” tradition of war, against which he found himself arguing on several crucial topics. I will extend the comparison to include Grotius' views so as to indicate more fully the

<sup>1</sup> Earlier in *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale. Atti del Convegno, XII giornata gentiliana*, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 147-173. An earlier version of this essay, under ‘Political Theory and Jurisprudence in Gentili's *De iure belli*’, was presented as a paper at the Institute for International Law and Justice, New York University School of Law (ILJ Working Paper 2005/15 - History and Theory of International Law Series, <<https://ilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>>). I take this opportunity to thank those who discussed this paper with me then, especially Professor Benedict Kingsbury, Dr. Chris Bradley, and Dr. Benjamin Straumann. I am particularly grateful to Professor Andrew Sharp for his helpful comments and advice regarding this new version.

uniqueness of Gentili's approach, and the general conservatism of Grotius's.

This strategy will show that Gentili, by transplanting the "modern art of statecraft" onto the plane of "natural jurisprudence", constructed a new and distinctly "modern" system of thought. His highly original recombination of the languages belonging to the humanist tradition amounted to the beginning of new paradigms, relative both to the new science of the law of nations and, in a broader perspective, to modern theories about politics and international relations<sup>2</sup>.

### 1. *War as 'duel' vs. war as 'execution of justice'*

The "great debate" between humanist and theological thinkers was focused on a number of fundamental issues concerning the justifiable causes of war and consequences of war<sup>3</sup>. The most important of these were the issue of the legitimacy of pre-emptive self-defence and of warfare against the barbarians. Another set – which were in turn closely related to questions as to the justification of conquest and empire – concerned the rights pertaining to victor. But before embarking on the analysis of the particular *topoi* of the debate, we shall proceed to consider some matters of principle that constitute the necessary theoretical foundation of the specific solutions provided to them. This means that we shall first consider some basic definitions

<sup>2</sup> For a general interpretation of the Renaissance political theory and jurisprudence in terms of a basic dichotomy between the humanist and scholastic traditions, see by Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., especially chaps. 1-2.

<sup>3</sup> For a general survey of the medieval theories of war, including the "just war" tradition, see especially Roland H. Bainton, *Christian Attitudes towards War and Peace: An Historical Survey and Critical Reevaluation*, New York-Nashville, Abingdon Press, 1960; Frederick H. Russell, *The Just War in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press 1975; Barnes, *The Just War*, cit., pp. 750-784. In particular, on the Spanish theologians of the *Siglo de Oro*, see Scott, *The Spanish Origin of International Law, Francisco de Vitoria and His Law of Nations*, cit.; José Antonio Fernandez-Santmaria, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought of the Renaissance*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977; Pagden, *Introduction*, in *Vitoria: Political Writings*, cit.; Juan Belda Plans, *La Escuela de Salamanca*, Madrid, BAC, 2000. For the best analysis of the political thinking of the Neo-Thomists, see Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, cit., pp. 135-173.

concerning war as set out by Gentili himself in the first chapters of his *De iure belli*.

“War is a just and public contest of arms”. This was his definition of war. In itself, it added nothing new to the scholastic tradition, including the neo-Thomist version. That a war must be waged by a “public” authority and for a “just” cause was a common tenet. Equally in common with the scholastic tradition, Gentili used the old analogy of the just war and a “judicial process”. Indeed, the very legitimacy of war depended on that fundamental analogy. Gentili writes: “Reason shows that war has its origin in necessity; and this necessity arises because there cannot be judicial processes between supreme sovereigns or free peoples unless they themselves consent, since they acknowledge no judge or superior. Consequently they are only supreme and they alone merit the title of public, while all others are inferior and are rated as private individuals...Therefore it was inevitable that the decision between sovereigns should be made by arms”<sup>4</sup>.

A profound difference of approach arose, however, when Gentili, in the course of developing his arguments about the “public” character of war, put forward and emphasised his conception of war as a “duel” between equal parties: “The arms on both sides should be public, for *bellum*, war, derives its name from the fact there is a contest for victory between equal parties, and for that reason it was first called *duellum*, a contest of two...The term *hostis* was applied to a foreigner who had equal rights with the Romans. In fact *hostire* means ‘to make equal’ [...] Therefore *hostis* is a person with whom war is made and who is the equal of his opponent”<sup>5</sup>.

Gentili’s conception of war as a “duel” – and the naturally associated notion of the at least juridical equality of the warring parties – thoroughly subverted the theological tradition of the “just war”. In the theological perspective, war was conceived as a unilateral act of legal execution, an *executio iuris*. The presupposition of all theological writings on war was that war was

<sup>4</sup> Gentili, *De iure belli*, 1933, book I, chap. III. All quotations are taken from the Carnegie Edition of 1933.

<sup>5</sup> Ivi, book I, chap. II, p. 12.

a sort of reparation/punishment exercised by one party against the wrongdoing, or *iniuria*, inflicted by the delinquent party. This presupposed that right and wrong, and justice and injustice were objectively on one side only, and were, moreover, fundamentally evident to “individual conscience”, or to “natural reason”. A confirmation of this is the general definition given by Vitoria: “The sole and only just cause for waging war is when harm has been inflicted”. Almost identical is Grotius’ definition: “No other just cause for undertaking war can there be excepting injury received. ‘Unfairness of the opposing side occasions just wars’, said Augustine, using ‘unfairness’ when he meant ‘injury’”<sup>6</sup>.

Now, if one examines Gentili’s definitions of war, the notion of *iniuria* loses its central relevance. It is dimmed by the idea of “duel”. For in a duel there is an *aequalitas* of the two contending parties, and they contend for “victory” rather than for the enforcement of “justice”. In fact, the notion of “equality” seems to govern the entire apparatus of arguments developed by Gentili on the cited basic definition of war: “war is a just and public contest”. With regard to its “public” character, “equality” is satisfied by the “sovereign” character of the “subjects” waging war. With regard to the “just cause”, “equality” imports the idea that war is to be considered “just on both sides”. The consequence of this way of thinking is that the traditional concept of *iniuria* is replaced by the concept of *probabilis causa*. Anyone in this new condition of understanding must see that for a war to be just it is sufficient that each side has a “plausible claim” against the other.

## 2. *Bilateral justice of war vs. ‘invincible ignorance’*

The view that war may be just on both sides was a fundamental point of contrast in the debate between the neo-scholastic and the humanist approaches. The Spanish theologians ruled out the possibility, because it involved a logical contradic-

<sup>6</sup> See Vitoria, *On the Law of War*, I, III, in *Vitoria: Political Writings*, cit., p. 303, and Grotius, *De iure belli ac pacis*, cit., book II, chap. I, sectio I.

tion, stemming from the very concept of war as a redress to *iniuria*. The contradiction consisted in the implication that in that casewar would be tantamount to unlawful killing and to a “sin” in the eyes of God. Vitoria was drastic in his pronouncement: «FIRST, except in ignorance it is clear *that this* (a war of the just against the just) *cannot happen*. If it is agreed that both parties have right and justice on their side, they cannot lawfully fight each other, either offensively or defensively. SECOND, where there is provable ignorance either of fact or of law, the war may be just in itself for the side which has true justice on its side, and also just for the other side, because they wage war in good faith and are hence excused from sin. Invincible ignorance is a valid excuse in every case...»<sup>7</sup>.

Grotius, although the dealt with the topic, by way of many distinctions and qualifications, held the same basic position: «A war cannot be just on both sides, just as a legal claim cannot, because a moral quality cannot be given to opposites as to doing and restraining». The only exception to this principle was the concept of “invincible ignorance”, as it had been literally enunciated by Victoria. Grotius writes in fact: «Many things are done without right and yet without guilt, because of unavoidable ignorance». In addition to that, it should be noted that the concept of “right reason”, or *recta ratio*, played a crucial role in Grotius’ system. The avowed purpose of his system was to enable anybody to make out infallibly, on the ground of “right reason”, both what an *iniuria* really was and on which side it lay<sup>8</sup>.

<sup>7</sup> See Vitoria, *On the law of war*, cit., pp. 312-313. The self-contradiction is further clarified in another passage where, in rejecting the quest for empire as a just cause of war, he does so by pointing out that this cause would be tantamount to admitting the thesis of the bilateral justice of war. From this it would follow, so the author explains, that “it was unlawful for either side to kill the other, and this would be self-contradictory, for it would mean that the war was just, but the killing was unjust” (ivi, Q. 1, art. 3, p. 303).

<sup>8</sup> See Grotius, *De iure belli ac pacis*, book II, chap. XXIII, sectio XIII. Here is his main point: «A war cannot be just on both sides, just as a legal claim cannot; the reason is that by the very nature of the case a moral quality cannot be given to opposites as to doing and restraining» (par. 2). His position is somewhat tempered, however, with regard to “justice” considered in relation to “certain legal effects” of war: «In this sense surely it may be admitted that a war may be just from the point of view of either side; this will appear from what we shall have to say later

Gentili proceeded to subvert the whole structure of the medieval doctrine which was founded on the view that one's side injustice, or *iniuria*, can make a war just, and on the assumption underlying this: that one side must be, and can be shown to be, in the wrong. He questioned the underlying assumption by calling into play the concept of the "equality" of the warring parties – a concept he had already when he was dealing with the general definitions of war and of *hostes*, or enemies. That he could so transpose the concept of equality from one context to another confirms and underlines the overall coherence of his theoretical stance.

In order to demonstrate the "equality" of the belligerents in relation to "justice", namely the assertion that a war may be waged with justice on both sides, Gentili developed a complex line of reasoning which appears to be hinged on two essential arguments. The first argument made reference to the Roman law tradition. In particular it relied on a new line of thought that had emerged in the context of the Renaissance Romanist tradition. Here Gentili expressly quoted Fulgosius of Piacenza and – with even greater emphasis – the influential Andrea Alciato. Both authors, reflecting on their own times, had felt able to restate openly the views of the Roman jurists as expressed in the *Digest*, which tended to treat the *hostes* on a juridical par. They shared the same formal public quality. Gentili used that view in combination with the metaphor of war as a "judicial process", a metaphor already and principally used to justify war as such in the first instance. He wrote: "Those who contend in the litigation of the *forum* justly, that is to say, on a plausible ground, either as defendants or plaintiffs, and lose their case and the verdict are not judged guilty of injustice. And yet the oath regarding false accusation is taken by both parties. Why should the decision be different in this kind of dispute and in a contest of arms?"<sup>9</sup>.

regarding a formal public war» (par. 5). For the concept of "unavoidable ignorance" ("ignorantia inevitabilis", in his original Latin), see *ivi*, par. 3.

<sup>9</sup> See Gentili, *De iure belli*, book I, chap. VI, p. 32. With regard to the equation war-judicial litigation, it should be noted that Gentili changed profoundly its established sense, which, in keeping with the "unilateral" notion of war typical of

The second argument was of an epistemological character. If Gentili as a Romanist was not the first to assert the thesis of the bilateral justice of war, his originality emerges powerfully when he shifted his emphasis from the formal status of the parties to the “material cause” of war and pointed out the “radical impossibility of knowing” the justice of the case. Gentili speaks of “the weakness of our human nature, because of which we see everything dimly, and are not cognizant of that purest and truest form of justice, which cannot conceive of both parties to a dispute being in the right”. Given the fact that in most cases it was impossible to ascertain which party is in the right, Gentili’s viewpoint was that it was better to assume, as a general rule, that both parties were in the right, in so far as each had a plausible claim against the other. Only victory in war, as only victory in a duel, could speak to the legitimacy of the cause. The coherence of Gentili’s basic idea of war as duel could not be clearer<sup>10</sup>.

The epistemological argument, stressing as it does the limits of human knowledge, is central and pervasive in Gentili’s discussion, and it demonstrates the impact on him of the humanist tradition to which he was heir. But, despite an influential interpretation which seems to me mistaken, Gentili’s humanist viewpoint here is not the orthodox humanist perspective of the early Renaissance. He did not, like certain contemporaries, have it in mind at all to advocate the pursuit of glory and imperial power by the statesman, and he did not think that the equal moral rights of his enemies to do the same arose from their being liable

the scholastic vision, was traditionally confined to the aspect of the “law execution” (i.e. “executio iuris”). Gentili, in conformity with his concept of war as a “duel”, extended it also to the aspect concerning the “cognition” of the law, so that, prior to armed conflict, no one could assess the legitimacy of a claim or cause. The connection of his reasoning with the basic concept of “duel” is confirmed by the citation of a Renaissance Italian moral philosopher, Francesco Piccolomini, who in his *Universa Philosophia de Moribus*, while dealing with the duel, refers, incidentally but significantly, to the bilateral justice in war (book VI, chap. XXII).

<sup>10</sup> Gentili, *De iure belli*, book I, chap. VI, p. 31. The pervasiveness of the “epistemological” motif is proved by its being evoked in the summing up of the whole argument, towards the end of the chapter: “Although it may sometimes happen (it will not occur very often, as you will learn forthwith) that injustice is clearly evident on one of the two sides, nevertheless it ought not to affect the general principle, and prevent the laws of war from applying to both parties” (ivi, p. 33).

to the assaults of the glory-seeker. It is true that the political culture underpinning Gentili's *De iure belli* remains substantially linked to the moralistic humanism of Machiavellian descent. But his arguments on the bilateral justice of war bring to surface quite a different strand of thought that rather reflects a later development of the humanist movement, which in the last quarter of the sixteenth century was entering a phase of crisis culminating with the culture of neo-scepticism and Tacitism. Gentili's position, far from reflecting the so-called "relativism of patriotism" – or, more plausibly, the influence of the Romanist legal tradition – reflects a characteristic neo-sceptical shift towards the "culture of crisis"<sup>11</sup>.

### 3. *Pre-emptive self-defence vs. necessary self-defence*

The most important of the topical questions, on which the battle between the humanists and the theologians was focused, was the issue of the legitimacy of the pre-emptive self-defence. Gentili considered it legitimate to oppose the violence of enemies not only when it was being committed, but also when it might possibly be committed. He started the relevant chapter, entitled "Defence on Grounds of Expediency", by saying: "I call it a defence dictated by expediency, when we make war through fear that we may ourselves be attacked".

"Fear" emerges here as a central concept of his vision of international order, on both the normative and the analytic levels. Gentili continues: "No one is more quickly brought down than one who has no fear, and a sense of security is the most common cause of disaster. This to begin with. Then, we ought not

<sup>11</sup> On the argument of the correlation between the bilateral justice of war and the so-called 'relativism of patriotism', see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 31-34. For a general account of the emergence of a 'new humanism' based on neo-scepticism and Tacitism, see Id., *Philosophy and Government 1571-1651*, cit., chap. 2. On Gentili's variety of attitudes within humanist political culture, from classical republicanism to reason-of-state absolutism, see Diego Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di stato*, cit., pp. 64-68, here pp. 291 ff. On *De iure belli* as falling within the so-called "Machiavellian moment", see *ivi*, here pp. 353 ff.

to wait for violence to be offered us, if it is safer to meet it half-way". Again, in a likely reference to Vitoria's definition of war – "The sole and only just cause for waging war is when harm has been inflicted" – he says: "One ought not to delay, or wait to avenge at one's peril an injury which one has received". Gentili supported this view with an array of references to historical examples and learned opinions in an effort to demonstrate that an effective protection of the principle of "self-preservation" prescribes "pre-emptive" action on the basis of "fear"<sup>12</sup>.

An essential aspect of Gentili's position was the further clarification he made of the concept of "fear" by stressing its relativistic and subjective character. The clearest expression of his clarification is the following: "I read in Cicero: I do not inquire whether anything ought to be feared. I think every man ought to have the privilege of fearing what he chooses" ("Puto arbitrio suo quemque timere oportere").

Gentili was probably led to specify this position against the objections that could be raised on the basis of Roman and civil law, where according to the views of most jurists justifiable "fear" had to be of an actual and evident fact. On the one hand he maintained that in an important public question like this the definitions of private law were wholly unsuitable. On the other hand, he produced a number of passages of Justinian's *Corpus Iuris* and different authorities, all justifying anticipatory self-defense. He found, for instance, one clear and significant passage that stressed the discretionary character of "fear: "You may also apply here the saying of the law: One must not dictate to any one what he is to fear" ("Non praescribendum, cur quis metuat", *Digest*).

In addition to the keywords of "self-preservation" and "fear", Gentili, not surprisingly, introduced into the discussion the crucial notion of "power" into the discussion. He did this in close relationship to the theme of the ultimate subjectivity of "fear" – probably in order to mitigate it in some way – but also to develop further the implications of the argument for political theory and contemporary political issues. Since, he argued, there

<sup>12</sup> See Gentili, *De iure belli*, book 1, chap. XIV "De utili defensione", pp. 61-66.

are no objective criteria as to when it may be felt, no general rules are available to distinguish legitimate from illegitimate “fear”. In this condition of uncertainty Gentili reminded his reader of the permanent relevance of a maxim of political prudence: “we should oppose powerful and ambitious princes”. Quoting a variety of historical instances and sources, he demonstrated that the logic of power is necessarily one of imperial expansion. He was then able to reiterate the general point: “It is better to provide that men should not acquire too great power, than to be obliged to seek a remedy later, when they have already become too powerful”<sup>13</sup>.

Gentili developed and reinforced the conceptual argument with empirical references that clearly point to his political pre-occupations, namely to what he considered as the supreme exigencies of the times. He expressly denounced the Turks on one side and the Spaniards on the other as pursuing policies of empire, presenting them as the best demonstrations of the theoretical validity of the point he was making. But of course it was not only a matter of theory. In fact, the reference to the Turks and to the Spaniards culminated with an appeal to pre-emptive military action, more precisely to a collective action against the common danger: “Do not all men with complete justice oppose on one side the Turks and on the other the Spaniards, who are planning and plotting universal dominion...Shall we wait until

<sup>13</sup> Here is the relevant key-passage in full: “Since there is more than one justifiable cause for fear, and no general rule can be laid down with regard to the matter, we will merely say this, which has always been a powerful argument and must be considered so today and hereafter: namely, that we should oppose powerful and ambitious chiefs. For they are content with no bounds, and end by attacking the fortunes of all... For pretexts for war are not lacking to those who strive for dominion and are already hated because of their power” (see Gentili, *De iure belli*, book I, chap. XIV, p. 64). The original text reads as follows «Cum autem non una probabilis timendi causa sit; et generaliter de ea definiri nihil possit: hic dicemus tantum, quod semper fuit valde consideratum, et hodie, et deinceps considerandum est, ut principibus potentibus et ambitiosis obviam eatur: illi enim nullis contenti finibus, omnium aliquando fortunas tandem invadent...Neque enim occasiones desunt belli his qui ad imperium contendunt et iam odiosi propter potentiam sunt». The original text of the second passage quoted above is: «Obsistendum igitur. Et cavere satius est, ne homines augentur nimium potentia, quam contra potentiores postea remedium quaerere».

actually they take up arms? [...] We must unite in opposing the common danger”<sup>14</sup>.

It is important, in view of those commentators who take him to be one urging the pursuit of glory and imperial power, to stress that Gentili’s argument about pre-emptive strikes was devoid of any imperialistic connotation. His pre-emptive warfare is conceived clearly and strictly as an application of the principle of defence. In general, in Gentili’s *De iure belli* there is no trace of the ‘humanist’ notion that war can legitimately be made for empire. Moreover, in this particular context we are faced with what sounds as a frontal opposition to the notion of empire in the form of an appeal for a principle that is inherently alien to that concept, an appeal framed in a way that also rejects the idea that empire could be a desirable structure of international order. In fact, the trend of the whole argument is further clarified when Gentili reinforces his point about Spanish and Turkish imperialism by enunciating the principle of the “balance of power” and presents it as the cornerstone of a just and stable international order. Correspondingly, he extolled the supreme wisdom of Lorenzo de Medici who, by deliberately and successfully pursuing a policy of balance of power, had given peace to Italy. Such an exemplary policy, according to Gentili, should be taken as the right recipe in order to solve the problems of the age: “Is not this even today our problem, that one man may not have supreme power and that all Europe may not submit to the domination of a single man? Unless there is something which can resist Spain, Europe will surely fall”<sup>15</sup>.

Such was Gentili’s scheme of thought on the issue of “pre-emptive self-defence”. In order to better assess its character and originality, let us proceed to consider it in the context of the “great debate”, by comparing it with the theological par-

<sup>14</sup> See Gentili, *ivi*, pp. 64-65. Then he continues in harsh terms: «While your enemy is weak, slay him. Wickedness should be destroyed, that it may not yield a crop of weeds. Why are not these words of St. Jerome appropriate here? We must unite in opposing the common danger. A common cause for fear unites even those who are most alien; this is a natural law, quoted by our friend Baldus from Aristotle. The purpose of empires is to avoid harm, as Dionysius represents some one as justly saying; and no oracle could have spoken with greater truth, in the opinion of Bodin».

<sup>15</sup> See *ivi*, p. 65.

adigm of Vitoria and with the position of Grotius, which also was later to provide a paradigm for others to follow.

“The sole and only just cause for waging war is when harm has been inflicted”. This is, as we have already seen, the fundamental principle which governs Vitoria’s system of ideas on the law of war. Besides playing its role in the general scholastic system which has already been discussed, the principle had particular relevance to questions of legitimate defence against aggression. The Romanist legal formula “Force may be repelled by force”, as quoted from the *Digest* (*Vim vi repellere licet*), was the governing principle adopted by Vitoria with regard to the question: “Self-defence must be a response to immediate danger”; and “immediate danger” meant an actual or undeniably imminent danger. The idea of “response” remained central in Vitoria, in keeping with his basic definition of war. Equally central was the criterion of “immediacy”, or “immediate necessity”. This is the only form of “defensive” war admitted by Vitoria and permitted to anybody, private or public<sup>16</sup>.

The views of Grotius on the issue do not do much more than reproduce the fundamentals of the “theological paradigm”. The structure of his argument was more articulate, and he was more aware of the challenge represented by the humanist tradition. But even so his argument is cast in a linguistic register which remains distinctly “theological”.

Firstly and most significant is the fact that Grotius, when dealing with the issue of defence in public war, not only rejects out of hand the legitimacy of pre-emptive action, but he does so by singling out and openly attacking Gentili’s position on the same issue. The title of the relevant section reads as follows: “A public war is not admitted to be defensive which has its purpose only in weakening the power of a neighbour”. It is worthwhile quoting in full the terms of this extraordinary, uniquely illuminating passage, all the more so as Gentili emerges as the principal target, the only target explicitly cited at margin of the text.

<sup>16</sup> For the essential passages concerning Vitoria’s position on the question of self-defence, see Vitoria, *On the Law of War*, in Vitoria, *Political Writings*, cit., pp. 297-304.

Here is the passage:

Quite untenable is the position, which has been maintained by some-one, that according to the law of nations it is right to take up arms in order to weaken a growing power which, if it became too great, may be a source of danger. That this consideration does enter into deliberations regarding war, I admit, but only on grounds of expediency, not of justice. Thus if a war be justifiable for other reasons, for this reason also it might be deemed far-sighted to undertake the war; that is the gist of the argument which the writers cited on this point present. But that the possibility of being attacked confers the right to attack is abhorrent to every principle of equity. Human life exists under such conditions that complete security is never guaranteed to us. For protection against uncertain fears we must rely on divine providence, and on wariness free from reproach, not on force.

The tone of the attack was definitely harsh and direct. Gentili's assertions are labelled as "untenable" and "abhorrent to every principle of equity". Equally significant, almost "theological", one might be tempted to say, are the considerations that Grotius put forward in support of his stance. Since insecurity is a permanent feature of the human condition, we ought to rely on divine providence in the first place, and only after that also on precautionary measures, provided they are non-violent ("Adversus incertos metus a divina providentia, et ab innoxia cautione, non a vi praesidium petendum est"). In other words, Grotius extended to public war the basic criteria laid down in Roman law as pertaining to individual self-defence. With their emphasis on the classical requirements of "immediacy" and "certainty", they were commonplace. The general principle involved was one based on a concept of legitimate "fear" that allowed a response only to an actual and obvious danger: "Fear of an uncertainty cannot confer the right to resort to force" ("metus rei incertae ius ad vim dare non potest"), This was Grotius' terse pronouncement<sup>17</sup>.

Grotius appealed to the same principle in relation to another case of pretended "defensive war" that he discussed in the

<sup>17</sup> For Grotius's cited key-passage, see his *De iure belli ac pacis*, book II, chap. I, sect. XVII. For his discussion on the requirements of just defense in private war, see *ivi*, book II, chap. I, sectio V, entitled "War in defence of life is permissible only when the danger is immediate and certain, not when is merely assumed".

following section, entitled “A public war is not admitted to be defensive on the part of him who has himself given just cause for war”. To render the symmetry strikingly perfect, it is to be noted that here the Dutch jurist once again explicitly pointed to Gentili as the principal villain. His views on the matter were judged “unacceptable”, or “distasteful” (“Nec minus illud displicet...”). Gentili, in fact, had distinguished three different cases of defence, namely “necessary”, “expedient” and “honest”, or *ratione humanitatis*. And, before discussing the question of defence on grounds of expediency (book I, chap. XIV), he had discussed the case of “necessary” defence, corresponding to the classic axiom of the *Digest* that *Vim vi repellere licet*. Though this axiom was basically a shared and uncontentious one, at the heart of what Grotius found unacceptable was the unrestricted latitude Gentili allowed to the right of self-defence, in stating that “even though we have provoked the war which is made upon us, this is a just cause”. More precisely, Grotius found objectionable the ground given by Gentili, that the victor is never “satisfied with a punishment commensurate with the wrong which he has suffered”. Clearly this consideration implied the idea that “fear of something uncertain” could constitute a legitimate cause of war. So Grotius, consistently with the arguments he had just deployed on the issue of pre-emptive strikes, could not but attack Gentili also on this account<sup>18</sup>.

The political and cultural relevance of the issue of pre-emptive self-defence was highlighted by the fierce and articulate at-

<sup>18</sup> Here is the relevant Grotian passage: “Not less acceptable is the doctrine of those who hold that defence is justifiable on the part of those who have deserved that war may be made upon them; the reason they allege is, that few are satisfied with exacting vengeance in proportion to the injury suffered. But fear of an uncertainty cannot confer the right to resort to force; hence a man charged with a crime, because he fears that his punishment may be greater than he deserves, does not, on that account, have the right to resist by force the representatives of public authority who desire to take him” (Grotius, *De iure belli ac pacis*, book II, chap. I, sectio XVIII). The issue of anticipatory self-defence is referred to and discussed again, with some additional interesting arguments, when Grotius undertakes to discuss the theme of the “unjust causes” drawing up a list of them: see *ivi*, book II, chap. XXII, sect. 5, entitled “Such a cause is the fear of something uncertain”. Particularly interesting appears the express denial of the relevance of “power” as such in justifying “pre-emptive” self-defence: “Fear with respect to a neighbouring power is not a sufficient cause...”.

tack that Grotius, in a much more explicit way than was normal with him, mounted against Gentili. That he meant to attack with vigour was reinforced by the fact that, in a chapter expressly devoted to the principal kinds of “unjust causes”, the case of “fear with respect to a neighbouring power” figured as the first in the list that he considered<sup>19</sup>.

As to its inherent theoretical magnitude, this is revealed by the multiple connections and powerful connections with basic aspects of their respective systems that the arguments employed by Grotius and Gentili on it demonstrate. On Grotius’ part the repudiation of the “fear of uncertainty” as a legitimate ground of war is linked to the impact it would have had on his general system – with the “unilaterality” of the scholastic concept of “wrong received” (*iniuria accepta*) and the correlative “unilaterality” of “right reason” (*recta ratio*). By repudiating the idea that “expediency” could be the ground of legitimate self-defence, he repudiated more generally the basic humanist assumption of “expediency” as an ethical principle.

#### 4. *The making of peace: reparation-punishment vs. conquest-empire*

Another pivotal theme of the “great debate” between theologians and humanists was that focused on the rights of the victor in establishing peace. Its central importance was clearly linked with how it abutted on the issue of the legitimacy of conquest and empire. The theologians took an austere view of war, one that emphasised its narrowly penal or jurisdictional function. This view corresponded to the mainstream tendency to deny legitimacy to the idea of conquest, at least in principle. On the humanist side, conquest can be justified, though the grounds on which this might be so change with the passage of time. A movement is discernable from the earlier Machiavellian “quest

<sup>19</sup> See *ivi*, book II, chap. XXII, scetio V, entitled “Such a cause is the fear of something uncertain”. Particularly interesting appears the express denial of the relevance of “power” as such in justifying “pre-emptive” self-defence: “Fear with respect to a neighbouring power is not a sufficient cause...”.

for empire” as a precondition of “civic virtue” and “good life” to a later and more chastened theme of “self-preservation” in a context of inherent insecurity, dominated by the logic of “power” and “fear”. As we shall see, it is this later version of the humanist paradigm that is at the heart of Gentili’s treatment of the issue<sup>20</sup>.

Starting with the “theological” model of thinking, the co-gency of the “jurisdictional” metaphor with regard to the role of the victor is evident in the following canon: “The victor must think of himself as a judge sitting in judgement between two commonwealths: one the injured party and the other the offender. He must not pass sentence as the prosecutor, but as a judge”. Of course, another key presupposition was that the victor, in order to *be* a “judge”, had to be a “just” victor, and this involved the maintaining a tight connection between the “effects” of war and the overall “justice” of war. “Just” wars were successful wars. This was consonant with the basic view of war as a unilateral *executio iuris* or “law enforcement”, in clear contrast with Gentili’s vision of war as “duel”. Here the idea was that wars were simply a way of settling the radical uncertainty about whose view of the right was to prevail<sup>21</sup>.

According to Vitoria, the strictly jurisdictional character of peace found its substantive expression in the two basic purposes that the victor-judge must realize in making peace: namely “restitution” and/or “reparation” and “punishment”. The victor might reclaim all losses, or avenge the injury, or both. The only other purpose of punishment/vengeance is to deter the en-

<sup>20</sup> By stressing that we are dealing here with the positions of the “mainstream” theological tradition, namely the Spanish school and medieval scholasticism, we are referring to the existence of a medieval theological tradition endorsing Aristotle’s notion of “natural slavery”, thus justifying wars of enslavement and empire. In the age of the colonization of the New World, that tradition found its most authoritative supporter in Juan Ginés de Sepulveda, translator and editor of Aristotle’s *Politics*. On the tradition of natural slavery, see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 65-67. On Machiavelli and the “republican tradition” on the topic of “empire”, see Skinner, *Machiavelli*, in *Great Political Thinkers*, cit., pp. 81-86. With regard to the alternative version, fully developed by the “reason of state” theorists, see the general account given by Tuck, *Philosophy and Government*, cit., chap. 2.

<sup>21</sup> For the passage on the victor as “judge”, see Vitoria, *On the Law of War*, cit., Conclusion, Third Canon, p. 327.

emy-delinquent from harming others. The two basic purposes must be carried out in observance of two crucial criteria, “proportionality” and “moderation”, sometimes even “mercy” or “humility”. No *libido ulciscendi* (lust of vengeance) is therefore admitted<sup>22</sup>.

The most contentious issue of all concerned the right of the victor to carry out conquest. Both sides agreed that, in the name of punishment, the victor was entitled to occupy a part of the enemy’s territory. But even though he declared legitimate beyond any doubt the occupation of “a part” of it, Vitoria was explicit in describing as “intolerable” the acquisition of a whole territory, whereas he declares legitimate, legitimate beyond any doubt, the occupation of “a part” of it. What is striking is the fact that he reinforced his final point by citing the example of the Roman Empire. Since the Roman Empire was built up step by step, and on this formula of legitimacy its consequent extent was universally recognized, Vitoria considered his point conclusively proved. In this particular case, narrowly construed, in strictly logical terms the reference to the Roman Empire was not inconsistent with Vitoria’s development of his arguments. But the citation sounds in some way abrupt and paradoxical in respect of the overall structure and spirit of his reasoning, characterized as it was by an austere theological ethic and by a concomitant abhorrence of the values and principles of Renaissance political culture, of which the Roman Empire was a major *topos*<sup>23</sup>.

As to Grotius, the essentials of his position on the law of victory seem to have been modelled on the Spanish theological position, although he gave a more prominent and incisive role to

<sup>22</sup> See *ivi*, Question 1, Article 4 (“what, and how much, may be done in the just war?”), pp. 304-306.

<sup>23</sup> For the relevant passages on the question of the victor’s right of conquest, see *ivi*, Question 3, Article 7 “Whether all the booty taken in war belongs to the captors”, in particular p. 324. For Vitoria’s defence of the legitimacy of the Roman Empire, see p. 325, to be supplemented and compared with similar passage in his *On the American Indians*, Question 3, Article 7 (Seventh just title, for the sake of allies and friends), p. 289. For a general assessment of Vitoria’s attitudes towards the legitimacy of the Spanish empire in America, see Vitoria, *On the Law of War*, in Vitoria, *Political Writings*, cit.

considerations pertaining to political expediency, drawn from humanist sources. He held fast to the basic principles of the scholastic doctrine of just war, most notably the rigid dichotomy between “just” and “unjust” war, with its obvious implications as to the rights of a “just” victor. Another central feature was his strictly “judicial” conception of war, in which victory had as its consequence the right of the victor to act as a “judge” by inflicting “punishment” upon the wrongdoing state. It was only on this ground – as “punishment” – that Grotius would acknowledge the right of the victor to deprive the defeated enemy of its sovereignty. But, contrary to Vitoria, who had declared “intolerable” the acquisition of the whole of the enemy’s land, Grotius maintained that the right of territorial conquest is not subject to any preliminary limit of extent, at least in principle.

This specific divergence from the theological tradition does not alter however the general character of Grotius’ theoretical scheme of thought. And in fact he emphatically reaffirmed the traditional limits of the right of conquest in other ways. He adopted directly from Vitoria the criterion that “punishment should not exceed the crime”; and he appealed to other limits suggested by the sentiment of “compassion” for the vanquished, and, above all, considerations of “political prudence”<sup>24</sup>.

With regard to the Roman empire, Grotius seems mainly to have been bent on denouncing its fundamental injustice. Most significant is the fact that the chapter he specifically devoted to the “unjust causes” started with an express reference to the exemplary case of the Roman wars. There he accused the Romans of having always pursued a deliberate policy of power and empire under the veil of pretended “just causes”. They maintained the appearances that they waged war only so as to ward off injuries they might otherwise suffer<sup>25</sup>.

<sup>24</sup> See Grotius, *De iure belli ac pacis*, book III, chap. XV, sectio I, (“Temperamentum circa acquisitionem imperii”/“To what extent moral justice permits sovereignty to be acquired”). For Grotius’ emphasis on the “utility” of “moderation” in the “acquisition of empire”, see *ivi*, sectio VII and XII. With regard to the concept of “punishment” in Grotius, an additional factor of “moderation”, which was also in line with the scholastic tradition, is the rejection of the subjective element of “vengeance” as an acceptable ingredient of it (*ivi*, Book II, chap. XX, sectio IV, V and X).

<sup>25</sup> On Grotius’ attitude towards the Roman wars and the Roman empire,

Since the issue of “empire” was a central *topos* in the contrast between the humanist and theological perspectives, Gentili as a champion of the humanist perspective could not fail to address the issue. As a matter of fact, he did it in a most resounding way by launching a blunt attack to the ensemble of the school of the Spanish theologians. The opening words of his attack take the form of an invective: “Those Spaniards, I say, were foolish and not of the kidney of the modern Spaniards, who condemned the empires, not of Alexander alone, but those of all nations and all times which were sprung from humble beginnings and increased by the art of war. We hear that the Roman Empire began with shepherds’ huts and was created by valour”. His core point, against those who opposed the right of conquest of the victor, was then summarized thus: “I reply that such things (namely the seizure of lands) are just for princes, since in that way they provide for their own victory and security by making their enemies weaker and themselves stronger; so that the enemy may dare less in the future or have less power, and that they themselves may have less cause to fear the same dangers”<sup>26</sup>.

In order to make full sense of Gentili’s point, it is necessary to consider it in the context of his general approach to the subject of “peace” – more precisely the right order of peace. Starting from the famous definition of Augustine about peace as the true end of war (“peace is not sought in order to arouse war, but war is waged in order to win peace”), he stressed the supreme importance of an approach aimed at establishing a permanent peace. He clearly expressed the moral value of a stable peace in the following passage: “The victor should grant a peace of such a kind as to be lasting, since it is the nature of peace to be lasting”.

particularly significant and emblematic are the evaluations expressed in *De iure belli ac pacis*, book II, chap. XX, sectio XLIII; book II, chap. XXII, sectio I; book II, chap. XXV, sectio VIII.

<sup>26</sup> See Gentili, *De iure belli*, book III, chap. IV (“On Exacting Tribute and Lands from the Vanquished”), pp. 304-305. Although the attack is directed against the whole of the Spanish school, Gentili seems to be referring in particular to Diego de Covarruvias and his relection *Regulae Peccatum* (paragraph 11, “de Rebus in bello captis”), which stands out as the only source cited. These are, literally, the strong opening words of Gentili’s attack: “Inepti, inquam, isti Hispanici, neque ex Hispanico praesenti stomacho...”.

On this somewhat conventional basis Gentili moved on towards a profoundly innovative conception of peace that placed maximum emphasis on the tight linkage between the “right order of peace” and “political prudence”, or, in only slightly different language, between “justice” and the “art of statecraft”. Here his discourse of “jurisprudence” tended to coincide with the discourse of the “political scientist” who was preoccupied with the objective of the stability of peace as understood from the point of view of the victor’s “security”<sup>27</sup>.

The theoretical structure of Gentili’s reasoning was based on two distinct key concepts, the traditional one of “punishment” (*ultio*) and the innovative one of the “firmness of peace” (*firmitas pacis*) that was closely linked to the concept of “security” (*securitas*). As a consequence, contrary to the scholastic tradition, which resolved the issue of “security” within the confines of “punishment”, Gentili dealt with “security” under two distinct headings, that of “punishment” and that of the “firmness of peace”. In this way he assigned to it a stronger and, more importantly, an additional independent role in the construction of a “just order of peace”<sup>28</sup>.

It was, however, in dealing with the topic of the victor’s rights of “punishment” that Gentili came across the highly contentious *topos* of territorial conquest and launched his attack against the Spanish theologians. Choosing to respond on the same level of language, he mobilized the assumption that “punishment” is not limited to the past, but applies also to the future by preventing future wrongs: “Punishment usually fulfils two ends, solace for injury and security for the future”. As a consequence, the victor is entitled to deprive the enemy of his territory in the name of punishment. Gentili’s arguments about “security” were strictly linked with the twin concepts of “power” and

<sup>27</sup> On the basic definition of peace, see Gentili, *De iure belli*, book III, chap. I (“On Peace and the End of War”). With regard to the overlapping of the “juridical” and “theoretical political” discourses as reflected in Gentili’s words, see *ivi*, book III, chap. XIII, p. 359.

<sup>28</sup> For the novel distinction between “punishment” and “firmness of peace”, see *ivi*, book III, chap. I, p. 290. On the general criteria to be followed by the victor in the infliction of punishment, see *ivi*, book III, chap. II (“Of the Vengeance of the Victor”).

“fear”. In fact, in legitimating the victor’s right to “security” through territorial acquisition, he stressed the general point in terms that emphasized the centrality of the two concepts. It is worth recalling the relevant key passage, already quoted above: “The princes provide for their security by making their enemies weaker and themselves stronger... so that they themselves may have less cause to fear the same dangers”.

The logic of “power” and “fear” stands out even more clearly when Gentili came to tackle the second part of his definition of peace, namely the conditions of a “permanent peace”. The chapter, entitled “On Insuring Peace for the Future”, embodied the quintessence of the humanist “art of statecraft”. The political substance of his discussion was provided by the writings of the ancient orators like Demosthenes and Cicero, historians like Thucydides and Tacitus, by the “reason of state” ideas expressed by Guicciardini and Cardanus, by assumptions and precepts clearly derived from Machiavelli. As already anticipated, given the equation between “just peace” and “permanent peace”, given also the convergence of the latter principle with that of “self-preservation”, the language of humanist political theory tended to translate almost directly into the language of jurisprudence. Machiavelli, though never cited, was clearly Gentili’s main source of inspiration. We can detect the same appeal to Machiavelli’s “*verità effettuale della cosa*”, to the incessant flux of political life and to the variability of situations.

Although he expressly and repeatedly repudiated the axiom that might is right, Gentili recognized the paramount importance of “power” and “fear” both in the dynamics of international relations and in their normative aspects. In other terms, also in relation to the problem of peace, we can see at work the same way of thinking which underpinned his treatment of the issue of pre-emptive self-defence: the objective relevance of “power” and of “fear”, including the characteristic idea that while the concept of “legitimate fear” was hopelessly “subjective”, fear’s presence was real enough, and urgently to be consulted<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> See *ivi*, book III, chap. XIII, p. 358. The argument of “power” as an objective factor is confirmed on a more general level in the same context: “Those are our enemies

These are the essential features of Gentili's theoretical approach to the subject of peace. The thesis of the legitimacy of conquest and, with some qualifications, of empire clearly emerges as the end-result of his arguments. For a correct assessment, it is essential to stress that such arguments cannot be assimilated to an endorsement of the classical humanist "ethics of empire". Most significantly, the pursuit of empire does not figure at all among the legitimate causes of war. In the last analysis empire is justified only as the "unintended consequence" of a series of just wars. This was the case of the great paradigmatic empires of the past, the Roman and Alexander's empires, whose legitimacy he so often defended. Finally, it should be remembered that Gentili, in attacking the Spanish and Turkish ambitions of empire, strongly recommends the principle of the balance of power as the ideal basis of international order.

who have cause for hostility, even though they pretend the contrary. Therefore, the strength of the conquered should be broken. Fear should be instilled into them besides, lest even in their weak state they might venture into upon some move. For on these two things, a consciousness of weakness and the fear of punishment, are nearly all the laws of mankind by which society is held together. The philosophers discuss the question whether it is more advantageous to be feared than to be loved, and some say it is foolish and entirely erroneous to trust more to love. And those who hold the contrary view, and say that nothing is more suitable than love and nothing more alien than fear, nevertheless tell us that severity must be used by those who hold others in their power" (*ibidem*). The reference to Machiavelli's treatment of the dilemma love/fear is evident, although Cardanus and Cicero only appear cited (see *The Prince*, chap. XVII).

As regards the correlation between "security" and "fear" and the subjectivity of the latter, here is a significant passage: "Everything is done according to the discretion of a good man, which varies under different circumstances. If the victor has regard to security, then he will be satisfied when the cause of fear is removed. And indeed the limit of justifiable protection is not said to be passed when any step is taken to avert danger, although that limit is not the subject of inquiry in a treatise on the law of nations or of princes" (see Gentili, *De iure belli*, book III, chap. IV, p. 305). While dealing with the question of pre-emptive war, the author had given a definition fundamentally similar: "I do not inquire whether anything ought to be feared. I think every man ought to have the privilege of fearing what he chooses" *ivi*, book I, chap. XIV.

5. *Civilization vs. barbarism and the 'common law of mankind'*

Another focal point of contrast, which took the form of an open attack by Gentili on Covarruvias, concerned one of the central topics raised by the European expansion in the New World – the fundamental question of the legitimacy of a war undertaken in order to redress “gross violations of natural law”. It was a question usually put by interpreters in slightly different terms though, namely if one is entitled to conquer and rule the less civilized peoples with the intention of civilizing them.

In his general scheme of the just causes of war, Gentili defended the legitimacy of a war that is waged for “the sake of honesty”. This kind of war he maintained could be seen as either “defensive” or “offensive”. “Defensive war”, for Gentili, corresponded roughly with what later came to be called “humanitarian intervention”, in response to cruelty, unjust oppression and tyranny. “Offensive war”, for its part, was aimed at enforcing some minimal standards of justice at the level of mankind. To justify these two kinds of war he used the classical Stoic notion of “the natural society of the human race”<sup>30</sup>.

On the ground of *societas humana*, or *respublica magna*, Gentili maintained that the Spaniards took up arms justly against the Indians for practising customs contrary to the law of nature: “I approve the more decidedly of the opinion of those who say that the cause of the Spaniards is just when they make war upon the Indians, who practised abominable lewdness even with beasts, and who ate human flesh, slaying men for that purpose. For such sins are contrary to human nature, and the same is true of other sins recognized as such by all except haply by brutes and brutish men”. Despite his normal (and for those of us of the modern age, attractive) spirit of tolerance towards reli-

<sup>30</sup> See *ivi*, book I, chap. XV “Of Defence for the Sake of Honour”, book I, chap. XVI “On Defending the Subjects of Another against their Sovereign”, concerning “defensive” wars of “honour”, and book I, chap. XXV, “Of an Honourable Reason for Waging War”, concerning the “offensive” war of “honour”. With regard to Gentili’s many definitions of the notion of the “natural society of mankind”, see especially book I, chap. XV, pp. 67-69.

gious and cultural differences, Gentili did think that there were customs and practices of an abominable kind, such as those he had mentioned, which represent not just different *mores*, but monstrous offences against “human nature” and the “common law of humanity”, as he defined them<sup>31</sup>.

Gentili’s approach was rooted in what was the most authoritative doctrine within the church throughout the late Middle Ages, that had been enunciated by Pope Innocent IV in the mid-thirteenth century. Infidels *qua* infidels were not enemies of the Christian world, nor deserving of punishment, but they could be punished by Christian arms for sins against nature, like sodomy or idolatry, because sins of this kind could be recognized even by natural men<sup>32</sup>.

Gentili’s clash with the Spanish school on this doctrine came up in connection with the important changes introduced by the Dominican theologians in the Innocentian tradition on the occasion of the great controversy about the legitimacy of the American colonization. Vitoria, Covarruvias and De Soto argued, against Innocent, that practises against the law of nature could not justify armed intervention. Their main argument was that a punitive war for crimes against the law of nature presupposes jurisdiction – “*iurisdictio necessaria ad punitionem*”, as Covarruvias concisely notes. Vitoria, for his part, adopted a sort of compromise position on the same topic, conceding that, in the case of customs such as human sacrifice or cannibalism, which were customs causing injury to innocent men, “sinners against nature may be punished”.

As might be anticipated, the contrast between Gentili and the Spanish school on the topic surfaced in the form of a direct attack by Gentili. Covarruvias was the principal target. In fact, after enunciating the essential terms of his position, Gentili abruptly evokes his antagonist expressly in the text: “Why – asked Gentili – should Covarruvias reproach me and others

<sup>31</sup> See *ivi*, book I, chap. XXV, especially pp. 122 and 125.

<sup>32</sup> For an in-depth analysis of Gentili’s position on the cluster of themes concerning the relations between Europeans and the non-European world, see Kingsbury, *Alberico Gentili e il Mondo Extra-Europeo*, cit., and Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., especially pp. 36-36, 47-50, 113-114.

for that other war, waged by the Spaniards against violators of the law of nature and of common law, against cannibals, and monsters of lewdness?"<sup>33</sup>.

Although the clash with Covarruvias on the issue of "crimes against nature" is serious and highly significant, it must be stressed that Gentili's contrast with the larger scholastic tradition on the theme of "civilization-barbarism" was not so drastic and unequivocal as on the other topics previously discussed. This is the case because, if the humanist tradition is fairly coherent in seeing a strong moral difference between Christian-European civilization and barbarism, the positions within the scholastic-theological tradition as a whole were at times sharply differentiated, so that important overlappings and asymmetries can be discerned in the opposite camps.

A further element of asymmetry is given by the fact that Gro-tius, contrary to his position on all the other issues, specifically rejected the views of the Spanish School, singling out expressly Covarruvias, Vitoria, Vazquez and Molina, and firmly endorsed the Innocentian tradition. He did so in a most emphatic way, rejecting the assumption that jurisdiction was necessary to justify a punitive war against "monstrous" violations of the law of nature. Though characteristically without acknowledgement, his

<sup>33</sup> See Gentili, *De iure belli*, book I, chap. XV, p. 124. On the Spanish great debate about the American colonization, including an essential overview of the Thomist tradition and other traditional doctrines concerning the relations between Christians and Infidels, Europeans and non-European peoples, see especially Anthony Pagden, *Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, cit., pp. 79-98; *Introduction*, in *Vitoria: Political Writings*, cit. On the political thinking of the Spanish Neo-Thomists, see Skinner, *Foundations of Modern Political Thought*, cit., pp. 135-173. As regards Vitoria's difficulties and ambivalences concerning the theme of crimes against the law of nature, to start from his assertions about the legitimacy of intervention, see *Vitoria: Political Writings*, cit., *On the American Indians*, Question 3, Article 5: Fifth just title, in defence of the innocent against tyranny, p. 288, and *ivi*, Question 2, Article 5: Fifth unjust title, the sins of the barbarians, pp. 272-275. With regard to the first point, Vitoria's main proposition reads as follows; "I assert that in lawful defence of the innocent from unjust death, even without the Pope's authority, the Spaniards may prohibit the barbarians from practising any nefarious custom or rite", whereas with regard to the latter point, his basic proposition is the following: «Christian princes, even on the authority of the Pope, may not compel the barbarians to give up their sins against the law of nature, nor punish them for such sins».

argument was strikingly close to Gentili's, namely that there existed a "natural society of mankind" and by consequence rulers had the responsibility of upholding a minimal universal morality. Like Gentili, Grotius stressed the distinction between "civil mores" and "law of nature", warning against the practice of the powerful to equate their own mores with the law of nature<sup>34</sup>.

The pre-eminently humanist foundation of Gentili's thinking about the point at issue manifested itself less in the form of the civilization/barbarism dichotomy than in the form of the humanist idea of the "natural society of mankind", or of the "global commonwealth", together with the idea of a "common law of mankind", a phrase possibly first used by Polybius. It is appropriate to stress that these assumptions and ideas make up yet another fundamental axis of Gentili's entire system of thought about the law of war and, more generally, about international relations. The other fundamental axis was constituted by the principle of "self-preservation", which, as we have previously argued, played a crucial role on many crucial issues, in a difficult dialectic relationship with the solidaristic principle of the "global society".

It is worth noting that the idea of the global *respublica* performed also a different and a more fundamental function: it constituted the foundation of the so-called "international community" and was the primary source of legitimation of the *ius gentium bellicum* – of "international law" as applied to war. As Gentili pointed out in the opening lines of his *De iure belli*: "This

<sup>34</sup> For Grotius's treatment of 'punitive war' against those who "monstrously" violate the law of nature (original wording, "in quibusvis personis ius naturae et gentium immaniter violantibus"), see *De iure belli ac pacis*, cit., book II, chap. XX, sectio XL, entitled "An reges et populi bellum recte inferant ob ea quae contra ius naturae fiunt, non tamen adversus ipsos ipsorumve subditos, explicature, rejecta sententia statuente naturaliter ad poenam exigendam requiri jurisdictionem", whereas for his discussion of "humanitarian" intervention, see *ivi*, book II, chap. XX, sectio VIII, "An pro subditis alienis defendendis iustum sit bellum, distinctione explicatur". On Grotius' related caveat against the equation of one's mores with the law of nature, see *ivi*, book II, chap. XX, sectio XLI, "Discernendum ius naturae a moribus civilibus late receptis". For an in-depth analysis of Grotius' arguments concerning the non-European world, see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., 3, pp. 78-108.

philosophy of war belongs to that great community formed by the entire world and the whole human race”.

### *Conclusion*

This comparative analysis has highlighted the profound opposition of general approach between Gentili and the Spanish school, and between Gentili and Grotius. It has also shown that at times their differences came to the surface in the form of sharp polemical exchanges in the treatment of issues that were especially sensitive both on account of their doctrinal and political implications. As we have seen, the focal points of contrast concerned the legitimacy of anticipatory self-defence and the question of the justifiability of conquest and empire.

The differences on these specific *topoi* are to be interpreted as the reflection of a more fundamental divide that involved the cardinal concepts of war and justice. Against the theological tradition that employed the metaphor of war as “judicial process” in the strong sense of “execution of justice”, Gentili employed it in the broader, weaker sense intimated by the the metaphor “war-duel”. Likewise, highly significant was his emphasis on the related notions of “plausible claim” as against objective “injury”, and of “opinion” as against “right reason”/“truth”.

In essence the antithesis between Gentili and the Spanish school reflects the larger historical antithesis between humanism and scholasticism. By implication, the peculiarity of Gentili’s vision of international order is to be imputed to the decisive impact of the humanist component. Not only the ideological thrust, but also the overall formal structure of his system were determined by his own peculiar version of the humanist tradition. It was from this tradition that Gentili drew his basic criteria of order: criteria proceeding from the distinctions between the “necessary”, the “expedient” and the “honest/honourable” character of just wars.

The basic dichotomy here is the one concerning the correlation between “expediency” and “honesty”/honour”, literally *utilitas* and *honestas*. Following in the steps of Machiavelli, who had overturned the orthodox axioms that “expediency can

never conflict with moral rectitude” and “honesty is the best policy”, Gentili dissociated the two notions by subsuming them under the wider category of “justice”. This meant that “expediency” became for him an autonomous criterion of “justice” and, because of this, a distinct ground of legitimate war. In matters where “expediency” conflicted with “honesty”, the general principle, he argued, was that priority should be given to what is morally right, but, if “self-preservation” were at stake, then “expediency” must prevail. The implications of this moral vision have been examined at length in connection with the issues of pre-emptive strikes and the law of victory.

Closely connected with the dichotomy “expediency”-“honesty”, and almost in a symmetrical correlation with them, are the two principles of “self-preservation” and “natural society of mankind”, equally drawn from the rich tradition humanist political thinking. In the analysis of the “great debate”, we have stressed the paramountcy of “self-preservation” and pointed out the difficult balance Gentili is attempting to strike between “self-preservation” and the needs of the “global republic”.

Alongside the “realist” and “sceptical” traits of his vision, Gentili, then, also shows an “idealist” strain of thought, which is expressed by his advocacy of “humanitarian intervention”, in defence both of “liberty” and the “common law of mankind”. Characteristically, his version of humanism – hence his vision of international order – was the result of a complex synthesis between Machiavellian humanism and late Renaissance Tacitist doctrines.

These, then, are the defining characteristics of Gentili’s jurisprudence of war when it is understood as an integrated expression of international theory, both in law and politics. It is as a work in both disciplines that Gentili’s *De iure belli* reveals its original and foundational character. There, Gentili created a wholly new system – indeed a new science – based on the transformation of the old tradition of the just war in relation to the “modern art of statecraft”. In the detail of his work, he carried out a complex operation in transposing and translating his peculiar vision of politics, mainly drawn from humanist political culture, onto the plane of a new “natural jurisprudence”.

The new science that emerged was the incipient “science” of the “modern” law of nations. And from the point of view of his moral view of politics Gentili’s jurisprudence of war marks something equally new: the emergence of a specific and distinctly “modern” paradigm, which has produced lasting effects on the internal dialectics of the discipline in the early-modern phase of its development. In this respect, bearing in mind the general historiographical theme of the relationship between Renaissance political thinking and the “modern” school of natural law, Gentili’s jurisprudence of war stands out as crucially relevant in the formation and future developments, not only of modern international law, but also of modern political theory.

It is therefore apt to recall Gentili’s bold assertion in the opening line of his *De iure belli*: “Great and difficult is the task I essay in undertaking to write on the Law of War, a subject which is hidden in Nature’s inmost heart ...”. The task, he argued, was difficult and the subject “buried in obscurity”: the existing literature on the subject was largely inappropriate, and ultimately irrelevant. An exaggerated claim, no doubt, but high significant in indicating Gentili’s perception that he was engaged in a novel enterprise, namely in a change of paradigm.



Parte terza

Ideali cosmopolitici e ordine imperiale



## Alberico Gentili and the “New Science” of Modern International Law\*

### I.

It is a privilege and a pleasure for me today to speak about Alberico Gentili before such a distinguished audience. In organizing this colloquium in commemoration of Alberico Gentili the Institut de hautes études internationales et du développement has done a great honour to the Italian Comitato Nazionale Alberico Gentili and to the Centro Internazionale di Studi Gentiliani of San Ginesio. Implicated in this honour as I am, I wish to thank the Institut and say, too, how grateful I am to Professor Peter Haggemacher, himself an outstanding specialist in Gentilian studies, for his thoughtful planning of the event.

The purpose of this address is to offer an understanding of Gentili's role in the formation of modern international law. It is worth stressing that I am not going to rehearse the old theme of the ‘paternity’ of international law, at least in the old unhistorical fashion, that is by debating the problem of who was the true ‘father’ and who a mere ‘predecessor or an ‘epigone’. Nowadays the myth of a single creative genius producing a fully fledged system of international law is no longer persuasive. It is generally and rightly acknowledged that the science of international law has been a collective creation.

It is also plainly anachronistic to speak of a ‘science of international law’ in the sixteenth century. Gentili, Vitoria and Grotius would never have thought of themselves as ‘international lawyers’ let alone ‘fathers of international law’. This is firstly

\* *Public Lecture*, Auditorium Jacques-Freymond, Ginevra, 8 maggio 2008.

because in their time the term ‘international law’ was unknown. Men spoke of the ‘law of nature’ or the ‘law of nations’ or ‘the laws of war’. The phrase ‘international law’ came into use much later, possibly invented by the English lawyer and philosopher Jeremy Bentham in his *Principles of Morals and Legislation* (1780).

Secondly, there was in any case no reason to invent the term: it is not as though they had a conception of international law and merely lack the words to express it. The structure of human sciences – the ‘*arbor scientiarum*’, or ‘map of knowledge’ – in the Renaissance and early-modern age differed markedly from the age of mature modernity. During the Renaissance knowledge was unitary and hierarchical; in modern times it was to become fragmented and specialized. And in the light of that unity Gentili had no reason to define himself as an ‘international lawyer’. Rather he spoke of himself as a ‘priest of justice’, ‘*sacerdos iustitiae*’, acting within the framework of a science he called ‘*iurisprudentia*’. Jurisprudence was defined ‘the knowledge of things divine and human, the ‘science of justice and injustice’. He celebrated it as the master-science among human sciences, as ‘*scientia architectonica*’. In his times legal discourse was openly and closely associated with moral and political discourse, namely with the ‘*studia humanitatis*’ and with moral philosophy. Thus the jurists of the times were far from being merely legal technicians, as they were bound to become with the advent of legal and philosophical positivism. They had to be, at least in principle, also great intellectuals, equipped to carry out their role as supreme ideologues and advisors to the princes.

All the same, and bearing in mind these qualifications, it still remains fundamentally correct to speak of Alberico Gentili as a founder of the science of modern international law. This may be said, firstly, because his work marks the starting point of a long and complex historical process, of which that science was the final ‘unintended’ outcome. Secondly, he played a foundational role as a jurist of the Renaissance – that is as a great humanist intellectual – in his own times. And it is this second aspect of his foundationalism that I intend to explore here. My task will be that of explain the originality of his enterprise, not from

the point of view of the future, but from that of his own time. There is of course, much to be said for exploring his unintended foundation-building, but it is not only a fidelity to the past as a different land from the present that makes it worthwhile to set his work in his own times, it is also in an attempt to understand why a great critic of the nineteenth century called his *opus magnum*, his *De iure belli libri tres*, 'un chef-d'oeuvre de l'esprit humain'. Only by understanding the challenges posed by his times is it possible for us to understand the magnitude of his achievement.

The crisis of the medieval order of the 'respublica Christiana', the Reformation, the formation of the modern sovereign state, the discovery of the New World and European colonial expansionism, all these phenomena created a new and dramatic scenario of international action. It was a scenario of conflict and change that posed new normative questions and that, under the influence of Renaissance political culture, called into question the traditional doctrine of the law of war, especially that elaborated by the scholastic theologians.

It is against this background that the nature and originality of Gentili's international thought is going to be interpreted and assessed. Gentili will emerge as the principal representative of the 'humanist' perspective in the sphere of the jurisprudence of war, a branch of jurisprudence to which he imparted a radically new turn and character. To simplify somewhat, ideas about war and peace that were current in sixteenth-century Europe fell into two quite sharply differentiated traditions: the 'scholastic' and 'humanist'. Gentili confronted them both and synthesized from them a majestic edifice of legal and political thought, in which the secular and the civic came to dominate the religious and narrowly duty-bound. The most significant points of such a revolution can be conveniently reduced to two basic aspects, first a juristic and secular one, the second a political theoretical one.

## II.

‘Silete theologi in munere alieno’, the tart advice he addressed to theologians to keep silent in matters which concern others, is perhaps Gentili’s best known phrase. This is a phrase that epitomizes the first and fundamental characteristic of his system of thought – the emancipation of law from theology. The gist of his position is that law, including international law, is positive law, not a mere set of religious beliefs, or of moral ideals. It can be specified in detail and is legally, not just morally binding.

The famous remark comes at the end of Book I, Chapter 12 of his *De iure belli*, as a final rhetorical flourish rounding off a discussion of the relations between the Europeans and the Ottomans – a discussion which firmly insists that ‘there is always a just cause of war against the Turks’. The point was made in connection with his argument about pre-emptive war: the theologians whose advice he rejected were those whose criteria for justified pre-emption were much stricter than Gentili’s. In this context, the phrase ‘Silete theologi in munere alieno’ refers to a particular issue and does not really bear in itself the general significance that later interpreters have attributed to it. It is certainly true, however, that it does reflect a general attitude deeply permeating the whole of Gentili’s jurisprudence.

To see this best, we need to consult not so much *De iure belli* but rather the sources relating to the bitter dispute in which for many years Gentili found himself opposed to the puritan faction of the University of Oxford – a dispute in which the question of the ‘juristic’ character of law was extensively and hotly debated. We need to see in particular the correspondence he exchanged with John Rainolds, the lecturer in theology who had criticized him as machiavellian, and had assailed his views about College stage-plays as lax and immoral.

With his ‘silete’ Alberico was claiming for the territory of jurists the biblical texts which legislate about human relations, such as the Second table of the Decalogue, in Exodus XX., which prohibits theft, adultery, false witness etc. Though these provisions stem from divine law, they apply to relations between human beings rather than between God and man. The

detailed exegesis of such texts, even biblical, is the speciality of jurists, though theologians may properly express opinions about the general principles of morality involved. For example, while the prohibition of theft pertains to theology, its precise definition, procedures and punishment pertain to law and jurists alone.

In linguistic terms, Gentili's reasoning can be represented as the result of rhetorical moves involving two basic conceptual distinctions, between 'ius humanum' and 'ius divinum' on one hand, between 'res religionis' and 'res politica' on the other hand. The jurist was by definition considered primarily competent in the sphere of 'ius humanum', whereas the theologians were recognized as primarily competent in the sphere of 'res religionis'. But Gentili gave religion, or 'res religionis', a restrictive definition, indicating only and exclusively the sphere of relations between men and God. It did not cover the whole domain of 'ius divinum' which included the relations between 'man and man' as well. There was clearly then a conjunction of the spheres of 'ius divinum' and 'ius humanum', and the jurist was fully justified in claiming higher authority than the theologian in that part of divine law that concerned relations among human beings.

On this ground, to define Gentili's position as a manifesto of 'secularization' in the full modern sense of the expression is clearly exaggerated and somewhat anachronistic. It is true that Gentili takes a decisive step in that direction: the primacy of the 'jurist' implies the primacy of the 'prince' and the fundamental autonomy of 'res politica' from 'res religionis', therefore from theological/ecclesiastical authority. But primacy does not mean exclusive jurisdiction. As a matter of logic and fact, the overlapping of human and divine law involved the recognition of the public relevance both of religion and theology.

The peculiarity of Gentili's 'secularism' appears evident if we consider the way in which the new system of the law of war, as set out in his *De iure belli*, is constructed. The biblical sources and the moral teachings of the theologians emerge as major components of the system. This is a point of principle expressly enunciated in the introductory chapter of the treatise.

The words which are written in the Sacred Books of God will properly be given special weight; since it is evident that they were uttered not merely for the Hebrews, but for all men, for all nations and for all times. For that these words are of a true nature, that is to say, one which is blameless and just, is most certain.

Another significant expression of the same attitude can be seen in the recognition that religion is a useful instrument of political cohesion and that the pursuit of religious uniformity is a legitimate and wise political objective. Such a recognition is to be interpreted however in the light of the fundamental principles of 'liberty of religion' and of 'religious tolerance'. On their basis the use of force is unjust and unwise, with the only exception that the security of state be put at risk. A passage significant in this respect, reads:

I could wish that unity of religious belief were highly regarded by princes, but also that arms and armies were not prepared for civil war in order to secure that unity...I accept the argument of Bodin, that violence should not be employed against subjects who have embraced another religion than that of their ruler. But I always make this statement with the reservation, unless the state suffer some harm in consequence.

In the sphere of international relations, the basic principle of 'libertas religionis' suffers no exception at all: differences of religion can never be a 'just cause' of war:

The question is whether it is lawful to wage war with religion as the sole motive. This I deny and I give as my reason the following: since the laws of religion do not properly exist between man and man, therefore no man's rights are violated by a difference in religion, nor is it lawful to make war because of religion. Religion is a relationship with God. Its laws are divine, that is between God and man; they are not human, namely, between man and man. Therefore a man cannot complain of being wronged because others differ from him in religion.

And so, in spite of qualifications, it remains true that Gentili fully deserves his reputation as a protagonist in the process of 'secularization' of legal and political theory. More to the point, he fully deserves his reputation as a founder of a distinctly modern kind of knowledge in the field of the law of nations, by insisting on its juristic and non-theological character.

### III.

A second crucial aspect of Gentili's 'foundational' role concerns the ethics of war and international relations, in particular the moral vision of politics that sustains his jurisprudence of war, a vision that is strictly associated with the humanist political tradition. In fact, the most striking features of his jurisprudence of war stem from his highly original elaboration of approaches and themes he drew from that tradition, in the first place from Machiavelli. One could say that he constructed his system by transposing Machiavelli's thoughts on statecraft into the sphere of natural jurisprudence. Machiavelli's revolution in the art of statecraft is at the heart of Gentili's revolution in the jurisprudence of war.

Gentili was an ardent admirer of Machiavelli. In his early work *De legationibus* (1585), he praised him as a hero of republican liberty and as a master of political science. Referring to the slanderous criticism levelled against him, Gentili wrote: 'There is no doubt that Machiavelli is a man who deserves our commiseration in the highest degree. He was a eulogist of democracy, and its most spirited champion. Born, educated, and attaining to honours under a democratic form of government, he was the supreme foe of tyranny'. In connection with the Florentine's method of knowledge regarding politics, Gentili saw his characteristic in the indispensable combination of history and philosophy, practical experience and generalizing intelligence:

I shall not hesitate to set up as a model for imitation Machiavelli and his golden *Discourses on Livy*...In reading history he does not play the grammarian, but assumes the role of a philosopher. And undoubtedly history and philosophy are mutually dependent. Without history a philosopher is unable, because he walks in darkness, to determine definitely where he is...The historian, on the other hand, walks in the bright light of events, but lured from the path by the tempting prospect opening up on all sides of him, he inevitably advances rashly and at haphazard...A philosopher, who has not a sound knowledge of history, I do not tolerate as an ambassador. Such a man would be called a child by Cicero.

Methodological realism was a point that Gentili fully adopted, first with his empirical approach to law and politics: 'Ma-

gistra rerum omnium experientia'. The very definition he gave of international law in the preliminary chapter of *De iure belli* shows his empirical orientation: 'The agreement of all nations about a matter must be regarded as a law of nature'. This means that the law of nations is found out by diligently investigating the laws and customs that are in use among all nations of men.

The jurist must, that is, be an historian, and know a lot about the world.

*Ius gentium* is not however only discovered by the methods of historical enquiry. 'Philosophy', according to Machiavelli's lesson, must guide historical studies. In order to find out which laws and customs represent the best practice, the jurist needs to apply criteria of evaluation mainly derived from moral and political science. It is at this point that the humanist code of political morality comes to the fore of the jurisprudential enterprise. It is again in this sphere that Machiavelli exerts his decisive influence, the Machiavelli who, in discussing the role of 'virtue' in political life, had challenged the prevailing assumptions of the earlier humanist writers of advice-books for princes.

The core of Machiavelli's advice is given at the beginning of chapter 15 of *The Prince*: a wise prince must 'acquire the power to be not good' and exercise it whenever this is dictated by necessity. More precisely, those qualities which are considered good, but are nevertheless ruinous, do not deserve the name of virtues. They only 'look like virtues'. Conversely, since their opposites are more likely to bring 'safety and well-being', they only 'look like vices'. Sometimes his criticism of conventional morality takes a less radical form, the form of an irony which is often underlined by Renaissance moralists: the irony that (as Hamlet expresses it) it is often necessary to 'be cruel only to be kind'. This line of thought is evident in the discussion of the paradoxes relating to the virtues of clemency, of liberality, or to the question 'whether it is better to be loved than feared'. It should be stressed, however, that, while overturning the moral assumptions of orthodox humanism, Machiavelli remains fundamentally committed to a moralistic conception of politics, based on the concepts of 'civic virtue' and 'republican liberty'. His position, therefore, amounts to the assertion of a new polit-

ical morality against an old morality, not to the dissolution of morality altogether.

The first and fundamental move that Gentili makes in the footsteps of Machiavelli is to subsume the controversial category of 'utility' and the orthodox category of 'honesty' under the wider category of 'justice', with the result of legitimating 'utility' as a distinct constituent of justice. By doing this he overturned the orthodox axioms by which 'expediency can never conflict with moral rectitude' and 'honesty is the best policy'. In brief, he overturned the traditional assumption that 'justice' was the exclusive domain of 'honesty' where 'honesty' is understood as the strict morality of the tradition, both classical-humanist and scholastic-theological. 'Non omne quod licet, honestum est' ('Not everything which is lawful is honest'), is the emblematic motto used by Gentili.

In addition to the 'utility'-'honesty' dichotomy, the Machiavellian strain in Gentili manifests itself in the form of the pervasive influence of the Renaissance art of statecraft. He substantiates all discussions about law and justice by quoting a rich repository of prudential maxims derived from Machiavelli (never cited, though!), Guicciardini, Cardano and Lipsius. Unlike the more respectable others though, Machiavelli is quoted but never named! This style of argument highlights what is a fundamental characteristic of Gentili's understanding of the role of jurisprudence, namely the close proximity of jurisprudence and political science, characteristically expressed sometimes by the following exclamation: 'Ad fines politici accedimus per huiusmodi tractationem et a nostris discedimus' ('But in this sort of discussion we are approaching the boundaries of politics and leaving our subject').

These are the basic traits of the moral revolution that is at the heart of Gentili's entirely new doctrine of *ius gentium* and *ius belli*. It is a doctrine that was in profound direct opposition to the scholastic-theological tradition, especially to its recent Hispania version, principally associated with the so-called school of Salamanca. We can legitimately speak of a 'great debate' raging between Gentili and the Spanish theologians. It was mainly an ideal debate, the activity that might have been expected when

the incipient and fundamental differences between two positions came to a point. But at times it broke into real, open bitter exchanges a new drama of Gentili's life-long battle against the theologians. The great Grotius for instance, whose *De iure belli ac pacis* came out in 1625, figures as a protagonist of the debate, as an heir and advocate of the Spanish positions.

I am not going to examine in detail all the fundamental differences at the fault-line, which can be summed up through a series of conceptual binary dichotomies. Some of a strictly theoretical nature, as, for instance, whether war was to be regarded as 'duel' or unilateral 'execution of justice', or whether war might be waged with 'justice on both sides', objectively so or only through 'invincible ignorance'. Others have a more practical significance: in answer for instance to questions as to whether war might be made on grounds such as 'pre-emptive self-defence' or only as 'necessary self-defence', or on the making of peace. Was 'peace' to be considered as either some combination of 'restitution and punishment' or, possibly, a moment in the construction of 'empire by conquest'? Or was it to be considered a means of imposing 'civilization' over 'the barbarian', or the 'common law of mankind' on those who did not know that law? I shall only concentrate on and rapidly illustrate those points of innovation that seem to me most exemplary for my purpose, which is to illuminate the intimate relationship between the new humanist morality and Gentili's vision of international order.

Of the topical questions, on which the debate was focused, the most significant was the issue of the legitimacy of pre-emptive self-defence. Gentili had few scruples about the legitimacy of preventive war on the basis of fear, rather than any real injury:

I call it a defence dictated by expediency when we make war through fear that we may ourselves be attacked...Those who desire to live without danger ought to meet impending evils and anticipate them. One ought not to delay, or wait to avenge at one's peril an injury which one has received, if one may at once strike at the root of the growing plant and check the attempts of an adversary who is meditating evil.

As regards the crucial concept of fear 'I read in Cicero: I do not inquire whether anything ought to be feared. I think every

man ought to have the privilege of fearing what he chooses', then he adds another quotation taken from the Digest, 'One must not dictate to any one what he is to fear'. Due to the lack of objective criteria as to fear, Gentili pointed to the relevance of a prudential maxim, 'we should oppose powerful and ambitious princes', thus elaborating the dichotomy between 'power' and 'fear' and making it central in the discourse about 'security' and self-preservation.

The originality of Gentili's position is evident. It is sufficient to remember the basic axiom that was enunciated by Francisco de Vitoria in his *Relectio De iure belli* of 1539: 'The sole and only just cause for waging war is when harm has been inflicted'. The idea of 'response' to an 'injury received', namely an actual or undeniably imminent danger, was central. And this was the gist of the whole Christian, and especially scholastic, tradition of just war. A similar formulation will be used by Grotius: 'No other just cause for undertaking war can there be excepting injury received'. The reference to Grotius in this respect is uniquely illuminating of the profound gap separating Gentili from the theological tradition, a tradition that is clearly inherited and vehemently defended by Grotius. The Dutch jurist, in dealing with the issue of defence in public war, not only rejects out of hand the legitimacy of pre-emptive action, but does so by singling out and openly attacking Gentili for his views on the issue.

Quite untenable is the position, which has been maintained by someone, that according to the law of nations it is right to take up arms in order to weaken a growing power which, if it became too great, may be a source of danger. That this consideration does enter into deliberations regarding war, I admit, but only on grounds of expediency, not of justice. Thus if a war be justifiable for other reasons, for this reason also it might be deemed farsighted to undertake the war; that is the gist of the argument which the writers cited on this point present. But that the possibility of being attacked confers the right to attack is abhorrent to every principle of equity. Human life exists under such conditions that complete security is never guaranteed to us. For protection against uncertain fears we must rely on divine providence, and on wariness free from reproach, not on force.

The tone of the attack was definitely harsh and direct. Gentili's assertions are labelled as "untenable" and "abhorrent to every principle of equity". Equally significant (almost 'theolog-

ical', one is tempted to say) are the considerations that Grotius puts forward in support of his stance. Since insecurity is a permanent feature of the human condition, we ought to rely on divine providence in the first place, and only after that also on precautionary measures, provided they are non-violent.

Clearly, the issue of pre-emption was a live and explosive one. The most significant aspect was related to the different attitudes regarding the cardinal concept of 'utility'. For Gentili the legitimacy of pre-emptive war was rooted in the legitimacy of 'utility' as a general category. In a Grotius' case, 'expediency' lies outside the sphere of law and justice. In his famous 'Prolegomena' to his main treatise, the Dutch jurist expressly repudiated in general terms the relevance of 'expediency' and 'politics' in the discourse about 'justice'.

I have refrained from discussing topics which belong to another subject, such as those that teach what may be advantageous in practice, such as those that teach what may be advantageous in practice. For such topics have their own special field, that of politics...In some places nevertheless I have made mention of that which is expedient, but only in passing, and in order to distinguish it more clearly from what is lawful.

At the outset of the 'Prolegomena' he had stressed that, 'in our own day, as in former times, there is no lack of men who view this branch of law with contempt as having no reality outside of an empty name. On the lips of men quite generally is the saying of Euphemus, which Thucydides quotes, that in the case of a king or imperial city nothing is unjust which is expedient'. Now, this is a passage in which Grotius, referring to 'men of our own day', may well have been referring indirectly to Alberico Gentili.

Other instances in which profound differences between Gentili's views and the theological line of thought surface is the polemic in Alberico's *De iure belli* on the topics of peace-making and empire. It is a polemic launched against the ensemble of the school of the Spanish theologians, taken collectively, whose attitude towards the legitimacy of the Spanish empire in the New World Gentili read as a mixture of moral intransigence and ultimate endorsement. This prompted from him an open invective against their 'ineptitude' and 'hypocrisy'.

Those Spaniards, I say, were foolish and not of the kidney of the modern Spaniards, who condemned the empires, not of Alexander alone, but those of all nations and all times which were sprung from humble beginnings and increased by the art of war. We hear that the Roman Empire began with shepherds' huts and was created by valour...

I reply that such things (namely the seizure of lands) are just for princes, since in that way they provide for their own victory and security by making their enemies weaker and themselves stronger; so that the enemy may dare less in the future or have less power, and that they themselves may have less cause to fear the same dangers.

#### IV.

I cannot bring this talk to a close without at least mentioning that the body of Gentili's thought must be set in the context of his passionate commitment to the ideals of classical republicanism. His vision of international order was always at the service of the values of 'civic virtue' and 'republican liberty' as well as of peace. Wherever possible he would have citizens freely exercising their powers for the good of the republic, as much unconstrained by the arbitrary power of a tyrant as the nature of things would admit. He argues, for instance, for the legitimacy of war when it is undertaken as 'defence for the sake of honesty – for what nowadays we would call 'humanitarian intervention'. Significantly, in reasoning to this conclusion, he argues not only that 'resistance to tyranny' is justified as a method of preserving 'humanity', but also as a means of promoting 'liberty'. 'No one', he argues, 'ought to be prevented from fostering liberty', and 'It is not lawful, I repeat, to do to subjects whatever one wishes'. It is to be stressed, however, that for Gentili, the promotion of liberty and humanity was only and exclusively admitted in the form of an international war of intervention. There was no right of resistance in internal politics, because the value of 'liberty' had to be balanced with the overriding need of preserving 'civil peace' and neutralizing the scourge of the times, 'civil war': 'civil strife is always abnormal, wretched, and the worst of all wars', he wrote.

In Gentili's perspective, the concept of 'liberty', in addition to its specific meaning relating to 'political liberty', clearly includ-

ed 'religious liberty'. It also included to some extent what one might nowadays call 'intercultural tolerance'. 'If men in another state live in a manner different from that which we follow in our own state,' he argued, 'they surely do us no wrong'. Therefore, war against them cannot be just'. Besides, he thought that the values connected with the so-called 'ius communicationis', namely the 'liberty of commerce', the 'liberty of the sea', and the colonization of 'vacant land', should be protected as essential values pertaining to the global community of mankind. Another cluster of values of the same kind fell under the category of the 'ius commune humanitatis', or the 'common law of mankind'. The expression was meant to designate a minimalist universal morality, mainly relating to the cardinal concepts of 'humanity' and 'civility'. Gross violations of it justified an offensive war of intervention for the sake of 'honesty', 'honesta causa belli inferendi'.

These two classes of legitimate war turn out to be paradigmatic expressions of the concept of 'honesty' as employed to express and realise the humanist Stoic concept of the 'great commonwealth of mankind'. His general point is that there is no necessary incompatibility between 'honesty' and 'utility'. On the contrary, and characteristically, Gentili tends to emphasize his belief that 'utility', in the sense of expectation of some gain, is a powerful motive for action in support of 'honesty': 'I would venture to assert that this honest reason for lending aid can hardly ever exist without its being possible to pretend another reason based upon either necessity or expediency'. In another place, he even goes so far as to explain the mechanism of the synergetic relationship between 'political expediency' and 'justice' as a sort of 'cunning of nature' aimed at ensuring the triumph of law and justice in the world.

The ultimate characteristic and aim of Gentili's enterprise is the pragmatic construction of an international order based on the ideals of classical republicanism – ideals he extends from the single 'respublica' to the 'respublica magna humanitatis'. These ideals are represented by the key ideological values of 'liberty' – civil, religious and cultural liberty – 'humanity', 'civility', and 'peace', above all '*civil* peace'. They had their avowed source in

the values of the Roman classical civilization, as his work on the Roman empire, *De armis Romanis*, composed and published in coincidence with the *De iure belli*, demonstrates in a very evident way. The Roman empire is a kind of utopia providing the model for the construction of the just international order. In this sense Gentili's vision expresses the original ideals of a man of the Renaissance, the ideal of the virtuous city-republic, an ideal so vividly expressed in the art of Renaissance Italy. It is difficult to capture the spirit of a complex work like the *De iure belli*, but a good way might be to think of it by reference to a famous painting by Laurana, entitled 'La città ideale'.

## V.

It only remains to say something about Gentili's contemporary significance. The fortune of classic works is subject to fluctuations and Gentili could well supply an interesting case in point. His *fortuna* today is certainly on a peak point. His work is at the centre of an extraordinary renaissance of scholarly interest, involving international lawyers, International Relations scholars, political theorists, and legal and intellectual historians. The global resurgence of religion in international politics, the question of the relations between religion, politics and law, globalization and the problem of order in multi-civilizational world, all these phenomena confer to Gentili a cogent relevance. His discussions about the wars of religion and religious tolerance, his discussions about humanitarian intervention, have persuasive thoughts and values to offer us. I. R. theorists, in particular, tend to see striking similarities between the pre-modern world of the sixteenth century and the emerging post-Westphalian or post-international world. Finally, a major source of attraction for students of Gentili's work is given by his pragmatic approach to law and politics, by his characteristic emphasis on the complexities of international law and politics. Such an approach has nothing to do with cynicism but is a synergetic mixture of realism and idealism. In this respect his masterpiece *De iure belli* can be taken as a startling example. Let us turn therefore our attention to Gentili's work and, more

generally, to the classical heritage of international thought. Such ancient wisdom has valuable thoughts to offer us for a better world order.

The “Freedom of the Sea” and the “Modern Cosmopolis” in  
Alberico Gentili’s *De iure belli*\*

The law of the sea figures as a recurring subject in the new science of ‘ius belli’ and in modern theories of international law when they started taking shape in the sixteenth century. It is well known that this can be seen in the writings of the so-called school of Salamanca: in the writings of the Spanish neo-scholastic tradition of Vitoria, De Soto, Covarruvias and others. But it is well known to be equally evident in Alberico Gentili, the Italian jurist who, by appointment of Elizabeth I, held the Regius Chair of civil law at the University of Oxford from 1587 to 1608. My task here will be to reconstruct Gentili’s position on this particular subject – the law of the sea – as expressed in his classic *De iure belli* published in 1598. His largely unappreciated foundational importance in modern international jurisprudence will then, I trust, emerge<sup>1</sup>.

It is worth stressing at the outset that Gentili did not say very much on the topic of the law of the sea. Yet though the subject was only of minor significance for him, it is of great interest to historians now that he should have been so unconcerned about it. For Gentili, as for his contemporaries, the topic simply did not seem to be of major theoretical importance, let alone a controversial one. As it was for Gentili, so it had been and

\* In «Grotiana», 30, 2009, pp. 88-106.

<sup>1</sup> For a general account of Gentili’s life and works, see Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell’Inghilterra elisabettiana*, cit. For the most recent literature on Gentili, see the *Proceedings* of the Conferences *Giornate Gentiliane*, edited by the Centro Internazionale Studi Gentiliani of San Ginesio (Macerata), published by Giuffrè, Milano, Special Series from 1988-2007, 12 vols. For a critical overview of recent literature, see Diego Quaglioni, *Introduzione*, in Alberico Gentili, *Il Diritto di Guerra*, cit.

was for the Salamanca school. This might perhaps be thought a surprising fact considering the new relevance that the topic was even then acquiring in connection with Europe's colonial expansion in the world. But it was only the new conflict between the English government and their former allies the Dutch – with their exploitation of allegedly English waters and the protectionist reaction of James I – that was to trigger the great controversy over 'mare liberum' vs. 'mare clausum'. Gentili and the Salamancans just happened to live and write too early to join what was to be called the 'great battle of the books' as to whether the seas were open to all or closed to all except those wielding dominion over them.

More important than the simple fact that Gentili was not alone in his silence on the issue made famous by Grotius and Selden, was the reason for his silence. From his point of view the importance of the law of the sea was mainly that it was the logical consequence of a wider system of ideas of which it constituted simply a minor and uncontroversial part. This wider system was part of his thinking on the themes of war and empire in the politics and ideology of the imperial expansion of Europe overseas, and it was the wider system that harboured the full meaning of his position on the issue of the ownership and control of the sea. This much can be demonstrated. I wish, however, to make a still bolder and less obvious claim. This is that despite (perhaps because of) his thinking taking no part in the 'great battle of the books', his views were strikingly innovative and replete with modern implications: that they possessed a foundational significance in modern international theory, especially with regard to the idea of the 'modern cosmopolis' – an idea less easily available to the exclusivist claims of a Selden or a Grotius, though certainly present in Grotius<sup>2</sup>.

<sup>2</sup> For a reconstruction of Gentili's vision of international order, from the point of view of the broader system of debate in the formative period of modern international theory, see Diego Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De iure belli. The great debate between 'theological' and 'humanist' perspectives from Vitoria to Grotius*, IILJ, Working Paper 2005/15 - History and Theory of International Law Series, <<https://iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>> (New York, Institute for International Law and Justice, New York University, 2005); Id., *Gentili and the*

*De iure belli* may nevertheless be seen as an important prologue to the 'battle of the books'. It is not – as some have argued – that Gentili anticipated the standpoint of 'maritime protectionism'; it is rather that his scheme of thought, because it was based on the same polarity between 'freedom' and 'jurisdiction' as in the later controversy, turns out to be deeply 'Grotian', so to say. A fundamental continuity can be established between Gentili's vision and that of Grotius, with Gentili laying the foundation of a paradigmatic system of ideas of which the law of the sea is but a corollary. From this point of view, Gentili's position on the law of the sea acquires an even a deeper significance than he himself could ever have thought. Again, it contributed to the construction of 'modern cosmopolitanism', which is arguably the ideology of 'modern imperialism'.

In closing this introduction, I should note that the present study is based on the assumption that Gentili's views were only articulated at all clearly in his *De iure belli*. That assumption excludes from consideration one of Gentili's major works on the modern law of nations, the *Hispanicae advocacionis libri duo*. This work was first published posthumously in 1613 and collects his pleadings before the Court of Admiralty from 1605 to the time of his death in 1608, during which time (with the permission of James I) he filled the office of Advocate to the Spanish Embassy. The work contains notes and opinions

*Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm*, cit., pp. 145-173; here pp. 473 ff.; Id., *Alberico Gentili e la Scuola di Salamanca: un contrasto di paradigma*, in 'Silete theologi in munere alieno'. *Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, cit.

As regards methodology, these studies partake of a new mode of doing the history of international law. They partake of what has been called as the 'historiographical turn' in the field of international studies, in the wake of the broader 'hermeneutic turn', or 'contextualist revolution', inaugurated by the Cambridge School of intellectual historians (Peter Laslett, Quentin Skinner, John G. Pocock, John Dunn). In particular, for a valuable example of an intellectual history of international thought, see Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius to Kant*, cit. In general, on the new directions of international studies, see David Armitage, 'The Fifty Years' Rift: Intellectual History and International Relations', «Modern Intellectual History», 1, 2004, pp. 97-109; Martii Koskenniemi, *Why History of International Law Today?*, «Rechtsgeschichte», 4, 2004, pp. 61-66; George R. Bandeira Galindo, *Martti Koskenniemi and the Historiographical Turn in International Law?*, «European Journal of International Law», 16, 2005, pp. 539-559.

referring to many important problems of maritime law, among which were the questions of maritime jurisdiction that were gaining increasing importance in relation the mounting conflict between England and the United Provinces: the conflict that was about to find its classical extended treatment with the publication of Grotius's *Mare Liberum* in 1609. In some cases, while arguing for the Spanish interests, Gentili's allegations might seem to endorse the new English royal claims to maritime jurisdiction over a 'Mare Anglicanum'. Nevertheless, *Hispanicae advocacionis* is exclusively a book of advocacy and, as such, it lacks any theoretical substance. It is impossible to infer his real position of principle about the newly-arising issues from his disparate arguments; and so *De iure belli* remains the only relevant source for our purpose<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Albericus Gentili, *Hispanicae advocacionis libri duo*, Hanoviae, Apud haeredes Guilielmi Antonii, 1613. Another edition appeared at Frankfurt in 1613, and others in Amsterdam in 1661, 1664. A photographic reproduction of the 1661 text, with a translation, edited and introduced by Frank F. Abbott, was published in 1921 at New York in the 'Classics of International Law' Series. For the best synoptic analysis of this work, see Simmonds, *Alberico Gentili at the Admiralty Bar, 1605-1608*, cit., pp. 3-25. More recently, the work has been principally studied under the optic of the European *ius commune* and late Renaissance methods of interpretation: see Wijffels, *Alberico Gentili and Thomas Crompton. An Encounter between an Academic Jurist and a Legal Practitioner*, cit.; Id., *Alberico Gentili e Thomas Crompton. Una sfida tra un professore e un avvocato*, and Id., *Alberico Gentili e i Pirati*, in *Alberico Gentili Consiliatore, Atti del Convegno, Quinta Giornata Gentiliana*, cit., pp. 23-82, and pp. 85-130. For an original interpretation, which makes sense of the contradictory nature of Gentili's forensic *responsa* by considering them as characteristic expressions of maritime legal strategy in the new context of inter-imperial politics, see Lauren Benton, *The Many Legalities of the Sea in Gentili's Hispanica Advocatio*, Paper presented at New York University School of Law, Symposium on *A Just of Empire? Rome's Legal Legacy and the Justification of War and Empire in International Law*, March 13-15, 2008, now published as: Ead., *Legalities of the Sea in Gentili's Hispanica Advocatio*, in *The Roman Foundations of the Law of Nations*, cit., pp. 269-282. Again, on Gentili's views, both theoretical and forensic, as seen in a broader historical narrative, see Ead., *A Search for Sovereignty: Law and Geography in European Empires, 1400-1900*, Cambridge, Cambridge University Press, chap. 3, entitled 'Sovereignty at Sea. Jurisdiction, Piracy, and the Origins of Ocean Regionalism'.

*Ius humanae societatis, Ius communicationis*

Gentili deals with the topic of the law of the sea in the course of, and in the framework of, a discussion devoted to the question as to the precise set of *iura*, or rights, whose violation is to be seen as constituting a just cause of war. His discussion occurred under the heading 'Of natural causes of offensive war'. He called the causes 'natural' because such wars were rightly undertaken when men denied what 'nature' granted: 'a natura bellum dicitur, si propter id suscipitur, quod a natura tribuitur, et ab hominibus denegatur'. What were, he asked, the conditions necessary for the legitimate use, or exploitation, of physical 'nature'? He proceeded to argue that the 'benefits of nature' to which men entitled are principally made possible by free passage on land, freedom of commerce and freedom of the sea: 'Exemplum autem sit, si iter negetur: si portubus, si comateu, si mercatura, si commercio excludimur'<sup>4</sup>. It was a matter 'nature', then, that required the three freedoms, and Gentili, in stressing the interrelatedness of each freedom, claimed that each was a part of a wider system of natural *ius*: the '*ius humanae societatis*'.

There is another highly significant passage, in which Gentili similarly highlighted the key concepts sustaining and connoting such a wide-ranging system. While discussing the freedom of commerce, Gentili writes: 'Sane qui ista tollit, societatem humanam laedit. In portubus enim, navigationibus, communicationibus, commodationibus alternae humanitatis est nexus firmissimus'. Here the three *iura* he had in question were taken to be so many expressions of '*ius communicationis*', which in turn was held to be an expression of a more fundamental concept, that of '*ius humanae societatis*'. Thus the *ius humanae societatis* functioned in Gentili's writings as the normative basis of a whole system of thought, and conferred distinctive cosmopolitan connotations on it.

<sup>4</sup> Albericus Gentili, *De iure belli libri tres* (1598). The quotations are to be found in the Carnegie Endowment edition, a photographic reproduction of the edition of 1612 (1933). For Gentili's position on the law of the sea, see *De iure belli*, book I, chap. XIX, entitled 'De naturalibus causis belli inferendi'.

It is worth stressing that this basic scheme of thought was not an invention of Gentili's, but was clearly derived from the great master of the Spanish school, Francisco de Vitoria, who had tackled the same set of topics under the heading of 'ius societatis et communicationis'. Gentili's special relationship with the Spanish school, strongly dialectical and often brutally oppositional as it was, is crucial for the understanding and correct assessment of his thinking about war and international relations<sup>5</sup>.

The idea of the 'natural society of the human race' played a pivotal role in Gentili's overall system of *De iure belli*, and was closely related (though sometimes contrasted with) his equally pivotal insistence on the justifiability of self-preservation. It will be recalled that the most important expression of the emphasis placed on self-preservation is to be found in his urging the legitimacy of pre-emptive war on the basis of 'fear', rather any real 'injury'. But, alongside this deeply unorthodox view, Gentili also urged the view that war can be legitimate in the interests of a wider 'human society', on the ground of the fundamental principle of the 'natural society of mankind': 'Nature has established among men kinship, love, kindness, and a bond of fellowship...the law of nations is based upon this society of the human race'. And it is this appeal to the natural society of mankind that is of concern here<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Vitoria, *Relectio De Indis*, Q. 3, A. 1. For a critical edition and English translation of the text, see Vitoria: *Political Writings*, cit. For Vitoria's text on the topic of 'natural partnership and communication', comprehensive of *ius peregrinandi*, *ius communicandi*, *ius negotiandi*, *ius degendi*, *ius civitatis*, see *ibidem*, pp. 278-284. For a general interpretation of Vitoria's thinking, see Pagden, *Introduction*, in *ivi*. For a deeper, more extended analysis, see *Id.*, *Dispossessing the Barbarian: the Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, cit., pp. 79-98.

<sup>6</sup> *De iure belli*, book I, chap. XV, title 'De honesta defensione'. Here is an extended quotation aimed at highlighting both the latitude of meaning and the centrality being attributed by Gentili to the concept of *humana societas*, or 'world community of mankind': 'It remains to speak of defence for the sake of honesty, which is undertaken without any fear of danger to ourselves, through no need of our own, with no eye to our advantage, but merely for the sake of others. And it rests upon the fundamental principle, that nature has established among men kinship, love, kindness, and a bond of fellowship; and that the law of nations is based upon this association of the human race ... In fact, the Stoics maintained that the whole world

The implications and applications of the humanist concept of 'human society' in Gentili's system were many and far-reaching. In addition to justifying interventionist wars in support of 'humanity' and 'liberty' – which he called 'defensive wars' – the concept of 'human society' was used by him to justify another kind of war of intervention, namely the war against violations of 'the common law of humanity', of 'wrongs done to mankind'. He classified such as 'offensive wars' under the heading of 'honesta belli inferendi causa'. For Gentili, both kinds of war were instances of a distinctive common moral category, namely as wars undertaken for the sake of 'honesty' as opposed to wars undertaken for the sake of 'utility', or of self-preservation. As it is clearly discernible to us now, the ideal of creating, preserving and sustaining a 'global society of mankind' could be used in principle to justify an extensive intervention in the affairs of other states or communities. And it could and did provide the bases of arguments that could be and were wielded to legitimize the colonial expansion of Europe<sup>7</sup>.

### *Libertas commerciorum*

To arrive at the specific object of the present enquiry – namely Gentili's views on the law of the sea – we have emphasized that in his view the good order of what he sometimes calls the 'respublica magna' is sustained in conditions of universal

formed one state, and that all men were fellow citizens ... All this universe which you see is one, and we are members of a great body. And in truth the world is one body ... Add what Cicero says of society: We are so constituted by nature that there is a kind of fellowship uniting all mankind. But this tie becomes stronger, the closer the relationship. Fellow citizens are more beloved than foreigners, kinfolk than strangers.

<sup>7</sup> 'Honesty' means 'honestas', a notion that is used by Gentili in relationship with the notion of 'utility' or 'expediency', a relationship that he interprets according to a complex logic, which is of differentiation but not necessarily of opposition. In Gentili's vocabulary, 'honestas' means a distinct and pure kind of 'morality' which in principle may be part of 'natural justice', just as well as 'utility'. It is worth recalling that the dialectics between *utile* and *honestum* is a topical theme in Renaissance moral thinking (for a general overview, see Skinner, *Machiavelli*, cit., pp. 50-55; Peter N. Miller, *Defining the Common Good*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 153-160. Correspondingly, Gentili's highly innovative position on this theme has a profound systemic impact on his jurisprudence of war.

intercourse and communication: namely free passage on land, freedom of commerce, and freedom of the seas. These three different kinds of freedom, or 'iura communicationis', are (as will emerge) variously and amply qualified; but on balance Gentili's emphasis and commitment remain decisively on the side of 'freedom'. 'Freedom of movement', both on land and on the seas, is conceived as a necessary condition of 'freedom of commerce', and 'freedom of commerce' is placed at the heart of the whole argument. The moral excellence of commerce is upheld on the basis of the natural right to the universal enjoyment of the goods of nature, a basic presupposition that he expressly and distinctly enunciates and underlines. He further reinforces the point by reference to the order of creation and the wisdom of divine providence, arguing that the dispersal of the goods things of life in different parts of the globe has imposed the necessity of commerce and thus created the conditions for maximizing the common bonds of humanity.

This is the essential reasoning informing a forceful stream of numerous and eloquent citations, which might be quoted at length. A few, however, will do: 'In harbours, navigation communication, and accommodation is the strongest bond of human interdependence'. 'Commodities are distributed over different regions, in order that it may be necessary for mortals to have commerce with one another'. 'If anyone is so greedy that he does not wish the good things of life to be distributed, he will have to take heed that he does not, through ingratitude for the bounty of providence, establish a law upon the earth which sanctions every kind of wickedness and does away wholly with all intercourse and commerce. Everyone must realize that no blessing has been bestowed by divine providence upon any one for his sole enjoyment. But if nature had given everything equally to all men, the reasons for loving one another would readily be destroyed; for it is through this inequality that we ask and give in turn without ceasing. This is the law of friendship and its strongest bond'<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> *De iure belli*, book I, chap. XIX, p. 88.

Such was his eloquence and conviction on this matter. But for Gentili this *libertas commerciorum*, although of primary importance, was subject to limits and qualifications. The first and most important source of these was the necessity for state-security, or 'tuitio salutis', a necessity which brought to the fore the sovereign power of the state, i.e. its 'jurisdiction'. In case of irreconcilable conflict which might occur in conditions of freedom of commerce, Gentili argued, priority must be given to 'tuitio salutis' and 'ratio status'. 'Cedat regno mercatura' was his incisive statement: commerce must give way to state-security<sup>9</sup>. It is not necessary to dwell here in detail on the various aspects of Gentili's discussion about freedom of commerce and its limits. One should be reminded merely of this one point, namely that the conceptual polarity 'freedom' - 'jurisdiction' characterizes not only the topic of commerce but each one of the three branches of the 'ius communicationis'. This stems from and reflects the tension that, in some defined cases, may arise between the good order of the 'cosmopolis' and the 'reason of state', or 'tuitio salutis'. It may be noted that, just as it is in the case of the great right of commerce, the search for a balance between the priority of self-preservation and the needs of the wider human society was a key theme of Gentili's general system of international justice. It was a theme he always addressed with a characteristic attitude of balance, a pragmatic spirit of moderation, 'moderatio' in his own words.

### *The sea - communis usus*

'Verum de commerciis satis. Nunc de mare'; this is the abrupt switch from the theme of commerce to that of the law of the sea. 'But enough of commerce. I shall now speak about

<sup>9</sup> For Gentili's treatment of the limits and qualifications to which 'libertas commerciorum' is subject, a treatment filled with references to crucial political conflicts involving England, Spain and the Ottoman empire, see *De iure belli*, book I, chap. XIX, pp. 88-90 and book I, chap. XXI, pp. 101-102 (in particular, for the graphic motto 'Cedat regno mercatura', see *ivi*, p. 101). In particular, on the special difficulties and dangers posed to security by 'free passage' across territories, see *ivi*, pp. 86-88.

the sea'; the switch was not as abrupt as might appear *prima facie*. It was a logically cogent and coherent development of the argument about commerce. This had already been demonstrated in his text when the symbiotic relationship between 'freedom of commerce' and 'freedom of the sea' had been stressed. While writing, for instance, of the wisdom of providence as manifested in the unequal distribution of the goods, he had already held that: 'It is an advantage to the earth that men sail the sea; to the sea that men journey over the earth'; or, with regard to the function of the seas in the order of creation: 'These words of Horace are not true: In vain did God in his wisdom separate the lands by the estranging ocean, since in spite of him the impious ships over-bridge the forbidden deep'<sup>10</sup>.

The key principle that Gentili wanted to emphasize was this: 'Mare natura patet omnibus, et communis eius usus omnibus est, ut aëris. Non igitur prohiberi a quoquam potest'. 'The sea is by nature open to all men and its use is common to all, like that of the air. It cannot therefore be shut off by any one', this is clearly a principle of 'freedom' and, in order to support it in a most exemplary way, Gentili chose to articulate it in the language of the *Digest*<sup>11</sup>. Not surprisingly for a civilian by formation, although one should bear in mind that in Gentili's system of 'ius belli' the *Corpus Iuris Civilis* retains no authority as such, but is only the best model of 'natural justice'<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> See *ivi*, book I, chap. I, pp. 88-89. Horace's original passage was: 'Necquicquam Deus abscedit prudens oceano dissociabili terras: si tamen impiae non tangenda rates transiliunt vada' (*Carmina*, I, 3).

<sup>11</sup> See *Digest*, I. 8 (de divisione rerum), 2 and 5. The 'common use' of the sea is extended 'by nature' to its shores as well as the banks of the rivers and rivers themselves, that is to say, running waters' (literally, 'Littora item a natura omnibus vacant: item ripae: item fulmina, hoc est, aquae fluentes' (see *Digest*, VIII.4 (communio praediorum), 13).

<sup>12</sup> For Gentili's position on the authority of Justinian's *Corpus Iuris* and the role of civilians in the field of international law and justice, see his clear pronouncements in the introductory chapters of *De iure belli*, book I, chap. I, pp. 4-5 and book I, chap. III, pp. 17-18. The general assumption about Justinian's law as equivalent to 'natural law' is evoked explicitly again in the very context of the discussion on the law of the sea, with reference to the obligation of humanity towards the survivors of shipwrecks: 'Et vero Iustinianum ius, quod de naturali et gentium iure plurimum collectum est, iniusta haec facta condemnat late atque severiter' (*ivi*, book I, chap. XIX, p. 91).

Characteristically then, Gentili demonstrated the point of 'common use' by switching from Roman law to humanist sources. He produced firstly a string of quotations from Ovid and Virgil on the morality of 'universal hospitality' and 'humanity', with special reference to the shores as accessible to all, particularly in the case of shipwrecks. These values were to be regarded as emanations of 'ius humanitatis'. He also quoted Cicero and Seneca in support of the general principle of 'common use' by reason of 'nature', understood again as the consequence of 'natural sociability' and 'officia humanitatis'. It is noteworthy in some of these citations that the very word 'nature' now takes on a meaning additional to its core use which simply indicates 'not made by man'. It now comes to mean, 'not appropriable by man because given for the use of all'. Gentili has Cicero saying, for instance: 'mare in dominio esse nequit', 'mare patet per naturam omnibus', suggesting the idea that the sea is not a fit object for physical appropriation. A similar nuance of meaning can be captured in another passage taken again from Cicero: 'Servanda communitas in omnibus rebus, quas ad communem usum hominum natura genuit'<sup>13</sup>.

In using the term 'communitas', it is to be stressed, Gentili clearly understands it in the sense of 'community of use' and not of 'community of property', as the passage is sometimes understood. Nowhere in his argument about the sea does he link 'communis usus' with 'dominium', or 'proprietas'. Nor does he suppose any connection. The seas are not the common property of all, but rather the seas are common to all and the property of none. They are 'proprietas nullius'.

<sup>13</sup> See *ivi*, book I, chap. XIX, pp. 90-91. In addition to their specific relevance concerning the 'common use' of the seas, the quotations from Cicero and Seneca are particularly significant also in so far as they highlight a fundamentally weak notion of natural sociability underlying Gentili's vision of the 'cosmopolis'. Here are the relevant passages: 'Quicquid sine detrimento possit commodari, id tribuatur vel ignoto. Ex quo sunt illa communia: Non prohibere aqua profluente. Pati ab igne ignem capere'; 'Sic quod ait Seneca, Quis beneficium dixit, ignis accendendi factam potestatem?'. We are faced here with a vision that not only further qualifies his position regarding the specific topic being debated, but graphically illustrates a basic characteristic of his system, namely the role of 'self-interest' and 'expediency'.

This understanding of terms and meanings was not only humanist of course. It was deeply rooted in the civil law tradition. When Gentili, for instance, proclaims the maxim: 'Quae scilicet usu omnium communia, proprietate nullius', he clearly indicates in the *marginalia* that the source of his view was Baldus's commentary of the *Digest*. Gentili's position on the law of the sea appears, in brief, to be pre-eminently couched in the terminology and definitions codified by the traditional civil lawyers, even though its illustrations and fuller implications may come from a wider field<sup>14</sup>.

In line with the pre-eminently Romanist language, after stating and discussing the key principle of the 'common use' of the seas, Gentili moves on to what is the second key principle of the argument, namely 'jurisdiction'. The new principle is put forward in dialectical contrast with the case of the Venetian claims to maritime dominion in the Adriatic. More specifically, Gentili singles out and dismisses the opinion of the brother of the just mentioned Baldus, namely Angelo degli Ubaldi, who, while recognizing the validity of the principle of 'common use', had maintained that possession of the sea may be acquired and that the possessors may forbid free passage. Gentili dismisses the opinion as a 'vain circumlocution', a surreptitious way of doing away with the principle of the 'open seas', an inadmissible way of circumventing the law of nature: 'Verum mihi opinio non placet: quae laedit per inanes logos ius naturae. Ut si mare patet per naturam omnibus, id quidem claudi nemini debeat. Usurpatio isthaec esset'. By implication, Gentili rejects here

<sup>14</sup> Gentili's legalist definitions or his use of them, by dissociating the meaning of 'common' from 'property' appears to make a crucially innovative conceptual move in respect of the civil law tradition. The tradition used to stress that things such as the sea and the coastline 'are common with respect to use and ownership'. Arguably, such a move appears objectively linked to the great philosophical mutation from the Thomist vocabulary of 'common property' to a new and distinctly modern theory of property, notably such as that elaborated by Grotius. On the great historical mutation, see the illuminating analysis by James Tully in *A Discourse on Property*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 62-79 (in particular, on the different meanings of 'common' in relation to 'property', pp. 69-70). For a general reconstruction of the debate on the law of the sea in early-modern political thought, see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 90-94, 104-107, 110-117, 155-157 (in particular, on the origin and evolution of the civil law tradition, pp. 63-65).

what was a commonplace among the traditional civil lawyers when they had tended to concede the jurisdictional claims of local rulers over their seas by resorting to the concept of 'prescription', thus reconciling *de facto* situations with the *de iure* authority of the emperor as ruler of the world.

### *Iurisdictio*

It is at this point that Gentili gives his own gloss on the Romanist principle of 'iurisdictio and 'protectio'. Here is the key passage: 'Quae scilicet usu omnium communia; proprietate nullius; iurisdictione et protectione sic sunt Principis'. Consequently, with regard to the case of Venetians, 'Iurisdictione, protectione potiuntur Veneti illius maris, alii aliorum'. In the language of the medieval Roman lawyers, 'iurisdictio' and 'protectio' were used to designate the authority over the sea that was attributed in principle to the emperor as *dominus mundi*. In fact, the key passage just quoted reproduces almost in full a famous gloss of the *Digest* saying that the sea and the coastline 'are common with respect to use and ownership, but with respect to protection they are the Roman people's'. A later note to this gloss explained that 'protection' means 'jurisdiction', which is 'Caesar's'. In Gentili's formulation, the reference to 'Cesar' is replaced, naturally, by that to the 'Princeps', or the new sovereign state<sup>15</sup>.

After this forceful reassertion of 'jurisdiction' as the second key-term of his position, Gentili devotes the final part of the argument to reasserting the overriding normative force of 'communis usus'. The *raison d'être* of 'jurisdiction', he argues, consists in the imperative need to 'punish wrongdoing' over the sea as much over the land; and 'wrongdoing', it will emerge, consists primarily in interrupting the common use of the sea: 'Est autem et in mari iurisdictione: aut nullus ulciscetur magistratus admissa in mari. Sed est et magistratus in mari. Et magistratus iuris est gentium: itaque etiam iurisdictione'. It is important to

<sup>15</sup> The passage is taken from the commentaries by Baldus de Ubaldis on the *Digest* I.8.2, *Digestum Vetus*. For a brief discussion of the question, see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., p. 64.

note that Gentili is not concerned to be more specific about the rights implied by jurisdiction nor is he concerned to specify its scope over the seas. To this regard, he only says that the sea magistracy and jurisdiction extend everywhere they are necessary: 'Et itaque, sint ista ubique necesse est'<sup>16</sup>.

That Gentili went to no pains to further clarify his thought on the nature and scope maritime jurisdiction suggests he did not find such questions especially relevant to his times, or interestingly controversial. In dealing with the law of the sea, he considered it sufficient to define his position on the plane of the general principles entailed in his own cosmopolitan vision of order. This is what he does by stressing most emphatically that 'jurisdiction' could not be pleaded in opposition to the principle of 'common use'. Trespassing against 'common use' is simply unlawful and provides 'a natural cause for making war', according to the basic definitions of the matter. In other words, while pointing to the centrality of 'jurisdiction', he maintains that 'common use' remains the ideal state, and is the ideal which jurisdiction must serve. Jurisdiction is a necessary instrument if common use is to exist in the real world. Both principles are, in this sense, complementary, and both make up the good order of the 'cosmopolis'. Here is the relevant passage: 'Ipse Princeps, si mare neget in reliquis, bellum commovebit in se: quod inferent iuste illi, quibus, quod tribuit natura, negat'.

It is in the course of making this position clear that Gentili remarks that 'common use' of the sea means free use of 'what is in the sea', in addition to free navigation: 'Etiam omnium illud est in mari. Nam mare audis commune omnium'. It is an

<sup>16</sup> *De iure belli*, book I, chap. XIX, p. 92. Another significant passage, while confirming the indeterminacy of its external limit, establishes that 'maritime jurisdiction' is part of the state 'territory' and applies to what is defined as the 'adjacent sea': 'Mare portio terrae ... Mare adiacens pars ditiois est, et territorium de terris dicitur et de aquis. Ne quid dicam de Venetis aliisque, qui integra maria sibi vindicarunt' (ivi, book III, chap. XVII, entitled 'De agris et postliminio', p. 384). As it should be noted, here Gentili offers another interesting reference to the Venetian case, suggesting a degree of disapproval of the excessive extent of 'jurisdiction'/'protection' claimed over the Adriatic. Accordingly, we can reasonably infer that, in Gentili's perspective, the notion of 'mare adiacens', in spite of its indeterminacy, should not be understood as referring to the totality of the sea concerned.

incidental remark; it only makes explicit what is already implicit in the definition of the sea as 'proprietas nullius' and open for 'common use'; nevertheless the passage is especially significant. It precludes any reading of Gentili's concepts of 'iurisdictio' and 'protectio' as expressions of 'maritime protectionism'. He did not have in mind a protectionism of the same doctrinal and political kind as that pursued by James I and Charles I in their clash with the Dutch over the fisheries of the Northern sea. Such a reading would badly misrepresent Gentili's real position. He is rather a clear-headed champion of the 'free use' of the seas, perfectly in line with the Elizabethan policy of free navigation. His notion of 'jurisdiction' is derived from the Romanist legal tradition but transposed to serve a new 'cosmopolitan' project of order. Jurisdiction is to enforce the 'rule of law' on a global scale, the sea not excepted. The new sovereign state is now required to act as an agent of global order; it has a higher duty than that of pursuing merely the national interest<sup>17</sup>.

### *Cosmopolitanism*

The pre-eminently cosmopolitan dimension of 'jurisdiction' in respect of the sea is inbuilt in the very system of 'iura communicationis' and is clearly intended by Gentili to operate

<sup>17</sup> For an interpretation of Gentili's general position as a leading advocate of 'maritime protectionism', see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 109-114. This interpretation sounds rather original, so to say, since it is based on Gentili's views as expressed in *De iure belli*, not in the posthumous *Hispanica advocatio*, according to what is a commonplace opinion. Not only is such an interpretation focused almost exclusively on Gentili's notion of 'jurisdiction', thus totally disregarding the equal emphasis that the Oxford jurist places on the right of 'common use', but the two key principles are taken at face value as a mere restatement of the civil law tradition. On this restricted basis, the concept of 'jurisdiction' is assumed to imply rights and powers of control leading to the practical nullification of 'common use' (Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., p. 64). More plausibly, here the Romanist influence takes the form of a symbolic transfer of the global authority of the Roman emperor as *dominus mundi* to the modern Prince. More fundamentally, it is worth reminding that a basic characteristic of Gentili's system is the transplant and elaboration of various intellectual traditions – Romanist, theological and humanist – on the different plane of a 'new science', the science of natural jurisprudence, according to a procedure which confers a distinctive new meaning to the original sources.

primarily in support of it, through the repression of wrongdoing against that very system. Although no specific indications are given in this context, the issue of preventing and punishing piracy was of the greatest importance for Gentili, not surprisingly so. He devoted one of the preliminary chapters of *De iure belli*, entitled 'Latrones bellum non gerunt', to the matter. There he pointed out that pirates could not enjoy any rights under the law of war. Rather they were to be defined as 'common enemies of mankind'. In another important chapter of the law of war, entitled 'De honesta causa belli inferendi' (of wars undertaken for the common interest of mankind), he further argued that pirates were subject to the 'jurisdiction' and 'punishment' of all men, not only of all states<sup>18</sup>.

In this discussion of wars for 'the common interest of mankind', Gentili may be seen to posit the principle of 'international punishment' based on the idea of the world community, and designed to support the 'common law of mankind'. This is of course the same position on 'jurisdiction' as he argued when discussing the law of the sea, and Gentili himself was very much aware of the connection: 'It is right to make war upon pirates, and the Romans justly took up arms against the Illyrians, Balearians, and Cilicians, even though those peoples had touched nothing belonging to the Romans, to their allies, or to any one connected with them; for they had violated the common law of nations. And if a war against pirates justly calls all men to arms because of love for our neighbour and the desire to live in peace, so also do the general violation of the common law of humanity and a wrong done to mankind'<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> See *De iure belli*, book I, chap. IV, pp. 22-26; book I, chap. XXV, pp. 122-127. In *De iure belli* piracy emerges as the greatest threat not only to maritime law but, more generally, to international order. Nevertheless, the specificity of the legal problems posed by piracy, first of all the difficulties and ambiguities relating to the crucial distinction between piracy and privateering under Letters of Marque, are not in the optic of Gentili's concerns at this stage, as we have already pointed out. On the practices of piracy and privateering at the time of Gentili's pleadings before the Court of Admiralty, see the accurate studies by Simmonds, Wijffels and Bento as cited *supra*, n. 3. For a general account, see especially Alfred P. Rubin, *The Law of Piracy*, Newport, RI, Naval War College Press, 1988; Peter Earle, *The Pirate Wars*, London, Methuen, 2003.

<sup>19</sup> On the issue of 'international punishment', Gentili's position is fundamentally

Gentili's cosmopolitan vision found one further important application when he spoke of 'occupatio vacuorum'. This topic is even more significant than the one concerning 'international punishment', since it remained inherently linked, in his view, to the question of the 'free use' of the goods of nature, or 'usus communis' of 'beneficia naturae'. Gentili here specified that the general requirement of the sharing of goods in the name of common humanity entailed the right of occupying and cultivating 'vacant land'. 'As heaven was given to the gods, so the earth was given to mortal men, and whatever lands are possessed by none, belong to every one. The sun and the other constellations have no inclination to look down on those uninhabited lands. Rather would they pour in the sea upon those who hindered others to settle on them. True indeed, God did not create the world to be empty'. The key principle was 'natura nihil vult vacuum'<sup>20</sup>.

aligned with the scholastic orthodoxy as established by Innocent IV and opposed to the position of the Spanish theologians, who had argued that crimes against nature could not justify external intervention, basically because of lack of jurisdiction. Only Vitoria put forward a compromise view admitting the legitimacy of war in case of human sacrifice and cannibalism (for Vitoria's views, see *Vitoria: Political Writings*, cit., 1.5, pp. 224-226, *De Indis*, Q. 3, A. 5, pp. 287-288). As regards Grotius's ideas about this crucial issue, a fundamental continuity with the Innocentian tradition and with Gentili's views must be registered, including the express rejection of the arguments advanced by the Spanish school: see *De iure belli ac Pacis*, book II, chap. XX; ('De poenis'), Sect. 40 ('An reges et populi bellum recte inferant ob ea quae contra ius naturae sunt, non tamen adversus ipsos ipsorumve subditos, explicatur, reiecta sententia statuente naturaliter ad poenam exigendam requiri iurisdictionem').

<sup>20</sup> See *De iure belli*, book I, chap. XVII, entitled 'Qui bellum necessarie gerunt', pp. 79-82. For the passage quoted in the text, see *Political Writings*, p. 80. The topic of 'occupatio vacuorum' grows out of a discussion that is principally focused on the grounds for making offensive war 'out of necessity'. The general thesis is that exiles are always entitled for somewhere to live in case of 'extreme necessity'. It is to be noted that the criterion of 'necessity' is absolutely essential for that kind war to be just. The exiles must be 'extrema fugientes mala', escaping from extreme evils such as earthquake, civil strife, military defeat. On the other hand, quite characteristically, Gentili admits that the state concerned may refuse hospitality and thus be equally entitled to a 'just war'. The basic presupposition reads as follows 'Those lands which are not vacant ought not to be taken; for it is not right that one should neglect oneself through love of another'. This presupposition is qualified, though, by the prudential remark that an increase of population is beneficial for purposes of greatness, as shown by the history of Rome. A different qualification consists in the rejection of the legitimacy of immigration motivated by 'greed and avarice combined with a fondness for changing their abode', literally 'libido atque avaritia et mutandae sedis amor'.

Gentili did not say, however, that waste land could simply be taken by those who need it. On the contrary, he insisted that vacant land could not be appropriated without the express consent of the local ruler: ‘Sic et maneat iurisdictio principis’. There is legitimate ground for war only if that consent should be denied. In other terms ‘iurisdictio’ must yield to the principle of ‘occupatio vacuorum’, a priority imposed by cosmopolitan justice. Once again we are faced with the conceptual polarity ‘free use’ - ‘jurisdiction’. Since ‘jurisdiction’ is to be understood both in its cosmopolitan and internal dimension, such a polarity is one requiring a balancing approach. As a consequence, by reason of its cosmopolitan dimension, ‘vacant land’ should not be refused. On the other hand, by reason of its internal dimension, the local ruler may impose on foreign settlers the limitations that may be required by ‘reason of state’: ‘Semper enim debetur statibus securitas’, according to an axiom so often recalled<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> This is the original passage in full: ‘The ruling of our jurists with regard to unoccupied land is, that those who take it have a right to it, since it is the property of no one. And even though such lands belong to the sovereign of that territory, as others maintain, yet because of that law of nature which abhors a vacuum, they will fall to the lot of those who take them. So be it, but let the sovereign retain jurisdiction over them’ (*De iure belli*, pp. 80-81). Gentili, in stressing the ‘jurisdiction’ of the local ruler, is endorsing a general view of the civil law tradition. In particular, he refers to Alciato, who argued that the sovereign owned all unoccupied land and could therefore distribute it. A slightly different opinion is expressed by Francesco Accolti, a canonist called ‘l’Aretino’, who had maintained that private individuals could acquire the property of unoccupied land by cultivating it. Gentili’s solution seems to combine the two opinions by subsuming the medieval concept of ‘jurisdiction’ under the ‘modern sovereignty’, namely under the ‘supremitas’, as he used to call it, of the new Prince. For a deeply contrasting view on the issue of ‘international hospitality’, see *Vitoria: Political Writings*, cit., pp. 280-281, 3 and 4 propositions, where Vitoria envisages a total permeability of one state by the inhabitants of others, as parts of ‘*ius societatis humanae*’ and ‘*ius communicationis*’. In addition to the unrestricted right to settle and be given citizenship, this permeability entails the right to any ‘unoccupied’ land or ‘unappropriated’ natural goods (‘travellers are allowed to dig for gold in the common land or in rivers or to fish for pearls in the sea or in rivers’). To the contrary, Grotius’s standpoint on the same issue is almost literally modelled on Gentili’s argument, though without acknowledgement: see *De iure belli ac pacis*, book II, chap. II (‘*De his quae hominibus communiter competunt*’), sectio XVI (‘*Ius habitandi his competens qui sedibus suis expulsi sunt, sub imperio quod reperitur*’) and sectio XVII (‘*Ius habendi loca deserta*’).

### *Conclusion*

To conclude: We have shown that Gentili's position on the law of the sea can only be correctly understood in the wider context of his system of international law and justice. Taken in itself, his discussion of the topic is brief, and it is mainly juridical, in the sense that the line of argument is thoroughly in line with the civil law tradition. His position is codified by two key-terms descending from that tradition, namely 'communis usus' and 'iurisdictio'. Their precise meaning and significance, though, can only be captured as part of a wider argument focused on 'freedom of commerce' and 'freedom of universal intercourse'. The strongly cosmopolitan dimension of his perspective has been demonstrated as especially significant, not only in respect of the principle of 'common use', but also in respect of 'jurisdiction'. Given his perspective, the principle of jurisdiction cannot be bent to signify 'maritime protectionism': the cases of the international punishment of piracy and the occupation of vacant land each show that local jurisdiction is always trumped by the ideal of the common use of naturally-occurring goods, and that the predominant purpose of local jurisdiction is to fortify where necessary the international protection of universal freedoms.

The ultimate conclusion, therefore, is that Gentili is a strong supporter of the 'freedom of the seas', and is so on principles that express a markedly cosmopolitan vision of international order. Gentili himself, while stressing the originality of his *De iure belli*, underlines the systemic centrality of the notion of 'cosmopolis': 'Haec de bello Philosophia reipublicae est magnae, universi terrarum orbis, et generis hominum universi'. Such a vision of international order is distinctly new and modern, not only intellectually, but also from the point of view of its political implications. In line with the strongly pragmatic connotation of his jurisprudence, the theoretical arguments are openly discussed in connection with the most urgent contemporary questions. And among these figure prominently the questions raised by the dramatic competition in which the European nations were engaged for the colonial conquest of the world.

In fact, Gentili's views fit extremely neatly into the actual practices of Elizabeth's foreign politics. He supported and justified the English struggle against Spain both in Europe and in the world. It will be recalled that in all this the legal regime of the sea was not a particularly controversial issue at the time. It is worth remembering, though, that Queen Elizabeth on several occasions publicly supported the principle of the freedom of the seas, on the ground that the 'the use of the sea and air is common to all'. The pronouncement cannot be attributed directly to Gentili's influence, although it remains true that his influence, both intellectual and personal, was certainly central in the time of Elizabeth I, especially with regard to international matters. Gentili juristic thinking on the 'freedom of commerce', on 'occupation of vacant land' and 'international punishment', certainly played a crucial role in justifying the English colonization of the New World. More generally, his thinking provided the foundation of a distinctive far-reaching paradigm, one establishing an intimate correlation between the vision of the 'modern cosmopolis' and 'modern imperialism'.

If seen from the perspective of the so-called 'battle of the books', it is absolutely safe to say that Gentili's position on the law of the sea, far from foreshadowing John Selden's *Mare Clausum*, is to be seen as in a line of continuity with Grotius's *Mare Liberum*. As we have shown, (at least to those who know Grotius), there is an even more striking similarity of vision between Gentili and Grotius about crucial issues such as the international right to punish gross violations of natural law, and the right to appropriate territory not properly cultivated by native peoples. In this crucial respect, involving the paradigmatic connection between the key-concepts of 'cosmopolis', 'just war' and 'empire', Grotius's vision could well be defined as deeply 'Gentilian'<sup>22</sup>.

<sup>22</sup> It is interesting to mention the case of Richard Hakluyt, the great English memorialist and ideologue of the English colonial activities, who undertook a manuscript translation of *Mare Liberum* as soon as it appeared. Hakluyt's initiative bears witness to the policies and attitudes that were dominant at the time of Queen Elizabeth, thus establishing an ideal continuity with the ideas of a great Elizabethan like Gentili. The manuscript work has been published recently for the first time:

As we have seen, Gentili's discussion of 'ius maris' as part of 'iura communicationis' was modelled on the Salamancan school's ideas about the themes of 'ius communicationis', 'ius peregrinandi' and 'ius humanae societatis'. It is also true that Gentili appropriated for his own use, and even subverted, the Spanish 'theological' tradition in many important respects: his famous motto 'Silete theologi in munere alieno' is after all levelled against its protagonists. And one most significant respect in which he differed from them was over the issue of 'empire' and 'colonization', every bit as much as Grotius. But it remains fundamentally true that his general vision, including his specific views on 'iura communicationis', took their start from the Spanish school. In other words, the basic concepts that came to make up the modern regime of the law of the sea – 'free navigation', 'free use' of its resources, 'free commerce' – were first enunciated and intellectually framed in a distinctly 'cosmopolitan' general vision in the first stage of the history of international law.

In the light of these considerations, and finally switching from the perspective of the 'great battle' to a macro-historical one concerning the 'grand narrative' of modern international theory, one more point should be emphasized. The revolution of ideas expressing the modern law of nations with regard to fundamental principles governing the 'modern cosmopolis', including the modern law of the seas, takes its start from the *collective effort* of the Spanish school, Gentili and Grotius. So does the modern law of the sea stem from the same source. The battle of the books had its local and time bound significance indeed, but, in the words of a distinguished jurist: 'Le père du droit des gens, c'est une société en nom collectif, si j'ose ainsi m'exprimer; c'est une série de penseurs et de juristes, don't les uns ont précédé Grotius, don't les autres ont élargi et développé son oeuvre, au cours du xvii et du XVIII siècle'<sup>23</sup>.

see Hugo Grotius, *The Free Sea*, Translated by Richard Hakluyt, with William Welwood's *Critique and Grotius's Reply*, ed. by David Armitage, Indianapolis, Liberty Fund, 2004.

<sup>23</sup> Maurice Bourquin, 'Grotius est-il le père du droit des gens?', in *Grandes figures et grandes oeuvres juridiques*, Mémoires publiés par la Faculté de Droit de Genève

6, Ginevra, Librairie de l'Université, 1948, pp. 77-95. The quotation is taken from Peter Haggenmacher, *Grotius and Gentili: A Reassessment of Thomas E. Holland's Inaugural Lecture*, in *Hugo Grotius and International Relations*, ed. by Hedley Bull, Benedict Kingsbury, Adam Roberts, Oxford, Clarendon Press, 1990, p. 133.

## Alberico Gentili's *De armis Romanis*. The Roman Model of Just Empire\*

### I.

Alberico Gentili published his *De armis Romanis libri duo* in 1599, not long after his masterpiece of 1598, *De iure belli libri tres*. Taken together, the two works repeated, extended and elaborated what he had already said in two earlier works: in his *De iure belli commentationes tres*, published between 1588 and 1589, and in a short disputation published at Oxford in 1590. Indeed the 1590 disputation, *De iniustitia bellica Romanorum Actio*, was to become Book I of *De armis Romanis*; and in his dedicatory epistle to the work Gentili informed the reader that he had already written a refutation, entitled *Defensio Romanorum*, and had already asked the earl of Essex's approval for its publication<sup>1</sup>. In the event the original 'defence' did not appear

\* In *The Roman Foundations of the law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, cit., pp. 53-84.

<sup>1</sup> All Gentili's publications on the law of war are dedicated to Robert Devereux, Earl of Essex, of whose circle he was a close associate. Apart from the original *De iure belli commentatio prima* of 1588, only *De iniustitia bellica Romanorum Actio*, Oxonii, Iosephus Barnesius Typographus, 1590, 17 pages is provided with a dedicatory letter. Here are some relevant passages, firstly about Gentili's special relationship with his patron ('*Et vero quid attinet, favorem, quo me prosecutus absentem es, memorare? Quid humanitatem, qua me semper excipere soles? Quid illud, quod ego summi beneficii loco duxi, quod filiolo meo ad sacrum fontem pater esse, et nomen tuum late inclytum communicare voluisti?*'), and about the strict connection of the disputation with the main work ('*libros tenes a nobis de iure belli, aut parentes huius Actionis, aut certe a quibus separari ipsa sine flagitio non potuisset*'). Then Gentili makes clear the sense of his argument about the injustice of the Romans as functional to an adversary disputation, aimed at endorsing their justice, according to what was his true judgement on the matter: '*At vero nos in 'Actione' hac nostri iuris praecipue tractare sententias pro munere nostro voluimus et de iniustitia disputare, qua argui populus Romanus in bellicis, hoc est, in longe nobilissimis gestis suis, videtur. Id utor*

at that juncture, but not for any intellectual motive on Gentili's part. There is reason to believe that his decision not to publish was probably dictated simply by prudential reasons. He would not have wished to aggravate an already strained relationship with the theological faction of the University of Oxford<sup>2</sup>.

However that may be, there is an interdependence of the works of 1588-90 that underlines the special importance Gentili attached to the practice and values of the ancient Romans as a legitimating paradigm in the field of moral and legal thinking. As he pointed out in the 1590 dedicatory letter, his enquiry on the Roman wars was to be considered as an integral part of his more general work on the law of war. The *iniustitia* was designed to further demonstrate the value of the legal principles he had set out in *De iure belli* by investigating the merits of the Roman paradigm as he saw it. To this end he chose in *De iniustitia*

*verbi, Comes excellentissime, quoniam Defensionem Romanorum, et disputationem huic adversariam de ipsorum iustitia bellica paratam habeo. Quam afferamque tibi, si Actionem audieris prius, et Defensione illa opus Romanis esse censueris*'. This passage, where Gentili is seeking his patron's approval for the publication of his *Defensio*, lays bare the contentious nature of the matter. *De armis Romanis libri duo*, first published in 1599, was reprinted in 1612, Hanoviae, apud Haeredes Guilielmi Antonii. A new edition was published in 1770 in 'Alberici Gentilis *Opera Juridical Selectiora* in duos tomos distributa', Neapoli, Ex Typographia Joannis Gravier. Less known is an earlier edition that was printed, as part of a large collection of classical antiquities in five volumes, by Joannes Polenus, *In Romanas et Graecas Graevii et Gronovii Antiquitates Nova Supplementa*, Venetiis 1737, Vol. I, p. 1205, Typis Jo. Baptistae Pasquali, with illustrations by G. Tiepolo. In order to elude the official censorship, his *opera omnia* being listed in the *Index Librorum Prohibitorum*, Alberico Gentili is named with the initials A. G. on the frontispice, and in the 'Praefatio' is mentioned merely as 'brother' of Scipione Gentili. *De armis Romanis* – as the editor Giovanni Poleni deemed it fit to explain – deserved to be included in the collection, because it was widely believed that the work was characterized by doctrinal elegance and learning (*'uterque liber vero eleganti doctrina et eruditione refertus est'*). Citations here are to the 2010 edition, edited by Benedict Kingsbury and Benjamin Straumann, followed by references to the 1599 edn in parentheses.

<sup>2</sup> For a reconstruction of the bitter and prolonged controversy between Gentili and the Puritan faction of the University of Oxford, a controversy centred on the crucial question of the respective competences of the jurists and the theologians, see Diego Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, cit., chap. 3. In spite of Gentili's caution in 1590, the controversy was bound to get even worse, reaching the breaking point in 1593 in connection with the dispute on the legitimacy of the academic stage-plays. After that the break was bound to become permanent. So Gentili had nothing to lose any more in publishing *De armis Romanis* in 1599.

to dramatise his case by subjecting the *gesta* – the stories and legends – of ancient Rome to a fierce indictment on the basis of principles that were largely antithetical to those he had expressed in *De iure belli*; and in the unpublished defence he seems to have set out to defend those very principles. The antithesis between the two books and the (at least projected) two parts of the work on the Roman record reflect a basic opposition that runs deep through Gentili's main works between the 'scholastic' tradition of just war and his own, the 'humanist' viewpoint that provided his vision of war and international order<sup>3</sup>.

*De armis Romanis*, as it finally emerged a decade later in 1599 in two parts which alternately attack and defend Rome's record, is much more than a mere historical instantiation of the theoretical arguments already put forward in the two versions of *De iure belli*. Though that was the common belief until recently, the work was a much more urgent and substantive piece in its own time. The topic of the Roman wars involved the treatment of a highly controversial question: the question of the very legitimacy of the Roman empire, and even more fundamentally the question of the legitimacy of empire in general. These questions were crucial *topoi* in the legal and political debate of the times. And they had great practical relevance. They concerned the European expansion in the New World, and they spoke to the nature and impact of religious warfare on the structure of political order in Europe itself. The protagonists of the debate were, on the one hand, the theologians and jurists of the Spanish neo-scholastic School and, on the other hand, the neo-humanist political thinkers like Justus Lipsius and the reason-of-state theorists. Seen in this, its proper context, *De*

<sup>3</sup> On the two sharply differentiated traditions, the 'humanist' and the 'scholastic', which characterized the writing on the '*ius belli*' in the Renaissance period, see Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., chaps. 1-2. For a characterization of Gentili's jurisprudence of war as an original elaboration of the 'humanist' tradition, see D. Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Alberico Gentili's De iure belli. The great debate between 'theological' and 'humanist' perspectives from Vitoria to Grotius*, in *International Law and Justice Working Paper 15/5* (2005) at <<https://iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>>; and Id., *Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm*, cit., pp. 145-173; here pp. 473 ff.

*armis Romanis* has the significance of an important theoretical work in which Gentili purposefully and explicitly contributed to the contemporary debate, and in doing so illuminates a position that in his *De iure belli*, though consistently clear and essentially similar, is not so central or immediately perspicuous<sup>4</sup>.

In *De iure belli* Gentili referred to the brute quest for empire, or ‘*libido imperii*’, only to reject it out of hand as a ‘just cause’ of war. On the other hand he considered empire, if understood as the end-result of ‘just war’, as perfectly legitimate by virtue of the ‘law of victory’ that entitles the victor to ‘reparation’ and ‘security’ through acquisition of territory and power. In this regard, his harsh attack launched against the ‘ineptitude’ and ‘hypocrisy’ of the theological school of Salamanca was particularly illuminating. They condemned all empires, yet their condemnation coexisted with the hunger of Spanish imperialism:

‘Those Spaniards, I say, were foolish and not of the kidney of the modern Spaniards, who condemned the empires, not of Alexander alone, but those of all nations and all times which were sprung from humble beginnings and increased by the art of war. We hear that the Roman empire began with shepherds’ huts and was created by valour’.

In the last analysis, the theme of empire does not stand out in the *De iure belli* as a distinct topos of discourse, which makes it difficult to define and assess Gentili’s overall position in the

<sup>4</sup> The most relevant sources on empire in early modern political thought, now a burgeoning field of historical study, are Richard Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, cit., chap. 2, esp. 60-64 about Lipsius and empire; ch. 3, esp. 65-82, about the Tacitist champions of Spain’s universal monarchy, notably Botero, Campanella, Ammirato and Malvezzi; Anthony Pagden, *Lords of all the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France, c. 1500-c. 1850*, New Haven-London, Yale University Press, 1995, chaps. 1 and 2; *Introduction in Theories of Empire, 1450-1800*, ed. by David Armitage, Ashgate, Routledge, 1998; Id., *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000. For an original contribution, specifically focused on the role played by opposing views of imperial Rome on the history of Spain’s conquest and colonization of America, see David A. Lupton, *Romans in a New World. Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 2003. For an accurate analysis of Machiavelli’s imperial theory of empire, see Mikael Hörnqvist, *Machiavelli and Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004. On Machiavelli’s ideas as the matrix of imperial theory in early-modern political thought, see Diego Panizza, *Languages of Empire in Early-Modern Political Theory: from Machiavelli’s Roman Paradigm to the Modern ‘Empire of Commerce’*, here at pp. 603 ff.

light of the rich contemporary debate, with special reference to the tradition of the neo-classical 'ethic of empire'<sup>5</sup>.

The analysis of *De armis Romanis* proves essential, therefore, for an adequate understanding of Gentili's views on empire. Here '*ius imperii*', though remaining closely related to '*ius belli*', acquires the relevance of a distinct branch of jurisprudence, cutting across the domains of '*ius civitatis*' and '*ius societatis humanae*', that is the law concerning the '*respublica magna*' of mankind. In fact, *De armis Romanis* presents some important differences in respect of *De iure belli*: first, the work is specifically focused on the imperial theme; second, it is characterized by a more varied register of discourse, based on the distinct interplay of political ethics, history and jurisprudence. As a consequence, Gentili's general viewpoint emerges in a much more explicit and coherent way. In particular, by concentrating on the history of the Roman empire, Gentili puts forward a broader picture of empire, which is now being frontally discussed as a distinct model of political order, thus emphasizing the central role of the classical model of 'civic virtue' and 'republican liberty' in the construction of modern 'international law and justice'.

The driving motive of *De armis Romanis* consisted in the vindication of his jurisprudence of war – of its humanist character and foundation against the theological tradition he had so deeply subverted in his other works. With regard to matters of '*ius belli*' and '*ius imperii*', such tradition was principally represented by the influential School of Salamanca, as we have already hinted. The Oxford theologians were certainly another

<sup>5</sup> Here is, literally, the strong beginning of Gentili's outburst: '*Inepti, inquam, isti Hispanici, neque ex Hispanico praesenti stomacho, qui non Alexandri unius, sed omnium gentium et omnium temporum imperia condemnarunt*': see *De iure belli*, book III, chap. IV, p. 292. Although the literal sense of the passage may lend itself to a different interpretation, according to which 'Isti Hispanici' is to be referred only to the ancient Lucan and Seneca, the idea that the true target of Gentili's attack was the modern Spanish school is more plausible, in keeping with the main thrust of his system of thought. For other significant passages on the issue of 'empire' in *De iure belli*, see book I, chap. IV, pp. 22-23; book I, chap. VII, pp. 31-32; book I, chap. XII, p. 52; book I, chap. XV, p. 62. For a general assessment of Gentili's position on that issue, see Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Alberico Gentili's De iure belli*, cit., pp. 31-42; Id., *Gentili and the theological tradition of war*, cit., pp. 160-170; here pp. 473 ff.

major target of Gentili's polemical thrust, though mostly by implication and on a more general level, with special reference to the fundamental question of the respective jurisdiction of the jurists and the theologians. In fact, what is perhaps Gentili's most famous motto, '*Silete theologi in munere alieno*', though specifically enunciated against the Spanish school, summed up and characterized a general position that was first inspired in him and then constantly reinforced in the long and bitter campaign waged against him by the Puritan party. In their view, Gentili was pursuing a wicked Machiavellian approach in various matters of public policy. Even worse his academic and intellectual position was calling into question their traditional primary authority in those fields<sup>6</sup>.

In terms of pure practical politics, the political point of *De armis Romanis* could not but be linked with the special relationship Gentili entertained with his patron, the Earl of Essex. It should be remembered that in *De iure belli* the theoretical argument against the Spanish theologians went hand in hand with hostility to the Spanish empire and an openly-advocated policy of war against it. The main legal justification was found in the doctrine of pre-emptive self-defence. Spain was bent on a policy of imperial expansion based on no other ground but the naked pursuit of dominion, both in Europe and in the New World. Gentili therefore called for pre-emptive war

<sup>6</sup> The phrase 'Theologians, mind your own business' is made specifically in relation to his argument for pre-emptive war against the Ottoman Empire. More precisely, Gentili intended to reject the much stricter criteria required by the theologians for legitimate self-defence (see *De iure belli*, see book I, chap. XII, p. 55). As regards the Oxford theologians, Gentili's system of the law of war was not as such the object of their criticism. They seem to have concentrated their attack on his ideas about the lawfulness of mendacity and fraud in war, as expressed in his *De iure belli commentatio secunda*, 1588. The questions of '*mendacium*', of simulation and dissimulation, were topical moral questions, with implications of general importance, and on this basis the theologians of Oxford were satisfied to denounce him as a Machiavellian, literally 'Macchiavellicus', a detail Gentili recalls within indignation in a manuscript draft discourse to the Congregation of the University (see Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., 65-66, 75). Another aspect, which rendered *De armis Romanis* highly relevant on this front, was the question of the moral worth of Roman jurisprudence and political prudence. The Puritans called it into question just as well as they called into question Gentili's authority as a 'Roman law' jurist (see Panizza, *Alberico Gentili, giurista ideologo*, cit., chap. 3, pp. 69-71, here pp. 152 ff.).

before it was too late and Europe lost its liberty<sup>7</sup>. This was a clear endorsement of the attitude taken by the Earl of Essex and other members of the 'war party', including Francis Bacon, in the councils of the last years of Elizabeth's reign. Nor should it be forgotten that *De armis Romanis*, like *De iure belli*, was dedicated to the Earl of Essex, and there can be little doubt that the work was designed to further support his political cause by providing it with the legitimating force of the Roman model of virtue and empire<sup>8</sup>. Only by locating the work more firmly in the various intellectual and practical contexts in which Gentili was operating, it will be possible to illuminate the rich complexity of meaning and significance of a much neglected work.

<sup>7</sup> See Gentili, *De iure belli*, see book I, chap. XIV, 'De utili defensione': 'Turcis illinc, Hispanis hinc, meditantibus ubique dominatum, et molientibus, non obsisterent omnes iustissime?' ('Would not all states be absolutely justified in opposing the Spaniards here and the Turks there, who are planning and preparing to extend their rule everywhere?'). Pre-emptive self-defence was the fundamental argument on which the call to arms against Spain and the Ottoman empire was based: 'Defensio iusta est, quae praevenit pericula iam meditata, parata: etiam et nec meditata, at verisimilia, possibilia' ('That defence is just which takes preventive action against dangers that have already planned and prepared; and even against ones that have not been planned, but are likely and possible'). The citations emphasize another political leitmotif of his *De iure belli*, namely his hostility towards the Turkish empire. His attitude was equally based on the evil nature of that empire, because of the radical injustice of its practices, and not on its religion, or because of a pretended 'natural enmity'. To this regard, fully illuminating is a passage about the Turks in an earlier chapter (*De iure belli*, book I, chap. XII): 'Sed est cum Turcis bellum: quia illi ferunt se nobis hostes, et nobis insidiantur. Nobis imminet. Nostra rapiunt per omnem perfidiam, quum possunt, semper. Sic iusta semper caussa belli adversus Turcas' ('But there is war with the Turks, because they act as our enemies, and lie in wait for us, and threaten us, and always seize our possessions by means of every form of perfidy of which they are capable. Thus there is always a just cause of war against the Turks'). It is worth remembering that in this context Gentili proclaimed his commitment to the principle of the balance of power as the best guarantee both of security for the single states and of a stable and peaceable international order. This may sound paradoxical in view of his endorsement both of empire and the 'ethics of empire' in *De armis Romanis*. On this question, which presupposes a fuller exposition of the argument, see below, pp. 81 ff.

<sup>8</sup> For the significance of this side of the matter, see Tuck, *Philosophy and Government*, cit., pp. 104-110. In particular, the Earl of Essex had lobbied for and commanded a pre-emptive attack on Spain in June 1596 and had led another naval expedition in 1597.

## II.

*De armis Romanis* is divided in two books in the form of a debate concerning the legitimacy of the Roman wars and consequently of the Roman empire. Book I, the vehicle for the opinions of the 'Accusator' shows that on the historical evidence the wars of the Romans were uniformly unjust. Book II, however, in which the 'Defensor' dominates, interprets the evidence very differently and vindicates the Roman conduct of the very same wars. The chosen form, which is something more than a typical humanist dialogue, throws into high relief the highly contentious nature of the topic and the strongly polemical thrust underlying the exchange of arguments. The debate is presented as a forensic clash between a prosecutor and a defending advocate – a device that is certainly dictated by the pre-eminently juristic character of the controversy, but which has the overall effect of imparting a dramatic, intensely dialectical turn to the discussion. Thus *De armis Romanis* emerges as lively piece of forensic rhetoric, dense with irony, logical ploys and reciprocal tart remarks.

The legal character of the argument is further emphasized by the assimilation of the historical evidence to legal testimony and witnesses. In the evaluation of both testimony and witnesses the author combines the legal criteria concerning the proving of facts with the historiographical ones concerning the truth-value of historical narration. Much more could be said of this – of how Gentili and his protagonists manipulate the genres – but for the main point at issue here concerns the role of reason in proving the truth of history, more generally the truth of a statement<sup>9</sup>. The Accusator, undeterred by the hard task of subverting the received common opinion about the legitimacy and greatness of the Roman empire, underlines that in the ultimate analysis reason alone, more than a thousand witnesses, is the measure of historical truth: '*Ratio est vera regula*'. On the other hand the Defensor starts his argument by stressing the

<sup>9</sup> For a preliminary presentation of their views on historical method and the rules of testimony as applied to historians, see what the two disputants say respectively in ch. I of book I (title '*Rerum Romanarum veritatem vitiatam*') and in ch. I of book II (title '*Testimonia certa Romanae iustitiae*') of *De armis Romanis*.

principle that established consent is the test of truth and to this effect he quotes Cicero's sentence: '*Ut, de quo omnium definitio consentit, id verum esse, necesse est*'. The point is deemed significant as it recalls a dominant feature of Gentili's style of reasoning, a style that, on the threshold of modern rationalism, rejects the '*ratio geometrica*' and stresses the notion of '*ratio probabilis*' – an attitude that is expressly enunciated and amply applied in his *De iure belli*. Strictly speaking, his opponent's style of reasoning in *De armis Romanis* does not stand out as a resounding example of one advancing a new fashion; but it does reflect a characteristic inclination during the time towards the idea of 'right reason' and the logic of 'first principles'<sup>10</sup>.

The two roles in the forensic drama, prosecutor and defender, are played by Gentili himself. There is no doubt about where the author stands. There is a clear consonance between the views expressed in his *De iure belli* and those expressed in the '*Defensio*', the second book of *De armis Romanis*. A curious paradox, however, consists in the fact that, while the '*Defensio*' is performed by an anonymous advocate who identifies with the ancient Romans by calling them '*mei Romani*', the prosecutor, or '*Accusator*', is more closely identified with a character impersonating Gentili himself. He is generally called '*Picenus*';

<sup>10</sup> Here is a significant part of the passage: '*Valebit autem in utroque genere Socratis sapientis eius documentum sapientissimum, ut rationi uni magis, quam mille credamus testibus. Ratio est vera regula: testimonium est illa flexilis Lesbia, quod sic est, ut persona est testis, inimicum inimici, improbum improbi, ineptum inepti. Sed ratio est altera, consilium prudentiae, lux veritatis*' (*De armis Romanis*, book I, chap. I, p. 8). On the other hand, the '*Defensor*' starts his defence by saying: '*Facilem defensionis caussam, quam suscipio Romanorum meorum, facit Picenus, accusator noster: qui a principio usque accusationis suae, pugnare se, et disceptare contra receptam temporum omnium, et omnium hominum opinionem, professus est. Ego enim, probari omnibus sententiam illam existimo, Ut, de quo omnium definitio consentit, id verum esse necesse sit*' (book II, chap. I, pp. 90 ff.). Here follows a series of references, taken from the whole work, about the rules concerning the authority of historians: book I, chap. V, p. 32; book II, chap. IV, pp. 150 ff.; book II, chap. V, p. 157; book II, chap. VIII, pp. 184-86; book II, chap. XI, p. 235; book II, chap. XII, p. 245; book II, chap. XIII, p. 270.

On Gentili's method and style of reasoning, see what the author himself says in the preliminary chapter of Book I of his *De iure belli*, 1877, esp. pp. 9-10. For a broader interpretation of the same subject, see Panizza, *Political Theory and Jurisprudence*, cit., pp. 6-10, here pp. 525 ff.

he is associated to the town of Ascoli; he is said to be from San Ginesio; we are provided with the conclusive detail that the medieval Romanist commentators he quotes are frequently cited as his 'magistri'. He sounds for all the world like Gentili<sup>11</sup>.

The question of the 'justice' of the Roman wars, dealt with on the ground of natural law principles, is without doubt the central focus of Gentili's argument; but the debate also involves another fundamental focus of value: a humanist code of political ethics based on the key concept of 'political virtue'. What is at issue is the worth of ancient Rome measured against standards of civic-military 'virtue' and 'civil wisdom', or *sapientia civilis*. These judgements are held in turn in constant confrontation with questions of 'justice', that concern the legitimacy of 'arcana imperii', 'mysteries of state', or the techniques of 'ratio status'. In this context the principles of 'virtue' and the principles of 'justice' are always strictly interrelated in Gentili; but they are fundamentally distinguished. The principles of virtue are primarily 'patriotic' in character, in the sense that they are primarily focused on the good order of one's state, while the concept of justice-in-war (let us call it) focuses on the international order – or the good order of what Gentili called the *respublica magna* of mankind. The relationship between the two domains of virtue and justice was not necessarily harmonious. It posed difficult problems of balance between different moral exigencies presenting themselves in terms of the self-preservation of the state and the needs of international order. Difficult as the problems were though, the justice Gentili

<sup>11</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. V, pp. 157 ff. See also book I, chap. V, p. 30. 'Accusator' and 'Defensor' shared a common patriotic attachment to their native region and people – *Sacrum genus Piceni sunt*, the 'Defensor' said –, but the first emphasized their inveterate spirit of independence from Rome, whereas the latter emphasized the part played by the Picens both in the Roman military triumphs and in the government of empire. As for the paradox of Gentili impersonating both roles, he probably may have wanted to divest the discussion of any precise reference to his real opponents, thus softening the polemical impact of his work. With regard to the Accusator's 'magistri', here is a significant passage where the Defensor exposes the paradox of his anti-imperialism: *'Non tu de magistris tuis didicistis, bellum pro gloria et imperio, iustum iure gentium esse? Et iustum sic fuisse Romanorum imperium, quod ita crevit? Etiam ad iustam, et rectam dominationem iustum esse bellum didicisse'* (ivi, book II, chap. VIII, pp. 180 ff.).

argued for in their resolution had a great weight for him when he considered the application of natural law principles to the world of war.

According to the Defensor arguing in this way, the moral vision of politics underpinning international justice or justice-in-war is permeated by the complexities of the modern art of statecraft and characterized by an elaborate translation of its precepts into the language of natural law. This contrasts markedly with the views of the Accusator. According to him, international justice emanates directly from a definite range of moral virtues that do not undergo any refraction linked to the needs of *ratio status* or the demands of 'patriotic' values at all. If, the Accusator typically argues, the true reasons behind political action are contrary to moral virtue (as for instance the search for glory and power are), then that action is quite simply unlawful. For his part the Defensor rejects such reasoning as belonging to the sphere of 'voluntas', or human psychology. The human springs of action have no normative relevance in the international sphere; what matters is simply that any action should be justified by reference to (an often complex) 'just cause'. This a key theme that Gentili deals with amply and frequently in his *De armis Romanis* and is one of its important distinguishing features. In *De iure belli* Gentili's position is mostly only implicit – except for a passage where he curtly dismisses the relevance of the concept of 'recta intentio', a concept that is significantly imputed to the 'theologians': '*Tractant aliqui, si bona intentio principis adesse debeat ad iustitiam belli. Quod est theologorum*'<sup>12</sup>. But in *De armis Romanis* the broad antithesis between a humanist and a theological perspective is always and obviously at the heart of the opposing perspectives on empire. Not surprisingly, the sources cited by the Accusator include as anti-Roman sources the early Christian theologians Lactantius, Ciprian, Arnobius and Orosius. The Defensor however – Gentili himself – mobilises a rich texture of languages that brings into full view the components of his vision of international order that in the more formal *De iure belli* lack that clarity of emphasis. More

<sup>12</sup> See *De iure belli*, book 1, chap. VII.

generally, *De amīs* reveals the full impact and the dominant part played by the humanist component on his jurisprudence of war, very much in the style of the Machiavellian tradition he inherited and developed in an original way<sup>13</sup>.

### III.

There are two remarkable structural features *De armīs Romanis*. Firstly, historical evidence was central in the dispute between the orators, and the structure of the work expresses that fact. The two orations are organized around major events or phases of the history of the Roman wars. Each book contains 13 chapters, the first 11 of which cover the history of Roman expansion from the foundation of Rome to the imperial age of the Caesars. In perfect congruence with the form of the forensic dispute, each chapter of each book deals with exactly the same historical events as are dealt with in the corresponding chapter of the other, although seen from a different perspective. This strict parallelism of historical reference ends only with the last two chapters of each book, which are devoted to comparison and judgement. Chapter 12 of each book is devoted to comparing the Roman empire with that of Alexander the Great, and in chapter 13 the opposing orators sum up their views and deliver final judgment on Rome's imperial story.

The other remarkable structural feature of the work is that the second book is much longer than the first – about three times as long. A number of elements might account for this. The author himself, perfectly in keeping with the legal practice of

<sup>13</sup> To this regard a significant example of the theologically-minded language of the Accusator is provided by a general assertion put forward at the beginning of the dispute, with express reference to the 'virtus' and 'sapientia civilis' falsely attributed to the Roman empire: 'Fraus, perfidia, avaritia, audacia, crudelitas, illud nobis imperium pepererunt: orbem terrae aliquem, et orbis punctum, ut nominas alibi, simpliciorem, iustioerem, humanioerem, facilioerem, moderatioerem subegerunt' (*De armīs Romanis*, book I, chap. I, pp. 8 ff. In general, for a rather different characterization of Gentili's jurisprudence of war, presented as more theologically-minded than it is maintained by Richard Tuck and Diego Panizza, see Noel Malcolm, *Alberico Gentili and the Ottomans*, in *Alberico Gentili: la salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*, cit. 63-89.

the time, justifies it by invoking the harder task falling upon the defence. But it cannot be overlooked that Gentili's position was precisely that of the defence, and that, in order to win the case, he was naturally led to employ a whole panoply of arguments. The best explanation though is probably to do with the higher complexity and the multiple dimensions of the argument as developed by the defence against the starker simplicity of the moral argument as presented by the Accusator. The Defensor's case simply needed more space<sup>14</sup>.

The historical narrative is subdivided in a series of five stages of development of the Roman empire: the foundation of the 'civitas' with Romulus and Remus; the wars leading to the conquest of Italy; the Punic wars ending with the destruction of Carthage; the expansion into an area defined as the Orient, meaning the conquest of Greece and Syria until the final defeat of Mithridates; finally the age of Caesars. A similar view of the history of Rome through time is adopted by both the Accusator and the Defensor. The Accusator, in particular, adheres to an organicist anthropological model, identifying the five different stages with 'infantia', 'adolescentia', 'iuventus' (comprising both the Punic and the Oriental stage), and 'senectus'. The Defensor does not object to the use of the terms, and in the final peroration about the unique felicity of the Roman empire, he expressly touches the theme of the ultimate inevitability of the end of all mortal things: '*Sed eversum tandem est imperium: et cum reliquis omnibus mortalibus habuit finem suum*'<sup>15</sup>.

There is, however, a fundamental difference between the contending parties in interpreting the dynamics of the stages of

<sup>14</sup> Gentili's justificatory remark about the greater length of the defence sounds as follows: '*Nos tamen cum longa accusatoris oratione longiores iam sumus in Romulo. Quid fieret? Sic reis duplum temporis eius ad orandam causam suam tribuitur, quod accusationi datum sit*' (*De armis Romanis*, book II, chap. III, p. 123). As we shall see, the argument put forward by the Accusator consists in the application of single moral imperatives to the *species facti*, in sharp contrast with an approach that takes into account a plurality of dimensions that are considered as essential in making up the criteria of justice – dimensions that are to do above all with the art of statecraft and the dialectic of *utilitas/honestas*.

<sup>15</sup> On the 'mortality' of human things, see *De armis Romanis*, book II, chap. XIII, p. 283.

Roman history. The Accusator sees the history as characterized by a fundamental continuity – a continuity of injustice and corruption that varies rather only in magnitude than in substance with the expansion of empire. The phase of origins is marked by ‘*scelera tragica et parricidia infanda*’ and its iniquity was such as to predetermine all future developments, as is suggested by the following metaphor: ‘*Haec infantia populi Romani dicitur: quum in visceribus matris catulus viperinus luctatus et grassatus est.*’ The conquest of Italy is said to have been pursued with all sorts of unjust pretexts bringing oppression to the peoples of Italy:

Iusta causa, (ut audivimus) ad arma ipsa exercenda, et ad otium fugiendum. Iusta est causa, bellis petere ignotos, et quietos: ut hoc Romani fecerunt...Iusta est caussa, occasiones quasvis cupide arripere (et hoc Romani) augendi imperii...Quid iam alias memorem Italicas gentes, iniquis Romanorum armis oppressas?... At placet, a patriis calamitatibus avertere alio animum, et in regiones alias convertere orationem. Haec vero populi Romani adolescentia fuisse dicitur, cum Italiam subiugavit.

The destruction of Carthage is called ‘*Romanae improbitatis, et feritatis insigne monumentum*’. The conclusive comment after dealing with the Roman expansion in Orient was the exclamation ‘*O profundam imperii cupidinem, et divitiarum!*’ Finally the age of Caesars was again an age of unjust wars and internal corruption: ‘*Progenies patribus vitiosior*’. Universal empire is equated to universal tyranny and misery (in direct opposition to the adversary’s central theme of its ‘*felicitas*’)<sup>16</sup>.

As against the fundamental sameness of the Accusator’s overall historical scheme, the Defensor maintains a diversified picture of Roman history. He tends to characterize each historical stage in terms of substantive criteria of a political nature, though adhering to his general perspective about the justice and virtue of Roman history. The criteria relate to the form of government (‘*respublica*’ and ‘liberty’), the quantum of ‘virtue’, civic and military, and the political conjunctures of the times. The changes

<sup>16</sup> For the relative quotations, see respectively: book I, chap. VII, p. 41; book I, chap. VIII, p. 52; book I, chap. IX, p. 59; book I, chap. XI, ‘De Caesaribus’ and book I chap. XIII, ‘Tyrannis Romanorum’.

affecting them are the driving force of history and determine the character both of the various phases and of the whole progress of the empire through time. In this respect the destruction of Carthage marks a turning point, in the sense of representing the fullness of republican virtue and the consolidation of empire as an extensive political domination. While recognizing the truth of the common opinion that sees in that event the high point of Roman 'greatness', Gentili qualifies that position by asserting that such greatness can be defended until the end of the second century: '*Ad Carthaginem usque deletam laudamur certatim ab omnibus. Hactenus populus Romanus pulcher, egregius, pius, sanctus, aureus atque magnificus*'. *Defendo ego et quae sunt postea consecuta adhuc seculo altero*'. Then Accusator-Gentili goes on to explain the apparent contradiction of his position by pointing out that, after the end of Carthage, domestic seditions and civil wars affected the traditional virtues of Rome internally, whereas virtue continued to flourish in external affairs. Here is the relevant passage: '*Nam hactenus inquit historia propter seditiones domesticas, et civilia bella: quae nobis, virtute etiamnum virentibus foris, labem domi aliquam contraxisse videntur*'<sup>17</sup>.

In other words, although the civil wars were decisive in starting the process of decadence – signified by '*labes aliqua domi*', or a stain of domestic decay – the process did not affect the further growth of empire under the Caesars and its general felicity. This was so because Roman virtue was genuine virtue, and this ensured that decline was gradual: '*At qui vere bonus est, nec repente malus, et quibusdam veluti gradibus ad improbitatem declinat*'. The basic assumption was that Roman virtue was so genuine and so great – i. e. '*vera*' and '*tanta*' – that it could slow down decadence, and it could survive even the overturning of the 'republic'<sup>18</sup>. This is implied by an incidental

<sup>17</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. IX, pp. 206 ff. As regards the imperial virtue and justice of the Caesars, see 2.11, '*Reliquum imperium et Caesares*'.

<sup>18</sup> See *ibidem*. In saying that Roman virtue was true virtue, Gentili intends to stress that it was not occasional, in the sense of its transcending the contingency of the Punic wars, i.e. the great fear caused by the Punic wars. Otherwise the process of Roman decadence would have been rapid, as a consequence of the natural order

remark where Gentili intends to stress the limits of Roman excellence and to this end he evokes a correlation between ‘civil war’, the end of ‘republican virtue’ and the end of the ‘republic’ itself. All depends on corruption of ‘mores’: ‘*Pravi mores perdunt formam reipublicae*’. The idea, however, that ‘civil war’ was a major aspect of decadence was certainly a lesson Gentili wanted to stress and considered relevant for his own times, primarily characterized as times of civil discord and misery, as we shall see<sup>19</sup>.

#### IV.

The whole debate, which unfolds according to the schema of historical stages just described, revolves around the crucial issue of the work: the legitimacy of the Roman empire and, by implication, the legitimacy of empire in general. It is to be stressed that Gentili’s understanding of ‘legitimacy’ is a complex

of things: ‘*Defendo post Carthaginem multo: ut intelligas, non metu eius civitatis bonam extitisse civitatem meam, sed sponte sua, ac virtute vera. Cur enim, si metus Carthaginis nos fecit bonos, Carthagine deleta, metu sublato non existimus repente mali? Id natura rerum, atque hominum experientia deposcebat*’. With regard to the genuinity and ‘abundance’ of Roman virtue, presented as crucial factors preventing the empire from falling into rapid ruin, Gentili noted in the final peroration: ‘*Tanta maiorum nostrorum virtus, ut etiam vitia potuerit sustentare posterorum. Quod inquit Seneca. et quod est virtutis signum plusquam humanae. Neque enim fulcrum ullum est, quod sustentare rem possit, quae praecipiti ruina devolvatur. At illaudata tibi, laudata omnibus virtus maiorum illas ipsas ruinas vitiorum consecutorum, et praecipites in ruinam posteriores, et perire festinantes sustentat*’ (*De armis Romanis*, book II, chap. XIII, pp. 282 ff.

<sup>19</sup> Here is the crucial passage: ‘*An tu (accusator) putas, caelestem aliquam Hierusalem a nobis isthic defendi? Et non comparatione aliarum, quae unquam fuerint, dicere, civitatem meam propagasse imperium suum in orbem terrarum? ... Etiam illa defendenda quae eversa contigere republica?*’ (see *De armis Romanis*, book II, chap. IX, pp. 205 ff.). Thus, in a thoroughly incidental way, the ‘defensor’, while debating the Roman expansion in Greece and conceding that the history of Rome is not absolute perfection, happens to open up and clarify his own view of the Roman cycle and of Roman decadence. For the passage on decadence as the outcome of moral corruption, see *ivi*, book II, chap. IV, p. 143. The point is reiterated in the final peroration in more detail, drawing on Sallust: ‘*Paupertas, et parsimonia, et honor his habitus extulere imperium nostrum...Divitiae, et luxuria, et honor his habitus imperium nostrum perdiderunt. Otium, et divitiae ingruentes miseriae fuere: et ex iustissimo, atque optimo imperium meorum crudele, intolerandumque reddiderunt*’ (*ivi*, book II, chap. XIII, pp. 281 ff.).

one, comprehending a plurality of dimensions. These dimensions appear to be divided in two groups, one strictly relating to natural law principles of legality, the other relating to the broader humanist code of political morality. The two different registers of language, although intertwined in the development of the whole argument, nevertheless possess a different relevance in the economy of the work. The theme of legitimacy as legality is dominant in the strictly historical chapters that are concerned with the wars leading to the growth of empire, whereas in the two final chapters the theme of legitimacy is rehearsed with reference to the Roman empire as a new form of political order, the merits of which are evaluated mostly in the broader terms of the humanist code of morality<sup>20</sup>.

Gentili proved the legitimacy of the Roman empire in legal terms on the basis of the general argument that *imperium Romanum* was just because it was the consequence of just wars – ‘*partum per bella iusta*’ as he typically put it. The basic assumption underlying this position is such as to identify a key point of his position: the ‘pursuit of empire’ is rigorously excluded from the range of ‘just causes’ of war. Another concomitant assumption is that empire is justified only by virtue of the principles making up the law of victory, or ‘*ius victoriae*’. What is remarkable is that in both cases the concept of empire remains external to the legal principles involved in the discussion. Here Gentili shows a rigorous coherence with the views put forward in his *De iure belli*. The significant difference is only that in *De armis Romanis* he provides more articulate clarification of the relationship between legal justice and pursuit of power, both because of the centrality of the imperial theme in that work, and because the Accusator based his case solely and starkly on the argument that the Romans waged war driven only by the search

<sup>20</sup> The word ‘empire’ is used by Gentili, throughout the whole work, both in the earlier Roman significance of ‘state’ and in the territorial sense of extensive political domination. As the historical account of the Roman expansion moves closer to the Roman empire in its final form, the use of the term tends to switch to a meaning of the *Romanum imperium* in its territorial sense. On the vocabulary of empire in ancient Rome, see John S. Richardson, *Imperium Romanum: Empire and the Language of Power*, in *Theories of Empire*, cit., pp. 21-29.

for power, or ‘*cupiditas imperii*’: ‘*O profunda imperii cupiditas, et divitiarum! Haec una bellandi causa dicta Sallustio vestro...*’. Since, as the Accusator said, ‘*cupiditas imperii*’ could not be a ‘just cause’ of war, all Roman wars were unjust and – as a final (but disputable) corollary – therefore the Roman empire was unjust.

This was the assertion that Gentili had to face frontally. He did it in connection with the Punic wars, a decisive phase of the Roman expansion coinciding, according to Gentili’s reading, with the apogee of Roman virtue. Against the accusation that the Roman arms had moved to conquer Sicily driven by sheer desire of power and opulence, he dealt directly with the problem and expressed what was the nub of his position: ‘*Sit iusta acquirendi caussa, voluntatem nemo vituperaverit*’. For a war to be just, it is necessary to have a ‘*iusta caussa*’ – ‘*caussa*’ being equivalent to ‘*materia belli*’. ‘*Voluntas*’, or the motive, is alien to the sphere of justice. Like one of its species, ‘*libido imperii*’, the ‘quest for power’, it cannot even be defined as a ‘cause’ of war, in the proper normative sense of the concept. For Gentili, ‘*voluntas*’ is ‘an internal disposition of the mind’, literally ‘*interior sensus animi*’, and as simply an internal feeling it was not open to normative appraisal. What mattered for the justice of war was only the ‘just cause’ as openly expressed by the warring party. Gentili stressed the point in response to the allegation that the just cause claimed by the Romans in that particular case – humanitarian defence of allies – was only the ostensible reason, not the real one. To this Gentili replied: ‘*At excipis, speciem quidem istam fuisse iuvandi socios, re autem praedam sollicitasse. Quo de interiori sensu animi disputandum tamen non est. Aperta caussa belli iusta est*’. Clearly, the concept of ‘*voluntas*’ sounds very close to the theological notion of ‘*intentio*’, or ‘*recta intentio*’, a notion that in *De iure belli* Gentili had expressly rejected as irrelevant to jurisprudence. By using the word ‘*voluntas*’ he stressed the descriptive and not the evaluative connotation of the concept, thus avoiding an incongruous conflation of meanings. Thus again the general point at issue is fully explained in *De armis Romanis*. The ‘pursuit of empire’ as such does not belong to the normative

sphere of jurisprudence. It is rather one appropriate to the empirical sphere of human psychology and politics. He made the same point, it may be noted, as to the justice of the pursuit of 'glory' as well as of 'empire', as posited in the commonplace humanist formula '*bellum pro gloria et imperio*'<sup>21</sup>.

A closely-related question was as to the normative status of the so-called '*invidia imperii*' or 'jealousy of empire' that Gentili also discussed in connection with the Punic wars. In the law of war, the justice of the Roman case against Carthage was made on the grounds both of humanitarian intervention and of pre-emptive self-defence – the latter because of 'fear' of the growing power of Carthage. The Defensor, in discussing 'fear', however, admitted that 'jealousy of empire' was more important than 'fear' in determining the decision to destroy Carthage: '*At nec timore, sed magis invidia imperii (Carthago) est excisa... Fateor invidiam, fateor... Invidimus gloriae Carthaginis, quoniam et Carthago invidit gloriae nostrae*'. And, according to Gentili, the switch from 'fear' to 'jealousy of empire' was a changed sphere of discourse. 'Fear' took its place in the sphere of justice, and related to self-preservation; 'jealousy of empire' was simply an internal motive and took its place in the sphere of '*voluntas*'. In fact, Gentili said curtly: '*fecit invidia voluntatem*'. Thus '*invidia imperii*', like the 'pursuit of imperial power', was excluded from the range of 'just causes', and was ascribed to the empirical domain of politics and human psychology. One cannot escape noting, however, that the same concept seems to acquire a moral legitimacy of a sort through its association to 'virtue', since Gentili case expressly underlines the 'virtuous' significance of external emulation, called also '*invidia gloriae*': '*Haec illa est celebris illarum rerum publicarum aemulatio*'<sup>22</sup>.

The Accusator presented another level of attack on Rome, in which he posited the inherent radical injustice of empire as such. Bent on condemning all justifications given by the Romans

<sup>21</sup> On the crucial distinction between '*voluntas*' and '*causa belli*', see *De armis Romanis*, book II, chap. VIII, pp. 180 ff.

<sup>22</sup> On the pursuit of 'glory', or '*amor laudum*', see *De armis Romanis*, book II, chap. III, pp. 126 ff.; on international emulation, or '*invidia imperii*', see *ivi*, book II, chap. VIII, p. 194.

for waging war against Carthage, he pushes his objections to the extreme, saying that in order to be just the Romans should have relinquished their empire and returned to the Romulean huts of their origins. The idea is most pointedly put in the final peroration, where he makes the drastic assertion: '*Augeri rempublicam sine iniustitia non posse*'. This level of the argument is more basic argument than unjust wars. Empire is, in this mode, seen as a situation of fact, as an objective system of domination. Any notion therefore of just causes of war, or any distinction between motives and causes, is unnecessary. It is assumed that the mere fact of domination is morally wrong<sup>23</sup>.

Gentili's response to this argument is also most pointedly given in the final peroration. There he maintains that the rule of '*praestantiores*' is a universal and eternal law of nature: '*Imperium accusasti praestatorum: quibus per omnem iustitiam, per universalem, ac sempiternam legem naturae parere habent inferiores*'. The proposition has nothing to do with the equation of might with right. This is so firstly by virtue of the necessary interrelationship between empire and justice of war. 'Empire', when constructed in a series of 'just wars', far from being necessarily evil, is good. It ensures the triumph of law and justice in the world of international/global relations. It is likely, too, to bring the specific benefits of 'virtue' and 'civility' to those over whom they are victorious – the felicity, brought about by an empire as good as Rome's. On the basis of these two lines of argument from just war and the imposition of right order, 'empire' – '*iusta et recta dominatio*' – becomes a perfectly legitimate form of political order. In Gentili's perspective indeed, it provides a superior model of world order.

<sup>23</sup> The first remark, in the form of a quotation from Carneades, sounds like this: '*Et vobis igitur, Romani, probe Carneades, quod si iusti esses velletis, ad casas redire vos unde prodidistis primum, et imperium isthoc orbis terrarum relinquere vos oportuisset*' (*De armis Romanis*, book I, chap. VIII, p. 48). As to the second aphorism, it was a quotation taken from Augustine, precisely an admonition issued on the basis of Lactantius: '*Quam iustitiam (et itidem de vera, non de simulata dico) Romana civitas numquam, ne de facie, novit...ut docte disputat contra te Lactantius, et admonet Augustinus. Augeri rempublicam sine iniustitia non posse*' (ivi, book I, chap. XIII, p. 88).

Of course it remains to be seen what this perspective implies. Is Gentili positively envisaging an imperial structure of world order? Is he thus subverting the views put forward in *De iure belli*, where he had proclaimed the 'balance of power' as the structural principle of world order? Such crucial questions will have, for the moment, to wait on a fuller exposition of the arguments that led to his view that Rome was '*iusta et recta dominatio*'.

## V.

Since the Roman empire drew the first and fundamental reason of its legitimacy from the lawfulness of the wars that led to its formation, it is now appropriate to focus more closely on the rules of '*ius belli*' that, according to Gentili, the Romans used to justify their wars. Besides its significance in relation to the theme of empire, the topic is particularly significant with regard to Gentili's jurisprudence of war as expressed in the *De iure belli*. In fact, the primary purpose of *De armis Romanis* was that of backing up the main work with the force of the Roman paradigm.

Gentili emphasises the great Roman commitment to the rule of law in external affairs. There are numerous references to what he called the Roman 'religion of law'. The Romans always waged war on juridical grounds and distinguished themselves from others in their constant commitment to the repression of international delinquency: '*Iniquitas aliorum faciebat, ut bella iuste Romani gererent: et ut, iuste sic gerendo bella, imperium adeo magnum compararent*'<sup>24</sup>. According to Gentili, the system of just causes governing Roman practice, reconstructed through the 'rationes' given by the Romans themselves, can be summed

<sup>24</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. II, pp. 125 ff. With regard to the Roman rigorous respect of 'iusta causa', the 'defensor' said: '*Romani quaerunt causas. Sine causis non movent...Quaerunt causas, iustas scilicet: nam iniustae non sunt causae*' (ivi, book II, chap. IX, p. 201). As to their commitment to the repression of wrongdoing, here called '*facultas noxios compescendi, et puniendi*', see ivi, 2.9, 258 (book II, chap. IX, p. 206). For the phrase underlining the Roman reverence for law, literally '*religio et amor legitimi iuris*', see ivi, book II, chap. VIII, p. 192.

up in three general principles: 1. '*propulsare vim*' and '*ulcisci iniurias*'; 2. '*tuitio salutis et libertatis*'; 3. '*defensio sociorum*'. The ultimate foundations of all three can be identified in the right to 'self-preservation', or '*securitas*', on the one hand and in the good of human society, '*ius humanae societatis*', on the other. What imparts its distinctive character to the Roman conception of 'justice of war' is, however, the special relevance of 'political expediency' in the configuration of the system. As a result, prudential principles such as '*ratio status*' and '*arcana imperii*' play an essential part in structuring the legal justification of Roman wars. The Romans are called '*magistri omnis arcani imperii*' both by the Accusator and the Defensor – though to opposite evaluative effect<sup>25</sup>.

The most important expression of Roman prudence, and also the most frequent cause of war, is to be found in the application of the doctrine of pre-emptive strikes. Its legitimacy is derived from the principle of self-defence, not on the basis of any injury suffered but on the basis of 'fear', or fear for the future: '*timor potentiae*'. Fear did not need to be objectively justified. Subjective perception of danger was sufficient: '*Metus iustus est, si caussa metuenda iusta est, etsi periculum nullum vere subsit*'. 'Just' fear might even consist in a flimsy suspicion or a distant danger: '*Aut ignoras...licere consulere statui suo, et securitati? Res omnes, nec timendas fortassis, sed quae aut tenuem praebent periculi suspicionem, auferre? Etiam prospicere in tempus longissimum decet: neque expectare, donec fores, et cubicula, cubiliaque periculum pulset. Certa haec imperiorum ratio est*'<sup>26</sup>.

Pre-emptive self-defence on the grounds of such fear was not only legitimate. It also counted as the most frequent cause of war invoked by the Romans, on a par with another kind of

<sup>25</sup> *De armis Romanis*, book I, chap. IX, p. 52.

<sup>26</sup> The first quotation is taken from the discussion of the Carthage case (ivi, book II, chap. VIII, p. 184), the second from that of the Roman intervention in Greece against the growing power of Corinthus (book II, chap. IX, p. 200). For other exemplary cases of pre-emptive self-defence, see the war against Mithridates (book II, chap. X, p. 215) and Caesar's war in Spain (book II, chap. XI, p. 236). For Gentili's treatment of the same issue in his *De iure belli*, where his views are basically the same, though within a systematic juristic framework, see book I, chap. XIV, entitled '*De utili defensione*'.

'ratio', namely the 'defence of allies'. What is striking in Gentili's attitude is that the '*ratio humanitatis*' justifying a war on those grounds is closely linked with a utilitarian logic sustaining 'pre-emptive war'. The linkage is both empirical and theoretical. In the empirical sense, it means that the Romans tended to apply the two reasons jointly on the same occasion, as proven by the historical evidence used by the author. But the more significant aspect of the theoretical linkage is that he thinks that, by virtue of the 'constitution of nature', expediency of state causes men to attend to the good of mankind. An interesting nuance of the argument is the suggestion of a sort of 'cunning of nature' operating behind the linkage: '*Sic Deus colligare invicem omnes voluit, et hanc rebus hominum imponere necessitatem, ut in proximi utilitate alterius etiam esset colligata, et mundus ita constitutus esset universus*'<sup>27</sup>.

This emphasis on 'utility' as a constitutive part of 'justice' represents a distinct and original characteristic of Gentili's jurisprudence of war, and the contrast of his views with those of the Accusator and, more generally, with the theological tradition is profound. The Accusator stresses the inherent incompatibility between 'utility' and 'justice': '*Quantum a iustitia recedat utilitas, populus ipse Romanus docet: qui per faeciales bella indicendo, et legitime iniurias inferendo, semperque aliena cupiendo, atque rapiendo, possessionem sibi totius mundi*

<sup>27</sup> Here is the full passage, taken from the discussion of the Punic wars, at a point where the Defensor underlines the intertwining of 'expediency' and '*ratio humanitatis*' in the Roman conduct: '*Et opem non ferimus afflictis communi potius iure humanitatis, quam ullo eorum merito singulari. Et hic non etiam occurrebatur impotentiae Carthaginiensium? quos crescere, et quidem vicinos nobis, non expediebat. An tu domi occlusus agis, si aedes vicini ignis ceperit? An tu ignoras, perire nostram nobis utilitatem, qui non respicimus ad vicini? Sic Deus colligare invicem omnes voluit, et hanc rebus hominum imponere necessitatem, ut in proximi utilitate alterius etiam esset colligata, et mundus ita constitutus esset universus. Neque enim homines aliter commodum proximi accurassent. Et hoc tamen non tam Deus voluit, quam ut ratione humanitatis benevoli omnibus, atque benefici simus*' (*De armis Romanis*, book II, chap. VIII, pp. 181 ff.). For another passage stressing in plain terms the same link between '*utilitas*' and '*honestas*', adding the principle of the priority of self-preservation, see *ivi*, book II, chap. VII, p. 177: '*Sed num tu putas, bellum sic suscipi oportere pro aliis, ut nihil cogitemus pro nobis ipsis? Primum, non tenemur esse aliis auxilio, si hinc nobis creetur periculum. Deinde piscari aureo hamo, stultum est.*

*comparavit*'. The appeal to the theological tradition is explicit, in the form of a quotation from Lactantius, who in this case is also significantly mentioned with the epithet '*Picenus noster Firmianus*', suggesting the idea that the Accusator was a sort of alter ego of the theologian<sup>28</sup>. The Accusator did not oppose the '*defensio sociorum*' as a just cause of war in principle. His objection was that the Romans employed the principle only as a pretext to conceal the injustice of their real aim, which was nothing else but world dominion. More to the point, he saw in it 'a mystery of Roman domination' – '*Romanae dominationis arcanum*' – deliberately and systematically employed as a strategy of imperial expansion. The Romans, he argues, created the widest possible wide network of alliances not in order to defend friends but to increase the chances of 'legitimate' aggression against others. The famous dictum of Cicero: '*Noster populus sociis defendendis, terrarum iam omnium potitus est*' is dutifully cited. This dictum was a humanist commonplace, though not necessarily presented as reprehensible in itself. Numerous theologians had no difficulty in citing it as a justification as well as an explanation of the Roman empire. But for the Accusator in *De armis Romanis* to interpret the formula as an '*arcanum imperii*' and thus to deny it the status of a 'just cause' rendered the defence of allies a clear case of injustice according to the canons of the theological perspective on just war<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> *De armis Romanis*, book I, chap. III, p. 22. Another significant passage is a quotation drawn from Cicero: '*Nil enim utile, quod non honestum*' (book I, chap. IV, p. 26). On a more fundamental level, a basic tenet of the Accusator is the assumption that a 'just cause' of war must be a reaction to an injury committed, '*iniuria accepta*', according to the famous Victoria's axiom ('*Unica est et sola causa iusta inferendi bellum, iniuria accepta*', *Relectio de Iure Belli*, par. 13). So the opposition to the notion of 'pre-emptive action' is based not only on the rejection of 'utility', but also on the traditional tenet, so often repeated by the Accusator: '*Ad iniuriam propulsandam vis est armorum iusta, et iustum imperium*' (book I, chap. XIII, p. 88).

<sup>29</sup> *De armis Romanis*, book I, chap. X, p. 60. Literally the passage sounded as follows: '*At iustitiae colorandae et illud Iasonis Thessali didicere, Opus esse, ut iure facere iniuriam possis, alium tibi fuisse iniurium prius. Atque hoc aliud Romanae dominationis arcanum fuit: ut tenderent amicitias late, et acciperent in societatem plurimos: non ideo ut amicos, sociosque defenderent, et ornarent: sed ut illorum occasione alios opprimere possent, qui sociis suis, et amicis molesti esse viderentur. Noster populus sociis defendendis, terrarum iam omnium potitus est. ut erat Ciceronis*

The dispute about the Roman empire and the rule of law extended to two other major divisions of the law of war: the '*ius in bello*' and the '*ius victoriae*'. As regards the practice of justice during the course of war, the emphasis on the part of the Defensor was on the principles of 'humanity' and 'civility' constantly upheld by the Romans, as against the Accusator's indictment of inhuman cruelty and barbarism. In this context a most contentious topic was that concerning the legitimacy of fraud and stratagems<sup>30</sup>. As regards the rights of victory, this was a focal point of controversy in the general debate of the times as to the rights of conquest and, more importantly, the legitimacy of empire. But this is the very object and reason of being of *De armis Romanis* we are examining here. Thus the cluster of questions making up the subject of '*lex victoriae*' find their epitome and sublimation in the central question of empire. In other words, the focus of the discussion tends to expand from the strict law of victory into the Roman practices concerning empire-building, with a view to illustrating the character and excellence of the Roman empire as a form of political order<sup>31</sup>.

*testimonium*'. Immediately after this, the Accusator adds a quotation from Caesar showing that he endorsed the same thesis (book I, chap. X, p. 61).

<sup>30</sup> With regard to the rules of '*ius in bello*', see esp. the following references: book I, chap. X, pp. 62-66; chap. XIII, pp. 82 ff.; book II, chap. II, pp. 112 ff.; chap. III, pp. 134 ff.; chap. IV, p. 148, chap. IX, pp. 200 ff.; chap. X, pp. 216 ff. As regards mendacity and fraud, here is perhaps the most significant passage: '*Nego, non licitum fallere mendacio hostem, non dolus adversus hostem est bonus, et mendacium dolus est*' (ivi, book II, chap. IV, p. 148). The special attention Gentili devoted to this matter is certainly connected with the fierce controversy he had with the puritan faction of the University of Oxford over the legitimacy of '*dolus in bello*' and '*mendacium*'. In this connection Gentili had attracted from them the insulting accusation of being a 'Machiavellian'. Significantly enough, he published a disputation, *De abusu mendacii*, as the second of his *Disputationes duae* through the same printer and in the same year as *De armis Romanis* (for references, see n. 2).

<sup>31</sup> In spite of the peculiarity of approach to '*ius victoriae*' in *De armis Romanis*, there is however a significant exchange of arguments on the key question whether peace-making should be understood mainly, if not merely, as 'restitution', in keeping with the scholastic tradition, or as a construction of a new order, designed both for reparation and future security, according to Gentili's humanist perspective. For significant references to the strict law of victory, in addition to the general argument on the justice of empire, see *De armis Romanis*, book II, chap. IX, pp. 211 ff. (in response to book I, chap. IX, p. 59 and book II, chap. XIII, pp. 276 ff), on peace as 'punishment' in relation to the principle of '*ulciscendi et puniendi modus*'; book II, chap. XIII, p. 268, on 'security' and 'fear' as criteria of peace-making.

## VI.

Gentili did not wholly speak the language of '*ius belli*' to the '*ius imperii*', and it is now appropriate to follow him into the rather different linguistic field in which he considers the ethical and legal requirements of 'just empire'. The move will throw light on Gentili's vision of empire, illuminating the ethical function of what he called a 'just empire', and will throw into relief its constitutive values. His vision is couched in a distinctly humanist register of discourse and reflects a distinctly humanist version of legitimacy that is centred on the theme of civic virtue and the good political order. For an empire to be legitimate, he argues, it must be a structure of order based on 'virtue'. When it is, it will be furnished with the benefits flowing from it: 'liberty', 'peace', 'civility' and 'humanity' being the most significant. In these key words Gentili identifies the constitutive values of the Roman empire, which, it so happens, he thinks to be also the constitutive values of the 'just empire' *per se*.

The key values are construed by Gentili by projecting local Roman political virtues onto the plane of the Roman empire understood as a specific structure of order. For example, the granting of the 'citizenship' to the vanquished, which is a defining characteristic of the Roman empire, is explained and justified as the outcome of standard local virtues like 'liberty', 'humanity' and 'clemency'. Gentili's proceeding in this manner, by way of the application of the humanist code of political ethics to the specific problems posed by empire, is a substantial contribution to an emerging topos of political and legal discourse: namely the '*ius imperii*'. His discussion of just empire is in fact an integral part of that debate, his main interlocutors being Machiavelli and Lipsius.

It is unsurprising therefore that this humanist aspect of Gentili's argumentation is based on the pivotal dichotomy of 'virtue' and 'fortune', as he aims to prove that the Roman empire flourished because of the combined workings of fortune and its own virtue, and that it possessed virtue to such an extent to make possible its paradigmatic excellence. Of course the judgement is contested in the work by the two orators, and the

marked contrast between them is at centre of the respective two final chapters of the discussion, Chapter 12 in each book called '*De Romanis et Alexandro*', and Chapter 13 – significantly differently entitled '*Tyrannis Romanorum*' and '*Fortuna Imperii Romani*'. It is important to stress that the contrast between the Accusator and the Defensor here did not involve the dichotomy of virtue and fortune itself. This was a shared conceptual construct. It rather involved opposed judgements of fact, reflecting the different conceptions of virtue embedded in their fundamentally different worldviews.

Both contenders share the familiar humanist assumption that the achievement of great things is always the product of 'fortune' combined with the indispensable quality of 'virtue': '*virtuti comes fortuna*', '*fortuna ancillans virtutis*', '*virtute duce, comite fortuna*', these are the idiomatic formulas most frequently used to synthesize the assumption. But, where in Chapter 12 the Accusator employs the formula to support the contention that it was Alexander and not the Romans who created the greatest empire in history, for the defence it was just the opposite: Rome was the greater because the Romans mixed their fortune with the utmost virtue. Correspondingly, both parties are bent on underlining that the success of the adversary empire was merely due to good fortune, not in the least to virtue. The Accusator, in particular, pushes the point so far as to qualify the Roman fortune as 'insane': '*Qui (Romani) sine ipsa virtute semper, ... in tantum imperium a fortuna insaniente ducti*'<sup>32</sup>. For his part,

<sup>32</sup> For the common formulas of '*virtuti comes fortuna*', '*fortuna ancillans virtutis*', see *De armis Romanis*, book I, chap. XII, pp. 74 ff.; for '*Virtute duce, comite fortuna*', see book II, chap. XII, p. 265. The definition of Roman fortune as 'insane' is part of the Accusator's final peroration: '*Qui sine virtutis cultu ullo per annos sexcentos, sine ipsa virtute semper, semper et sine quiete: in parricidiis, sacrilegiis, perfidiis, prodicionibus, caedibus, rapinis, cupidinibus insatiabilibus nati, educati ab ortu primo per aetates omnes, et in tantum imperium a fortuna insaniente ducti, diuque per artes pessimas dominantes*' (book I, chap. XIII, p. 89). The Defensor holds a much more balanced view of Alexander's case: '*In collatione autem fortunae, et virtutis Alexandri quid potes aliud, si collegeris supradicta, quam constituere cum Curtio, quod, etsi virtuti debuerit Alexander plurimum, plus tamen fortunae debuit: cuius beneficio saepius, quam virtutis magna illa gloria ipsi contigerit. At de fortuna, et virtute nostrorum: Populus Romanus tot laboribus, periculisque iactatus est, ut ad constituendum eius imperium contendisse virtus, et fortuna viderentur*' (book II,

intending to emphasize the dominant role played by fortune in the case of Alexander, the Defensor observed that he was successful in building a great empire because he operated mainly in Asia which was an area of the world characterized by a small number of monarchies and by peoples of little virtue, both civic and military. The Romans had a much harder task. They built their empire in Italy, Africa and Europe, where there were many free peoples, flourishing, virtuous, and obstinate in defending their liberties. Alexander therefore did not deserve the epithet of 'Great', 'Magnus', nor did his empire deserve to be called a 'great empire', '*magnum imperium*'<sup>33</sup>. It may be, Gentili admits, that the Roman empire was not as vast as that of Alexander – and in that sense was not so 'great' – but was endowed instead with more strength and solidity: '*Haec est amplitudo imperii vis eius, et firmitas*'. He supports the point by stressing the variety of strong and noble peoples of Europe, and praising the valour of the Carthaginians and the power of the Asian kingdoms. He then reinforces his argument by mentioning, abruptly and curtly, the case of the contemporary Spanish empire. In spite of its being 10 times larger than the Turkish empire, and four times larger than the ancient Roman empire, what is to be said for it?: '*Quid enim, quid est imperium hodie Hispanicum? Etsi decuplo latius hodierno Turcico imperio est? Romano olim quadruplo?*',

chap. XII, p. 265). It is to be noted that Gentili underlines the essential relevance of '*iustitia bellica*' in a comparative assessment of empires, in addition to the humanist criteria of '*virtus*'/'*fortuna*': '*Neque nobis id solum agebatur, ut imperium quaereremus, sed etiam ut quaereremus innocente. Per causas iustas, ut audisti. Alexandro haec iustitiae cura nulla*' (ivi, pp. 263 ff.).

<sup>33</sup> Here is the full passage: '*Ita Magnum nos, merito magnum, habemus: immerito habent Graeci suum. Magnum quaesivit imperium Alexander. Certe. Sed, ut dixi, in Asia. Ubi regna pauca, et praestantiores viri pauciores: ut honor scilicet, atrium nutricula, non virtuti deferris sub regibus solet...Haec Alexandri fortuna multiplex. Mei in Italia, per Africam, et Europa egerunt: ubi reipublicae plurimae gentesque liberae, obstinatissimae in libertate tuenda, viris virtute virentibus instructissimae*' (ivi, pp. 262 ff.). The source of Gentili's remarks concerning Asia is Machiavelli, who is expressly cited with reference to his *Dell'Arte della Guerra*, book II (on the same subject, however, see also *Il Principe*, cap. IV). As we have already pointed out, Gentili, when dealing with military matters, tends to cite openly and frequently the same work by Machiavelli in the final chapters of *De armis Romanis*. This is unusual in the rest of his works, where he obviously thought it more prudent to conceal the Florentine's crucial influence on his moral vision of politics.

suggesting that it lacks '*vis*' et '*firmitas*'. The moral was that the 'greatness' of empire is certainly related to 'extent', but this needs to be combined with 'virtue' and 'power'<sup>34</sup>.

Apart from the critical overtones of the image of Asia, due to develop into a major topos of European political thought, these arguments on greatness reveal Gentili's strong inclination to the ideology of classical republicanism: 'liberty' and 'virtue' are the foundations of the right political order and are also the basic preconditions and central features of the 'just empire'. Not only was Rome and its empire virtuous; Roman empire was a structure of government based on 'liberty', in contrast with empires that were tyrannies. Gentili has both orators in *De armis* operating with a '*libertas*' - '*tyrannis*' dichotomy. 'Tyranny' and 'depredation' were the key-terms used by the Accusator to connote the ultimate character of the Roman empire. For the Defensor, the empire was founded on, and fostered 'liberty'. Liberty meant, first of all, liberation from previous tyranny. As we have seen, for him the 'defence of allies' in support of 'liberty' and 'humanity' were among the principal grounds of just war. Right at the beginning of the book he stressed the point that the conquering Romans acted as 'liberators'. The French were liberated from the tyranny of Ariovistus and from the terror of the Germans - '*immanis ac perpetuus Germanorum terror sublatus est*'. They were similarly 'liberators' of Greece and Macedonia. 'Liberty' expressed itself in the peculiarly Roman practice of granting the citizenship to the conquered people. It is true that Gentili categorized the granting of the '*civitas Romana*' as an '*arcanum imperii*', a policy designed to obtain more easily the obedience of the vanquished. It was, however, an '*arcanum*' that accorded with 'justice' - an example of how in his thinking justice was characterized by the balanced interrelation between 'expediency' and 'honesty' in the acts and practices of the Romans. 'Liberty' also expressed itself in a relationship of equality between the metropolis and the colonies, a relationship

<sup>34</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. XII, p. 264.

admitting even the right of secession in case of misrule: '*Pars civitatis emittentis est emissa colonia: adeoque par*'<sup>35</sup>.

'Liberty', then, is most visibly a leitmotif of the '*defensio*', and, in speaking of 'liberty' as one of the chief points of excellence of the Roman empire, Gentili gives full expression to his republican feelings in this axiom: '*Libertas inaestimabilis res est semper*'<sup>36</sup>. His position regarding Brutus' assassination of Caesar illustrates the point. The Accusator had condemned Brutus on many different grounds, emphasizing in particular the injustice of killing a prince for the sake of 'liberty'. Defensor-Gentili however, puts Brutus among the 'generous avengers of liberty' and argues in support of the legitimacy of tyrannicide. He

<sup>35</sup> On the Romans as 'liberators', see *De armis Romanis*, esp. book II, chap. I, pp. 98 ff. On the granting of '*civitas Romana*', see esp. book I, chap. XIII, pp. 277 ff. On the role of '*arcana imperii*', here is an exemplary passage: '*Sic populus Romanus victis aliis eam tribuit civitatem: qui certum agnoscerent beneficium, non autem aliquid arrogarent virtuti suae: et itaque faciliores in obsequium civitatis nostrae semper manerent. Hoc vere arcantum eius imperii: et quidem iustum pro eo, quod Romanae excellenti virtuti debebatur*' (book II, chap. V, p. 159). The reference to the right of secession is an incidental remark, though of general character, made by the Defensor in connection with the war between Alba and Rome: '*Et ego quidem fatear, coloniam omnem oportere honore prosequi metropolim suam: sed si sibi ab ea fiat bene: quod si enim male fiat, et secedendum ab ea est. Neque enim coloniae emittuntur, ut iis serviant, qui reliquuntur, sed ut sint pares. Quae olim Corinthios Corcyraei verissime. Nam pars civitatis emittentis est emissa colonia: adeoque par*' (book II, chap. III, p. 129). For another brief reference to the theme of Roman colonies, the sense of which is captured by the following dictum: '*Ubicunque vicit Romanus habitat*', see book II, chap. V, p. 158.

<sup>36</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. V, p. 155 and book II, chap. XIII, p. 268. It is worth reminding that in 1605, in the changed political climate following the advent of King James I, Gentili published the *Regales Disputationes*, in which he comes to articulate a theory of absolutist sovereignty and non-resistance. The work marks a sharp turning away from his lifelong ardent republicanism to the neo-sceptical culture developed by the 'neo-humanist' movement and the Italian *ragion-di-stato* literature. The ideal of 'republican liberty' is replaced by the ideal of 'civil peace', the danger of civil war having become the overriding preoccupation. In fact, Gentili's republicanism, as expressed in his *De iure belli*, is always tempered with characteristic 'caveats' relating to the potential danger of civil war. '*Sed semper sub hac exceptione sic dico, Nisi quid detrimenti illinc respublica capiat, Ipsa tyrannis tolerabilis prae anarchia*', these are typical expressions Gentili used to employ in order to qualify his advocacy of 'liberty'. For a general study of Gentili's political thought, see Diego Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili: religione, virtù e ragion di stato*, in *Alberico Gentili. Atti della Seconda Giornata Gentiliana*, cit. (in particular, on Gentili's neo-sceptical moment, see pp. 175-207; here pp. 291 ff.).

does so in strongly polemical terms against what he considered to be the common opinion among the learned authorities<sup>37</sup>.

It was at this juncture in the argument – in the contestation over the legitimacy of tyrannicide – that the two contenders found themselves driven to discuss the question of the best form of government for empire and the related question of the relationship between ‘liberty’ in, and the ‘extent’ of, empire. The switch to the imperial theme was provoked by a critical remark of the Accusator as to Brutus’ political imprudence in combating what was the optimal form of government for an empire that under Caesar had reached such a great extent: *‘Iniustitiam illius vituperō: qui optimum reipublicae statum, qui sub rege iusto est, et ad illud temporis necessarium subvertere conatus est. Popularis status ad magnum evectus imperium recte se habere deinceps nequit’*. The implied thesis is one of the inherent incompatibility between ‘liberty’ and ‘extent’ – between ‘liberty’, that is, and ‘empire’<sup>38</sup>. Defensor-Gentili’s response

<sup>37</sup> On Brutus as seen by the Accusator, see book I, chap. IV, pp. 24 ff. Here is his general point about tyrannicide: *‘Quid mihi obtendis libertatem patriae: et iustitiam propterea unam cordi tibi fuisse contendis? Obsistere potueris invadenti principatum: factum principem tollere non potuisti: Non hae sunt partes subditorum’*. For Gentili’s position, see book II, chap. IV, pp. 144-146. The main points are the following: *‘Tu autem accusator quid agis? Ais mox tyrannum Caesarem. Ius autem iurandum tyranno praestitum obligat? Ubi iustitia? Haec tribuere cuique suum... Scilicet salus populi lex suprema: cuius populi possessio et regnum est, et magistratus omnis. Non est populus possessio regis, aut magistratus. Aut quid hic conquerimus magistratus? Etiam a privato tolli tyrannus potest (audi proiectam eius causa) etiam veneficio, proditione’*. The vibrant tone of his argument can be captured in the following exclamations: *‘Fremant omnes licet, testimonium hoc verissimum est. Sed non fremunt omnes. Etiam viri summi hac stant nobiscum: et duos hos probant Brutos: unum quod tyrannum, alterum, quod hostem perdidit’*. He then goes saying that also theologians approve tyrannicide, although the matter does not belong to theology, as he does not fail to stress in accordance with his general perspective: *‘Etiam hi viri summi theologi sunt. Quamquam extra theologiam haec est quaestio. Ut non ferendus sit adversarius noster, qui obiectat theologos’*. In fact, Gentili cites Soto and Covarruvias, two major voices of the Spanish scholastic school. An interesting detail is the scathing attack Gentili launches against Dante who had put Brutus in the *Inferno* of *Divina Commedia*: *‘Valeat Etruscus poeta, sane valeat: qui, in ius pervadens pontificis, nec Brutum, aliosve tales, sed et (nefas Gibellini hominis) ipsos pontifices pro arbitrio trudit ad tartara’*.

<sup>38</sup> *De armis Romanis*, book I, chap. IV, p. 25, entitled *‘De Brutis duobus, et Scaevola, et aliis similibus’*. The argument of the Accusator, in stressing the opposition ‘liberty’ - ‘empire’, has nothing to do with republican preoccupations, but

dives into the question in a more systematic and articulated way. He repudiates the thesis of the necessary incompatibility between liberty and extent and proposes a dual criterion for assessing the proper relationship between the two. His criterial claim is that a constitutional order based on 'liberty' is the best for an empire characterized by a plurality of free peoples and cultures, and that a monarchical order is best for an empire made up by peoples used to monarchical rule and characterized by a higher uniformity of customs.

The monarchical case is exemplified with reference to the peoples of Asia, whose customs, besides being similar, are also of an indolent kind. And here we are faced again with a distinction based on the difference between Europe and Asia, a difference Gentili had applied to the relationship between extent and greatness and now applies to the relationship between extent and liberty. In both cases the logic is that dictated by his central ideological commitment to the equation between republican liberty and imperial greatness. But the most significant part of the argument is its conclusion that, where there is republican virtue, then in no way does the (over-) extension of empire cause the loss of its liberty. The point is expressly stressed when Gentili sums up his argument by saying: '*Non mihi asserat Dion, popularem statum, evectum ad imperium magnum, recte esse non posse. Neque enim magnitudo perdit, sed pravi mores perdunt formam reipublicae*'<sup>39</sup>. The assertion marks a new development within Machiavelli's republican tradition concerning empire. Gentili, like his contemporaries, recognized the problem of the compatibility between the values of liberty and empire; he

is merely geared to win the case against Brutus. The defence, instead, shows a perfect coherence of attitude, with a view both to winning the case in support of Brutus and to endorsing the equation empire-republican virtue.

<sup>39</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. IV, pp. 142-143. The essence of Gentili's position is summarized by the following passages: '*Immo enim imperium illud amplissimum, diffusum per varias, et feroces gentes plurimas, rectoribus indigebat plurimis, et diversissimis ... Et arduum semper, et subiectum fortunae, nec unius mentis moles, regendi cuncta onus: et plures facilius munia reipublicae sociatis laboribus exsequuntur... Non mihi unas Asiaticas gentes amplissimas, et regnatas unius imperio diutissime quisquam commemoret. Molliores enim illae, et ut facie, ita moribus ubique sibi similiores. At sola Europa, imperii Romani pars, quantam habet dissimilitudinem? Quantam ubique difficultatem?*'

found it stated often enough and plangently in the disillusioned political culture of neo-humanism and reason-of-state literature of late Renaissance Europe. But in rejecting any incompatibility between liberty and extent, he took up a definite stance in the debate. He reasserted the mutual possibility of liberty and empire in line with the purity of the republican tradition established by Machiavelli. While reasserting the compossibility, Gentili feels compelled to stress the logical coherence of his position in respect of the problem of 'decadence'. From his point of view the loss of republican virtue and the demise of republican form of government in Rome were the crucial determinants in the decline and fall of the Roman empire. Thus, in denying any correlation between liberty and imperial overextension, he finds it appropriate to reinforce the point by denying any correlation between overextension and decadence: '*Neque enim magnitudo perdit, sed pravi mores perdunt formam reipublicae*'<sup>40</sup>.

## VII.

If 'republican liberty' was high among the constitutive values of the Roman empire, Gentili also placed major emphasis on the values of 'peace', 'unity' and 'civility'. He had done so since the 'ouverture' of his '*defensio*', where, in introducing his argument about the justice and virtue of the Roman empire, c tranquillity' and to 'the health of one, well-augmented body phe chose to focus on the peaceful and unifying effects that it had brought to the world. Here he cited the case of the Lybians, who thanks

<sup>40</sup> Ivi, book II, chap. IV, p. 143. The problem of the interrelation 'liberty' - 'extent', more generally 'liberty' - 'empire', was bound to become a central issue of debate in the political thought of early-modern Europe, with major changes taking place in the republican tradition and with the emergence in the age of Enlightenment of distinctly new theoretical and ideological approaches about empire. For a general overview of the debate, see esp. David Armitage, *The Ideological Origins of the British Empire*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000; John G. Pocock, *The Politics of Extent and the Problems of Freedom*, «Colorado College Studies», 25, 1988; Judith N. Shklar, *Montesquieu and the new republicanism*, in *Machiavelli and Republicanism*, cit., pp. 265-279; M. Hörnqvist, *Machiavelli and Empire*, cit., chaps. 3-4; Diego Panizza, *Languages of Empire in Early-Modern Political Theory*, here pp. 603 ff.

to the Roman arms had moved from a condition of war to one of ‘publiolitic’: *‘reges, regulique, qui caussae illic intestinorum bellorum, deleti, et publica tranquillitas, et tamquam unius bene coagmentati corporis sanitas constituta est’*. He also noted the same effect among the Britons, who, originally scattered in different lands, owe to the Romans the immortal benefit of being united in a single nation on a single territory. And the peoples of Asia, he claimed, besides being freed from many tyrannies, obtained a state of permanent peace and security. As to the benefits of ‘civilization’, in the same introductory chapter, Gentili stressed that under the Roman empire the Germans were provided with the arts of humanities and progressed from a state of rudeness to one of outstanding civility; and the Italians, who in the modern times had become indolent and enervated due to a long idleness, were vastly enlivened by the practice of the arms. They moved from extreme barbarism to civilization, accordingly becoming lords of other peoples<sup>41</sup>.

These and other key political values were constantly, if sparsely, evoked throughout the whole of the historical narrative in the *‘defensio’*. The very act of the foundation of Rome was portrayed as the first crucial step of the city in the direction of ‘peace’, ‘unity’, and ‘civility’, and Romulus was praised for his feat:

Et is existimari divinus potuit vir. Qui illeges eos homines, et erroneos redigere in leges voluit, aptos civitati, non esse barbaros passus est. Moribus enim mox, sermoneque coaluerunt in civitatem unam, qui ex civitatibus variis, linguis diversi, institutis discordes a principio confluerunt. Haec Romuli, haec illa est virtus, qua vecti in caelum sunt, qui primos palantium hominum coetus coegerunt, et orationis communitate, atque aequitate imperii continuerunt.

<sup>41</sup> *De armis Romanis*, book II, chap. I, pp. 98 ff. The passage referring to the Italians, which was clearly reminiscent of analogous Machiavellian lamentations about the modern Italian lack of martial spirit, reads as follows *‘Nam quid Italos ciet in arma viros, lentos illos nunc, et longo otio marcidos? Qui barbari ante Romanum imperium habiti non Graecis tantum, verum etiam barbaris ipsis, mox et cultissimi, et principes omnium evaserunt’*. It is to be noted that the Defensor had framed his argument in response to a rhetorical move of the Accusator, who, against what he represented as a myth fabricated by false writers, had imagined to appeal to the testimony of the various peoples subjected to the Roman domination, a testimony pointing towards a judgement of total condemnation (see *ivi*, book I, chap. I, p. 8).

Again, when Rome completed the conquest of Italy, Gentili described it as the beginning of a felicitous era: a country until then divided in many discordant states was turned into a single 'body', literally into '*corpus unum sub se capite praestantissimo*'<sup>42</sup>.

The concept of 'unity' is associated with – even at times used interchangeably with – the metaphor of the 'body' or the 'body politic'. This traditional and powerful topos of political discourse was used to further legitimate and connote the value of empire, through its association to the organic unity of the body. Conquest, in this view, did not signify the extinction of the vanquished people but its sublimation into a vital part of a larger body having Rome as its head. There is a passage where Defensor-Gentili, speaking about the annexation of the neighbouring people of Alba, makes explicit what happens between the victorious Rome and the defeated people. The city of Alba was not devoured by Rome (as maintained by the Accusator) but was received with honour on a basis of legal equality through the granting of the Roman citizenship. The Albans became part of a 'body' that was described as 'their own': '*Et itaque non tam periisse Alba videretur, quam in suum corpus rediisse*'. The metaphor of the 'body' proved particularly suitable too, when Gentili wished to emphasize the image of the Roman empire as the embodiment of peace as against war, of unity and cohesion as against conflict, and also of 'vitality' – political, social and pertaining to 'mores' – as against stagnation or death<sup>43</sup>.

'Felix imperium' was the leitmotif of the final peroration presented in the last chapter of the 'defensio'. There Gentili brought together all the basic constitutive values of Rome under

<sup>42</sup> On Romulus' virtue, see *ivi*, book II, chap. II, pp. 102 ff. The full passage regarding the unification of the Italian peoples reads as follows: '*At iam memoravimus, quod fugit accusator, Italicas gentes...Romanorum ubique iustitiam patefecimus. Quae eius populi veluti adolescentia fuit: quum flore virtutis exarsit: et Italiam, post quingentesimum a conditione urbis annum, lacessentibus assidue usquequaque finitimis, tot distractam in principatus, et republicas discordantes coegit tamquam ex variis elementis in corpus unum sub se capite praestantissimo*' (*ivi*, book II, chap. VII, p. 179).

<sup>43</sup> *Ivi*, book II, chap. III, p. 130.

the aegis of ‘felicity’, and presented the empire as an ‘ideal type of political order’. The title of the chapter was ‘Fortuna Imperii Romani’; and Gentili’s usage of the word ‘fortune’ was meant to suggest rather the classical image of the goddess Fortune pouring out from her cornucopia the goods rewarding ‘virtue’, than the more orthodox image of fortune as the antagonist of virtue. The chapter ends in an encomium on liberty. If ‘tyrannis’ is the key-term of the final pleading of the Accusator, the Defensor proclaims ‘liberty’ as a supreme value: ‘res est libertas inaeestimabilis’; and he stresses its role as a core ingredient of the ‘felicity’ of the Roman empire: ‘Felix imperium, sub quo vincendum, et victorum conditio eadem prorsus est’. ‘Liberty’ is evoked here in connection with the Roman practice of granting citizenship to the vanquished, a practice inspired by ‘liberty’ and expanding ‘liberty’ in the form of equal legal status and equal participation in government<sup>44</sup>. Liberty is also said to be the condition in which unity and civility are sustained: ‘Amicos, socios, cives volumus nostros hostes: ecce paulatim civitas data omnibus, qui in orbe Romano exstiterint: ecce Roma communis patria’. Rome is a shared country, and this ‘unity’ produces ‘peace’ – a point Gentili illustrates profusely with historical examples. The Romans put an end to the ‘quies inquietae’ of certain peoples, extinguishing the ‘odia et inimicitiae’ of others; they abolished the conditions of wrongdoing, or ‘facultas malefaciendi’. More generally, they brought about the sweetness of ‘pacifici mores’. And so there was ‘civility’, defined in opposition to ‘barbarism’ as ‘mildness’ of manners and a more ‘cultivated’ way of life: ‘Cives voluit Roma omnes: voluit

<sup>44</sup> Ivi, book II, chap. XIII, p. 267. With regard to ‘liberty’ as ‘power-sharing’, Gentili stressed the point that famous military leaders and emperors came from the provinces of empire: ‘Populos fortunatos nostros omnes: qui in imperio nostro non acceperunt solum, sed etiam dederunt imperatores, ipsi etiam Afri, et Syri, et Thraces, et Britanni ultimi’ (ivi, p. 278). Another passage, stressing ‘liberty’ as ‘liberation’ from tyranny, reads as follows: ‘Aspicimus regna non semel rebellia: et sic relictā tamen, ut libera iugo regio per nos, neque nobis tamen subiecta essent: iussa suis legibus vivere, et libera esse: ingentibus liberata vectigalibus. Dimidio exonerata tributi, quod pendebant sub regibus suis. Quae illarum regionum felicitas? Ut victae melius duplo, immo incomparabiliter melius (si rest est libertas inaeestimabilis) sub hoste fuerint, quam sub civibus suis’ (ivi, p. 268).

de barbaris mites. Adnotabo de Hispania. Populus ille barbarus, ac ferus...ille populus legibus nostris ad cultiorem vitae usum traductus est'<sup>45</sup>.

All these considerations were tailored to rebut, point for point, the opposing claims that assimilated the Roman empire to a 'tyranny': that called it a 'tyrannis', or 'saeva dominatio', a regime which brought extreme 'infelicity' to the world under the veil of 'liberty' and 'peace'. The Accusator, for instance, talked of 'Felicitas urbis, infelicitas orbis', 'Arcanum hoc imperii, per quod suavis creditur principatus, quae saeva dominatio est... Vanam itaque speciem, et inane nomen libertatis dicebant Aetoli: quorum nec vanam criminationem Livius cogitur confiteri'. Depredation and economic exploitation followed the empire. The Romans were, according to a traditional image, 'praedones orbis terrarum'. They were animated by 'libido divitiarum' and 'avaritia'<sup>46</sup>.

Gentili took this view very seriously, devoting to its rebuttal a substantial part of his peroration. The rebuttal was conducted in two different registers of discourse. The first need not detain us, familiar as it will by now be: it consisted in bringing into play the familiar rhetoric of 'virtue', and emphasizing in the record of Rome's progress the dominant role of various virtues like 'liberality', 'clemency', 'moderation', 'prudence', 'equity' and, with particular emphasis, 'humanity' - the Romans were called 'veri parentes humanitatis'. The second register was an empirical one, aimed at dismantling the Accusator's claims on the basis of statistics and empirical reasons. Here, for instance, Gentili demonstrates the equity and rectitude of the Roman policies on taxes and imperial levies, which were framed taking into account the different level of wealth of the different provinces of empire. The rectitude and the superior liberality of the Romans are also

<sup>45</sup> For the most relevant passages on 'peace', 'unity' and 'civility', as illustrated in the final peroration, see *ivi*, pp. 273-279.

<sup>46</sup> On the Roman empire as '*saeva dominatio*' based on '*arcana imperii*', see *ivi*, book I, chap. XIII, p. 85. On the theme of 'depredation' and 'economic exploitation', see *ivi*, pp. 85-87. The old topos of the Romans as '*praedones orbis terrarum*', going back to the earlier fathers of the church, is quoted from the Spanish theologian Paulus Orosius, '*pious ac religious testis*', who in the same context had called Rome '*quasi inexplebilis venter, cuncta consumens, et semper esuriens*'.

demonstrated in contemporary comparisons, with reference to examples like the case of Gallia-France and, most notably, the case of the European colonization of the New World. Gentili would not even allow the scepticism of a Justus Lipsius on the rectitude of Rome, let alone the hostility of the Accusator. He objected to Lipsius's empirical mistakes in judging the empire, his objections being expressed at times in scornful polemic: 'Apage os latum, quod audes...'. The great Dutchman's fame did not stay him in his course, nor the fact that Lipsius' vision had nothing in common with the views of the Accusator. It was enough for Gentili that the humanist admiration Lipsius had for ancient Rome was leavened by scepticism. In this he was profoundly at odds with Gentili's radiant vision of Roman greatness, and so was attacked in turn<sup>47</sup>.

Thus the Accusator's claim that Rome was an empire of predation was rejected by Responsor-Gentili. The Roman empire was nothing less than the supreme paradigm of 'justice' and 'political virtue'.

Gentili's final defence consisted in his insistence that Roman law was the epitome of Roman 'greatness', as demonstrated by the universality of its reception and by its enduring effectiveness, long after the extinction of empire. As a living legacy of Roman 'felicity', Roman law continued to mitigate the 'evil misery' – literally 'tristitia' – of the modern times<sup>48</sup>. At this point the

<sup>47</sup> Ivi, pp. 269-276. For another reference to Lipsius, cited as an authority on Roman military matters, but criticized for some unfair remarks about Italy, see ivi, book II, chap. XII, p. 247: 'Sic ostendunt hi viri saepe, qui de ista re tota politissimos commentarios ediderunt: et ipsi tamen nec satis aequi aut genti Aeneae, aut Italiae'. An interesting point of Gentili's polemic against Lipsius concerns the degree of manipulation attached to arguments based merely on statistics: 'Hae sunt solidae rationes. Illae levissimae sunt in numeris, qui tam facile, et tam varie corrumpuntur: quique per levissimam variationem notae minutalae, litterulaeque summas immane variant' (ivi, book II, chap. XIII, pp. 271-272). It worth reminding that in his *De iure belli* Gentili had already openly attacked Lipsius, called 'modernus Politicus', for his views on the enforcement of religious uniformity (see *De iure belli*, 1877, cit., book I, chap. X, pp. 41, 43, 45). Basically, however, Gentili's contrast with Lipsius is to be imputed to the latter's neo-humanist sceptical vision of politics. On Lipsius as a neo-humanist, see Tuck, *Philosophy and Government*, cit., especially pp. 45-63; on Gentili and Lipsius, see Panizza, *Il pensiero politico di Alberico Gentili: religione, virtù e ragion di stato*, cit., *passim*; here pp. 291 ff.

<sup>48</sup> On Roman greatness in the field of law, here is Gentili's ornate comment in full:

argument approaches its culmination, which comes with a rhetorical move based on a profound juxtaposition: the 'felicity' of the Roman empire on the one hand, as against the misery of the present times on the other. This is the picture of the times, in the form of a sarcastic exchange with the opponent: 'Ecce bella omnium, omnium inter se gentium...Et hic rides Picene, orbis ridet? Et discrepare gentes moribus, legibus, linguis, sacris, animis etiam rides? Sed, si quid mihi orbis facies, et omnium mortalium ora significant, contra vicimus; et unitatem scissam animorum deplorant omnes: pietatem, liberalitatem, fidem, magnanimitatem, pacem, securitatem, aequanimitatem Romanam suspirant, et imperium Romanum: cui iusto, aequo, bono subductos se lamentatur'. The central features of contemporary global order are represented as the very opposite of the constitutive values of the Roman imperial order. A general state of 'war' and of 'broken unity of the souls' – literally 'unitas scissa animorum' – had taken the place of 'unity' as 'peace' and of 'unity' as 'civility', had replaced a wonderful system of mores, law, language, and religion<sup>49</sup>.

This was the striking 'finale' of Gentili's long and articulate argument as to the justice and greatness of the Roman empire. It was a conclusion designed to clinch his defence of Rome not only by emphasizing the profound difference between the 'felicitas' of the past and the 'tristitia' of the present, but also by suggesting the long temporal distance between past and present.

'Hoc illud est ius civitatis nostrae, quod de floribus libatum Graeciae, refectum de arte Romana, extincto imperio nostro durat adhuc, et in omnes penetrat orbis terrarum partes, etiam in eas, ad quas Romana arma non pertigerunt. Habes orbis desiderium, Picene: habes orbis delictum: qui destitutus fortuna illa beata imperii nostri: retinet tamen mordicus, et rapit sitiens Romanas leges: cum quibus et memoriam dulcem sibi renovet veteris sub imperio Romano felicitatis, et horum temporum tristitiam parte aliqua admixta temperet voluptatis' (*De armis Romanis*, book II, chap. XIII, pp. 279-280).

<sup>49</sup> Ivi, pp. 283-284. With regard to the suggestion that the Roman empire belongs to an historical epoch that was irreversibly lost, here is the relevant passage: 'Sed eversum tandem est imperium: et cum reliquis omnibus mortalibus habuit finem suum. Sed, quod predictum tanto antea fuit a viris sapientibus, ecce pulsus Romanis: Romanos dico? Et hos intelligo postumos, colluviem nationum, moribus extinctis antiquis, deleta omni etiam imagine veteris populi? *Nil patrium, nisi nomen, habet Romanus alumnus*. Sed ecce hoc quoque nomine depulso, hac larva, umbraque per barbaros triumphata, ecce bella omnium, omnium inter se gentium...' (ivi, p. 283).

This is evident first in Gentili's remark that the Roman empire, succumbing to the 'mortality' of all human things, has long been dissolved in the mist of time, with a return to barbarism. It is also suggested by the otherwise remarkable absence of reference to present times in the whole body of *De armis Romanis*. It is inevitably impressed upon the reader that the Roman empire is confined to a remote 'golden age' that is now gone. At the same time though, this confers upon Rome the character of an ideal order of things, almost like a fictional 'utopia'. And so the finale, with its profound juxtaposition of past and present and relegation of the empire so far into the past, brings to the fore the problem of the ultimate sense of the *De armis Romanis*. While it is a work that appears thoroughly focused on the past, it cannot escape notice that the inspiration for the project lay in the present, and that its normative force was meant to apply to current times.

### VIII.

Gentili's intention in writing *De armis Romanis* was to present the Roman empire as a legitimating topos that elaborates and further justifies the grand system of *De iure belli*. *De armis Romanis* is a satellite treatise of historical criticism gravitating towards the core of Gentili's system of jurisprudence. There is a fundamental continuity between the two works, in the sense that they mutually express Gentili's vision of international order. *De armis Romanis* has however a unique contribution to make to Gentili's reader, offering as it does new insights into that vision. First of all, to read *De armis* is better to appreciate the full impact of the 'Romanist'-'humanist' tradition, and its sharp opposition to the 'theological' tradition. The principles of 'ius belli' practiced by the Romans correspond to the basic principles expounded in *De iure belli* – from self-preservation, including the legitimacy of pre-emptive strikes, to the natural sociability of mankind, presented as a markedly Roman value. On the other hand, the case against Rome is argued on the basis of a viewpoint rooted in the theological tradition. The new insights, though, are mainly related to the theme of empire,

which occupies centre stage in *De armis Romanis*. The views expressed by Gentili there, though essentially in line with the position of *De iure belli*, make up a much clearer and more articulate viewpoint on the legitimacy of empire, contributing to what since Machiavelli had emerged as a comparatively distinct branch of modern political thought and jurisprudence.

The essence of his position can be defined as an enthusiastic endorsement of the justice of the 'just empire'. The chain of arguments leading to this conclusion is original. Paradoxically, the starting point is that the 'pursuit of imperial power and glory' could not be a 'just cause' of war, and therefore be legitimate. Strictly speaking, the pursuit of imperial power could not be even 'unjust' either. This is so because the 'pursuit of power' is simply a matter of human psychology. It is alien to the sphere of 'justice', which concerns the 'causes' or 'reasons' for war, and these are not internal and psychological but public and normative. The pursuit of power only enters the sphere of justice if and when it generates *facti species* that are associated with a just (or unjust) cause of war. Thus the pursuit of power, as a major spring of human action, can acquire a legitimacy of a sort by way of 'just cause', whereas in *De iure belli* the question of legitimacy was mainly discussed and solved by way of 'ius vitoriae'. The new approach is closely connected with the suggestion of a 'cunning of reason' built into the constitution of nature, by virtue of which men are led by self-interest, or 'utility' broadly understood, to pursue and bring about an order of 'justice'.

The other major feature of Gentili's argument on empire is its expression of the humanist code of political morality, which in *De armis Romanis* plays a central role not so evident in *De iure belli*. The 'just empire' is not only an empire generated by 'just wars', but also by 'political virtue'. And to be fully legitimate any empire must be a structure of order modelled on the constitutive values of the Roman empire: 'republican liberty', 'peace', 'unity', 'civility' and 'humanity'. *De armis Romanis* lays bare these political values as underpinning Gentili's vision of international order – values that in his *De iure belli* are incorporated in the language of natural jurisprudence,

but which in *De armis* reveal their source in the ideology of classical republicanism. In particular, they draw the attention to a strongly cosmopolitan version of that ideology. In this sense the ‘felicity’ of the Roman empire is meant to emphasize the central relevance that the common good of the *respublica magna* should have in a just system of international law. In line with this assumption, Gentili’s system envisages a balanced composition between the values and interests of one’s *respublica* and those of a wider human society.

If the relationship between *De iure belli* and *De armis* is as close as has been depicted here – the latter simply elaborating what is latent in the former – then Gentili’s view of the Roman empire in *De armis* cannot be interpreted as supporting the project of a ‘unitary-hierarchical’ system of world order. Gentili is rather to be seen as coherently holding to the principle of an interstate ‘balance of power’ that he had both recognised and applauded in *De iure belli* as the new structural principle of global order. From this point of view, therefore, the Roman empire of *De armis* was an age of ‘felicity’, a sort of ‘utopia’ that had been long and irreversibly lost. A ‘utopia’, though, that could still provide the paradigm for the construction of a just ‘international/global order’ in the new conditions of the modern world.

From the perspective of contemporary imperial thought, Gentili’s views of the ‘just empire’, although fundamentally in line with Machiavelli’s tradition of republican imperialism, deeply qualifies it by infusing into it new elements of a universalistic kind, as we have suggested. A ‘republican’ structure of government as the best for a successful pursuit of empire; the compatibility between liberty and extent; the relationship between corruption and the decadence and the ultimate entropy of empires, these are the salient points of a theory of empire in line with the purity of the Machiavellian tradition. Then Gentili makes additional points aimed at reinforcing the republican character of such a tradition on one hand and at imparting to it a new universalistic character on the other. On the republican side, he points to the idea that a republican structure of government is the best organization of empire, envisaging

a relationship between metropolis and colonies admitting the right of secession in case of misgovernment. With regard to the universalistic qualifications of Gentili's position, this is mainly related to the emphasis he placed on the notions of 'peace', 'unity', and 'humanity'.

The concern for 'peace' and 'unity' was strikingly common to the later sixteenth-century political literature. It was mainly associated with the neo-humanist disenchanted turn towards the culture of scepticism and reason of state, of which the best representative was Justus Lipsius. As regards the theme of empire, a key feature of the 'new humanism' was the repudiation of what was the basic assumption of Machiavelli's tradition, that is the relationship between 'liberty' and 'empire'. In this respect, what makes Gentili's vision profoundly different and highly distinctive is the fact that he inserts the values of 'peace' and 'unity' into a strongly republican vision of politics, producing a solution to the problem of international order based on a republican-cosmopolitan kind of justice. Also profoundly different were the contemporary political implications of these orientations of imperial thinking. The neo-humanist message was mainly aimed at supporting the imperial project of Spain, while some Counter-reformation political writers went so far as to resurrect the old ideal of the medieval 'universal monarchy'. For Gentili the Spanish empire clearly epitomized the model of the 'evil empire' and remained what in his *De iure belli* he had openly indicated as the principal target of a collective European just war of pre-emption. This was also the central objective of the policy of war pursued by his patron, the Earl of Essex, to whom *De armis Romanis* is dedicated.

For an assessment of Gentili's overall contribution to imperial thinking, one should bear in mind that *De armis Romanis* does not cover the whole field of 'ius imperii', especially in historical connection with the questions raised by the coeval European expansionism into the New World. A number of specific normative issues, like the colonization of vacant land, the liberty of commerce, the freedom of the seas, and the punitive war against the perpetrators of gross violations of the 'common law of mankind', are left out of its purview. They are duly dealt with

in his *De iure belli* as so many distinct chapters of the system of *ius gentium bellicum*. The views put forward in connection with these issues make up a more systematic and distinctly modern conception of empire, such as to further enhance the originality and the paradigmatic character of Gentili's jurisprudence on war and empire. Gentili himself, in the closing lines of his *opus maius*, expressly stresses the point that *De iure belli* and *De armis Romanis*, including his *De legationibus*, are to be taken as complementary parts of a coherent whole: 'Here I bring my work *De iure belli* to an end...However, there follow our dissertations *De armis Romanis* and our work *De legationibus*, in which there will be found much that one may look upon as omitted here'. In respect of this trilogy, *De armis Romanis* stands out as a work of distinct relevance, both with regard to the fundamentals of the imperial theme and, more generally, with regard to the 'Romanist spirit' animating Gentili's vision of international order.

## Il “De armis Romanis” di Alberico Gentili: paradigmi imperiali, guerra e la “moderna cosmopoli”\*

1. Oggetto di questo lavoro è la ricostruzione della prospettiva di Alberico Gentili sul tema dell'impero e delle guerre imperiali nel quadro della sua visione dell'ordine internazionale. L'assunto interpretativo chiave è quello di illuminare l'ultima connessione che sussiste tra cosmopolismo, guerra giusta e impero nella fase formativa della teoria internazionale moderna. Gentili, con Vitoria e Grozio, occupa un posto centrale tra i grandi *system builders* di quella fase e il tema imperiale figura come un capitolo cruciale del loro sistema di pensiero, assumendo una rilevanza paradigmatica non solo in chiave strettamente storica, ma con assonanze significative rispetto al dibattito attuale circa le nuove forme del «progetto cosmopolitico» e le sue connessioni con i temi dell'imperialismo moderno. Di fronte alle sfide e ai dilemmi della nuova globalizzazione, il pensiero dei «padri fondatori» dopo quattro secoli è una serie fonte di riflessione.

Se le concezioni di Gentili sul tema imperiale trovano espressione compiuta nel suo classico *De iure belli* (1598), è altrettanto vero che aspetti fondamentali della stessa si trovano esposti nel *De armis Romanis* (1599), che, opera concepita in funzione dell'opera principale, utilizza la storia delle «armi romane» quale *topos* legittimante dei principi dello *ius belli* in essa espressi. La specificità del *De armis* consiste principalmente nella centralità che il tema dell'impero ivi possiede, una centralità che consente all'autore di chiarire aspetti cruciali della sua posizione sull'impero, rimediando a quella che nel *De iure belli* ha l'appa-

\* In «Filosofia Politica», 25, 2011, pp. 53-84.

renza di un'ambiguità di senso. Di questa ambiguità sono testimonianza le profonde differenze di valutazione degli interpreti: per esempio, Richard Tuck vede in Gentili il trionfo puro e semplice dell'etica classica dell'impero; per converso, Noel Malcolm vi vede la sua negazione<sup>1</sup>.

Nell'analisi del *De armis Romanis* non mi occupo di quella parte, pur molto importante, che riguarda i principi di *ius belli* praticati dai Romani. L'ottica d'indagine si concentra invece da un lato su alcuni aspetti teorici riguardanti il rapporto tra guerre imperiali e giustizia bellica, dall'altro insiste su quel versante della legittimità che riguarda l'impero come corpo politico *sui generis*. Qui l'accento cade sui valori costitutivi dell'impero romano, valori che per Gentili stanno a fondamento della sua eccellenza paradigmatica. Intendo mostrare che quei valori rappresentano il modello fondante del «progetto d'ordine internazionale» che Gentili stesso propone nel *De iure belli*. Più specificamente mediante una lettura incrociata delle due opere, intendo mettere in evidenza quella trama di connessioni tra impero, guerra e «moderna cosmopoli» che costituisce appunto il tema di fondo del presente lavoro<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Sulla dicotomia tradizione «teologica» - tradizione «umanistica» quale schema interpretativo di base della fase fondativa della teoria internazionale moderna, e su Gentili quale classico esponente della prospettiva umanistica, ivi inclusa la nozione del *bellum pro gloria et imperio*, si veda Tuck, *The Rights of War and Peace. Political Thought and the International Order from Grotius Kant*, cit., *Introduction*, I-II, pp. 67-77. Per una posizione più sfumata circa la validità ermeneutica di tale schema, si veda Malcolm, *Alberico Gentili and the Ottomans*, cit., pp. 65-68, 77-78, 88, 89.

<sup>2</sup> Il *De armis Romanis libri duo*, pubblicato ad Hanau nel 1599, è stato ristampato nel 1612. Una nuova edizione è apparsa nel 1770 in *Alberici Gentilis Opera Juridica Selectiora in duos tomos distributa, Tomus Primus*, Neapoli, Ex Typographian Joannis Gravier. Meno nota è un'edizione precedente, pubblicata nel quadro di una vasta collezione di antichità classiche in cinque volumi da Joannes Polenus, *In Romanos et Graecas Graevii et Grovonii Antiquitates Nova Supplementa*, Venetiis 1737, Vol. I, p. 1205. Ad esse si aggiunge l'edizione critica in inglese, Alberico Gentili, *The Wars of the Romans*, ed. by Benedict Kingsbury, Benjamin Straumann, trad. David Luper, Oxford, Oxford University Press, 2011, alla quale è accompagnato il volume di studi, *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, ed. by Benedict Kingsbury, Benjamin Straumann, Oxford, Oxford University Press, 2011.

2. Il *De armis Romanis*, pubblicato ad Hanau nel 1599, è diviso in due libri in forma di dibattito sulla legittimità delle guerre romane. Il libro I riporta le opinioni di un *Accusator* che sostiene la radicale ingiustizia di quelle guerre e quindi dell'impero romano. Il libro II riporta gli argomenti di un *Defensor* che interpreta gli stessi eventi in modo opposto, rivendicandola piena legittimità sia delle guerre imperiali sia dell'impero. La forma scelta, più che il classico dialogo umanistico, ricalca il modello di una disputa forense tra accusa e difesa, una disputa vivacemente polemica nella quale si riflettono contrapposizioni teoriche e ideologiche di più vasta portata, caratteristiche dell'epoca. Se in apparenza non è chiaro da che parte stia Gentili, non c'è dubbio che il suo punto di vista coincida con quello della difesa, di matrice nettamente umanistica, mentre il libro I incorpora una visione del diritto di guerra e dell'etica politica riconducibile alla tradizione «scolastico-teologica»<sup>3</sup>.

È molto importante, rispetto alla tesi interpretativa di fondo che intendo sostenere, attirare l'attenzione sul fatto che le valutazioni del *Defensor*, cioè di Gentili, sono improntate a criteri che riflettono una concezione della giustizia a più livelli. Essenzialmente sono due livelli di base, uno che si riferisce ai principi di diritto naturale riguardanti l'ordine internazionale, l'altro che si riferisce al codice di moralità politica riguardante l'ordine interno dello Stato. Si tratta di due registri di linguaggio distinti che, pur avendo una diversa rilevanza in rapporto alla natura dell'argomento, sono al tempo stesso intrecciati nello svolgimento del dibattito. Il linguaggio della giurisprudenza naturale è prevalente nei capitoli che trattano delle guerre che conducono

<sup>3</sup> Per uno studio critico frontale del *De armis Romanis*, si veda Diego Panizza, *Alberico Gentili 'De armis Romanis': the Roman Model of the Just Empire*, in *The Roman Foundations of the Law of Nations*, cit. I, 4, pp. 53-84; qui, pp. 639 ss. Le citazioni dal *De armis Romanis* sono tratte dall'edizione del 1612. Per le citazioni dal testo originale del *De iure belli* si fa riferimento alla riproduzione fotostatica del 1612 – ristampa della prima edizione stampata ad Hanau nel 1598 – pubblicata a cura di James Brown Scott nella Serie del Carnegie "Classics of International Law", 1933, cit. Per quanto concerne il *De iure belli*, è ora disponibile l'edizione in italiano, *Alberico Gentili. Il diritto di guerra (De iure belli libri tres)*, cit. Nelle citazioni che seguono si sceglie di riportare l'originale latino dei passi citati, rinviando, per quanto riguarda la numerazione delle pagine, alla menzionata traduzione italiana.

all'impero, mentre nei due capitoli finali, che riguardano l'impero come forma specifica di ordine politico, prevale l'impiego del linguaggio politico umanistico. Questa notazione sulla diversità dei registri di linguaggio è molto importante perché ci avvicina al cuore della opposizione gentiliana in tema di impero, come si vedrà.

La legittimità dell'impero romano è provata in primo luogo sulla base dell'argomento che esso era l'effetto finale delle guerre giuste, *partum per bella iusta*. Gentili non entra qui nel merito del punto teorico della questione, quello per cui la legittimità dell'impero è provata sulla base dello *ius victoriae/ius pacis*. Di ciò Gentili si occupa ampiamente nel *De iure belli* e quindi nel *De armis Romanis* dà il tutto per presupposto<sup>4</sup>.

Nel *De armis Romanis* viene invece approfondito un punto specifico molto importante, che riguarda direttamente il tema del rapporto tra giustizia e guerre imperiali. Gentili deve far fronte a un'obiezione forte dell'*Accusator*, il quale insisteva nel sostenere che le guerre di Roma erano motivate esclusivamente dalla ricerca del dominio. Poiché la *cupiditas imperii* non poteva essere «causa giusta» di guerra, l'accusa concludeva che

<sup>4</sup> Nel *De iure belli*, affrontando la questione sul piano della giurisprudenza naturale, Gentili non si discosta dalla dottrina scolastica del *bellum iustum* che negava legittimità all'idea di impero come *iusta causa*, mentre la accettava come il risultato di una «giusta guerra». Rispetto alla *cupiditas gloriae et dominationis* come «giusta causa», valgono le seguenti citazioni: «Verum iustitia causarum belli haec non est» (ivi, lib. I, cap. VII, p. 49); «At vitium hoc est generis humani, ut dissensiones sint. Quod iniquis, et indomitum, semper in certamine libertatis, aut gloriae, aut dominationis agit» (ivi, lib. I, cap. XII, p. 79). Rispetto al diritto di conquista, così Gentili definiva la propria posizione: «Verum in re nec obscura nec controversa diutius haereo. Et fuit tamen dicendum hic aliquid: quoniam ista occupatio aliena naturae et aequitati etiam hodie visa aliquibus est. Si inter privatos (aiunt) non haec licent, quo pacto aequa inter principes erunt. Respondeo, aequa inter principes: qui sit suae consulunt victoriae et securitatis. Infirmitioribus factis hostibus, seipsis factis firmioribus: ut illi in posetrum minus audeant, possint. Et ipsi minus habeant vereri pericula eadem. Quae ratio ad privatos non pertinet: qui defensorem, ultorem habent semper magistratum» (ivi, lib. III, cap. IV, p. 449). Così formulata, la posizione di Gentili, pur nel quadro degli schemi fondamentali della tradizione scolastico-teologica, li modificava profondamente dall'interno sulla base di concetti derivati dalla cultura politica umanistica. Sul punto specifico del diritto di conquista in rapporto allo *ius victoriae/ius pacis*, si veda Diego Panizza, *Gentili and the theological tradition of war: the critical points of a change of paradigm*, in Alberico Gentili. *La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*, cit., specialmente pp. 160-167; qui pp. 473 ss.

le guerre romane erano ingiuste e così pure l'impero romano. L'obiezione era forte perché Gentili condivideva l'assunto che l'*amplificatio imperii* non potesse essere «giusta causa» quanto quello che la politica di dominio fosse realmente una ragione essenziale delle guerre di Roma.

Gentili affronta di petto la questione puntando sul concetto di «causa» e distinguendo l'aspetto normativo da quello eziologico. La *iusta causa* equivale alla *materia belli*, mentre la «causa» come *voluntas*, ossia come movente, non riguarda la sfera della giustizia, ma quella della psicologia umana e della politica. La *voluntas* è letteralmente definita *interior sensus animi*, una disposizione interiore dell'animo, come tale non suscettibile di valutazione normativa: «De interiori sensu animi disputandum non est. Aperta causa belli iusta sit». Ad esempio, se i Romani in un particolare caso avanzarono come causa di guerra la difesa umanitaria degli alleati, non è pertinente eccepire che in realtà essi cercavano di predare e conquistare. Dunque il «moverente imperiale» non inficia affatto la legittimità di una guerra, a condizione che esso sia associato appunto ad una giusta causa<sup>5</sup>.

Di più, poiché la ricerca della potenza imperiale e della gloria è riconosciuta come una potente molla della politica e dell'azio-

<sup>5</sup> Sulla cruciale distinzione tra *voluntas* e *causa belli* si veda *De armis Romanis*, lib. II, cap. VIII, p. 181: «At de Floro excipis, speciem quidem istam fuisse iuvandi socios, re autem praedam sollicitasse. Quo de interiori sensu animi disputandum tamen nobis non est. Aperta causa belli iusta est». È interessante notare che la posizione di Grozio sul punto specifico è sostanzialmente simile: «Notandum et hoc saepe accidere, ut bello causa quidem iusta subsit, sed vitium actioni accidat ex animo agentis [...] Sed haec, ubi causa iustificata non deest, peccatum quidem arguunt, ipsum tamen bellum proprie iniustum non faciunt, unde nec ex tali bello restitutio debetur» (Grozio, *De iure belli ac pacis*, cit., lib. II, cap. XXII, sectio 17). Una tale similarità è da interpretarsi tuttavia in funzione delle forti differenze di sistema tra i due autori, per cui si può osservare che nel caso di Grozio l'enfasi cade più su l'anomalia morale dei comportamenti «misti» che non sul loro essere parte dell'ordine delle cose, come invece è per Gentili. Sulle differenze di sistema, in quanto coinvolgono le definizioni di base circa il *bellum iustum*, si veda Panizza, *Gentili and the theological tradition*, cit., pp. 147-153, 171-173; qui pp. 473 ss. Per una più ampia ricostruzione del dibattito nella fase formativa della teoria internazionale moderna, si veda Diego Panizza, *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De iure belli. The great debate between "theological" and "humanist" perspectives from Vitoria to Grotius*, in *The Roots of International Law / Les fondements du droit international. Liber Amicorum Peter Haggemacher*, ed. by Pierre Marie Dupuy e Vincent Chetail, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff Publishers, 2014.

ne umana, le guerre imperiali sono riconosciute come uno strumento privilegiato di attuazione della giustizia. Il punto è enunciato espressamente da Gentili là dove suggerisce l'idea di un ordine di cose inscritto da Dio nella costituzione della natura. Si tratta di un meccanismo per cui gli uomini sono indotti dalla *utilitas* a promuovere le ragioni della *honestas*, ossia del bene comune dell'umanità: «Sic Deus colligare invicem omnes voluit, et hanc rebus hominum imponere necessitatem, ut in proximi utilitate alterius etiam esset colligata, et mundus ita constitutus esset universus. Neque homines aliter commodum proximi accurassent»<sup>6</sup>.

3. Dopo aver trattato della sua legittimità in rapporto alle guerre che lo hanno generato, Gentili sposta l'ottica della discussione sull'impero romano inteso come corpo politico *sui generis*. Qui il registro di discorso umanistico diviene assolutamente dominante. Sotto questo profilo l'impero romano è proposto come

<sup>6</sup> Si veda il *De armis Romanis*, lib. II, cap. VIII, p. 182. Si noti che in Gentili il concetto di *utilitas* svolge la funzione di categoria strutturale del sistema di giustizia internazionale, in interazione dialettica con quello distinto e parimenti strutturale di *honestas*, intesa come criterio della più pura moralità, secondo la tradizione sia scolastica sia classico-umanistica. Nel citato passo gentiliano, che si spinge oltre postulando un rapporto di sinergia naturale tra i due concetti, *utilitas* è impiegato, oltre che come criterio di giustizia della «causa», anche nell'accezione più larga di «movente utilitario», attinente alla sfera della *voluntas* o *animus*. Chiaramente, il concetto di *voluntas* suona molto vicino alla tradizionale nozione teologica di *intentio*, o *recta intentio*, nozione che altrove Gentili rigetta espressamente come non pertinente rispetto alla sfera della giurisprudenza della guerra: «Tractant aliqui, si bona intentio principis adesse debeat ad iustitiam belli. Quod est theologorum» (*De iure belli*, lib. I, cap. VII, p. 51, *De causis bellorum*). In un rapporto di profonda differenziazione da Gentili, Grozio rigetta espressamente il concetto di *utilitas* come criterio di giustizia, collocandolo fuori dall'ambito delle «causae iustificae», ammettendolo solo a livello eziologico, nell'ambito delle «causae suasoriae», si veda: Grotius, *De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. I, sectio 1 e lib. II, cap. XXII, sectio I. Il punto è ribadito in modo forte e mirato, ponendo la *utilitas* nel novero delle *causae iniustae*: «Nec utilitas par ius facit cum necessitate» (ivi, lib. II, cap. XXII, sectio VI). Su queste basi di principio Grozio doveva lanciare un attacco polemico diretto contro Gentili, con riferimento alla questione della guerra di «difesa preventiva», o *defensio utilis*. Quanto tramandato da Gentili a questo proposito è giudicato *minime ferendum* e *ab omni aequitatis ratione abhorrens*, in quanto basato non sulla *ratio iusti* ma sulla *ratio utilis* (ivi, lib. II, cap. I, sectio XVII). Sulla questione specifica, si veda Panizza, *Gentili and the theological tradition of war*, cit. pp. 153-160; qui pp. 473 ss.

paradigma di eccellenza in rapporto ai suoi valori etici costitutivi, identificati nelle parole chiave «virtù», «libertà», «pace», «unità», «civiltà» e «umanità». Questa parte del discorso è improntata alla tradizione neo-repubblicana codificata da Machiavelli, per cui ci si trova di fronte ad una sequenza di correlazioni concettuali incardinate sull'equazione di base tra «virtù/libertà» e «impero». Prima tra queste correlazioni quella tra «grandezza imperiale» e la coppia «virtù/libertà», in opposizione al mero criterio della *amplitudo*, ossia della «estensione» territoriale. Segue la cruciale correlazione tra «virtù/libertà» ed «estensione», nel senso della compatibilità tra i due termini: là dove c'è virtù repubblicana, in nessun modo l'eccesso di «estensione» causa la perdita di «libertà». Da questa discende un'altra importante correlazione, quella tra «virtù/corruzione» e «decadenza», in espressa opposizione alla tesi della «estensione» come fattore di «decadenza». In questa serie di correlazioni è facile riconoscere altrettanti temi topici dello *ius imperii* e dei suoi svolgimenti dottrinali almeno fino all'età dell'Illuminismo, allorché il paradigma imperiale neo-repubblicano di Machiavelli entrerà in crisi proprio in rapporto al tema cruciale della compatibilità tra «libertà» ed «estensione», ossia tra *libertas* e *imperium tout court*, aprendo la via al modello alternativo dell'«impero del commercio», di ispirazione proto-liberale<sup>7</sup>.

Ma la prospettiva gentiliana in tema di *ius imperi* non si esaurisce qui. Oltre alla coppia concettuale «virtù/libertà», tra i valori costitutivi dell'impero di Roma su cui Gentili pone massima enfasi, ci sono anche quelli della «pace», «unità» e «civiltà». Grazie ai Romani i vari popoli del mondo erano usciti progressivamente da una condizione di guerra, di frammentazione e di barbarie per approdare ai benefici della «pubblica tranquillità» e della «sicurezza», alla «sanità» propria di un «corpo politico»

<sup>7</sup> Sui valori costitutivi dell'impero romano quale paradigma del «giusto impero» e sulla specificità della posizione di Gentili in tema di *ius imperii*, si veda Panizza, *Alberico Gentili 'De armis Romanis': the Roman Model of the Just Empire*, cit., pp. 71-81; qui pp. 587 ss. In generale, sul più largo contesto di dibattito circa lo *ius imperii* nella prima età moderna, si vedano Hörnqvist, *Machiavelli and Empire*, cit., capp. 3-4; Pagden, *Lords of All the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c.1500 - c.1800*, cit., capp. 1-4-5; Armitage, *The ideological Origins of the British Empire*, cit., cap. 5-6.

unito, nel senso della comune «umanità», e alla «vitalità» sociale e culturale della «civiltà». Si tratta di istanze e suggestioni derivate dalla tradizione neo-umanistica coeva, di cui Gentili recepiva soprattutto le preoccupazioni per la pace civile mentre respingeva la perdita di fede negli ideali repubblicani – significativi a questo proposito i numerosi spunti polemici contro la diversa lettura che Justus Lipsius dava della grandezza imperiale di Roma. Queste istanze nuove, coniugate con i valori di base della tradizione machiavelliana, qualificano profondamente la prospettiva di Gentili sul «giusto impero» conferendole un afflato «universalistico».

4. Questi sono essenzialmente i temi dominanti e il disegno complesso del *De armis Romanis*. Il dibattito si conclude con un vibrante *peroratio* finale in cui il *Defensor*-Gentili pone l'accento sulla profonda differenza tra la *felicitas* dell'impero romano e la *tristitia* dei tempi presenti. «Bella omnium inter se gentium» e «unitas scissa animorum», queste le espressioni chiave con cui Gentili rappresenta lo stato del mondo nel suo tempo, una sorta di hobbesiano stato di natura *ante litteram*. Su questo sfondo il *De iure belli* viene ad assumere il significato e la portata di uno specifico «progetto d'ordine» con cui Gentili intende rispondere al disordine, alla *tristitia* del presente<sup>8</sup>.

Rispetto a tale progetto, l'impero romano non esprime la sua funzione paradigmatica come «impero» in senso stretto, ossia come struttura d'ordine di tipo «gerarchico-unitario»<sup>9</sup>. Del mo-

<sup>8</sup> Questa l'immagine dello Stato del mondo nella *peroratio* finale del *Defensor*: «Sed ecce hoc quoque Romano nomine repulso, hac larva, umbraque per barbaros triumphata, ecce bella omnium, omnium inter se gentium, vicinae ruptis inter se legibus urbes Arma ferunt, saevit toto Mars impius orbe [...] Et hic rides Picene, orbis ridet? Et discrepare gentes moribus, legibus, linguis, sacris, animis etiam rides? Sed, si quid mihi orbis facies, et omnium mortalium ora significant, contra vicimus; et unitatem scissam animorum deplorant omnes: pietatem, liberalitatem, fidem, magnanimitatem, pacem, securitatem, aequanimitatem Romanam suspirant, et imperium Romanorum: cui iusto, aequo, bono subductos se lamentantur» (*De armis Romanis*, lib. II, cap. XIII, pp. 283-284).

<sup>9</sup> Che Gentili non vedesse nell'impero, inteso come struttura d'ordine unitaria, la soluzione dei problemi del proprio tempo, lo dimostrano due elementi di base del suo sistema: primo, i *principes supremi* sono indicati quali soggetti principali

dello imperiale di Roma il nuovo ordine doveva conservare sia i valori costitutivi sia la loro proiezione «universalistica». Ciò comportava l'idea di un ordine di giustizia che, pur applicato a una società di Stati sovrani, avesse una forte connotazione cosmopolitica. In piena coerenza con questi presupposti, si può notare la centralità sistemica che il concetto di «cosmopoli» possiede nel *De iure belli*. Nel capitolo introduttivo Gentili enfatizza il punto che il suo discorso sul diritto di guerra riguarda un corpo politico *sui generis*, diverso da quello della singola *res publica* o *civitas*, che egli chiama *respublica magna*, ossia la società universale degli uomini: «Haec de bello Philosophiae reipublicae est magna, universi terrarum orbis, et generis hominum universi».

Il concetto di *respublica magna* è chiamato a svolgere la funzione di perno dell'intero sistema gentiliano sotto un duplice profilo. Da un lato delimita l'ambito di applicazione dell'ordine di giustizia internazionale postulandone sia la «universalità» sia la intrinseca «specificità normativa», essenzialmente distinta rispetto a quella della *civitas*. Dall'altro il concetto di *respublica magna*, recepito nel senso forte della sua matrice neo-stoica, si pone come fonte distinta di valori mirati specificamente al bene della comunità umana universale. In questo secondo senso, i valori della «cosmopoli» identificano una sfera di giustizia distinta che si giustappone a quella che fa capo alle singole *civitates*, intese quali soggetti principali delle nuove relazioni internazionali.

del nuovo ordine internazionale (*De iure belli*, lib. I, cap. III, pp. 21-31, *Principes bellum gerunt*); secondo, l'«equilibrio di potenza» è proposto come principio cardine di questo stesso ordine, in funzione della «pace» e della «libertà»: «Perseverantia concordiae inter elementa sic ab aequa partitione est, et dum in nullo aliud ab alio vincitur. Et illud est, quod sapientissimus, et pacis studiosissimus, ac pacis pater, Laurentius ille Medices procuravit semper, ut res Italorum principum paribus libratae ponderibus forent unde et Italiae foret pax: quae et fuit eo vivo et custode huic temperationis: et quae desiit pax, quum desiisset ille, et illa temperatio. Magna proles Medicea, et urbi suae, et Italiae reliquae praesidium magnum. Non hoc agit etiamnum, ne unus possit omnia, et Europa universa in unius nutum deveniat? Nisi sit, quod obstore Hispano possit, cadet sane Europa» (ivi, lib. I, cap. XIV, p. 94). Sul più largo contesto di dibattito circa il tema dell'impero e della «monarchia universale» nella cultura politica neo-umanistica e contro-riformistica, si vedano Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, cit., capp. 2-3; Pagden, *Lords of All the World. Ideologies of Empire*, cit., capp. 1-2.

Su questo piano i principi del *cosmopolitismo morale* vengono ad assumere il rilievo di un'articolazione fondamentale del sistema gentiliano, articolazione che si pone in un rapporto di sinergia dialettica con l'altra articolazione fondamentale del sistema stesso, ossia quella che interpreta le ragioni dello Stato sovrano e s'incarna nelle istanze della *securitas* e della *ratio status/ratio utilis*<sup>10</sup>.

Nel sistema complessivo di Gentili la nozione di «cosmopoli» trova la sua massima espressione nella categoria delle guerre definite «oneste», intraprese *in gratiam aliorum*. Vale a dire guerre intraprese non in considerazione di un pericolo per la sicurezza o di un'utilità particolare, bensì a beneficio di altri uomini o in nome della «umanità». Tuttavia, l'ideale stoico della «unità del genere umano», in quanto forniva la base per un ampio intervento negli affari interni degli altri Stati, si prestava a fungere da nobile copertura proprio di quella *utilitas* e di quei «moventi utilitari» che esso in via di principio negava. Dell'ambivalenza morale dell'idea di società globale c'è piena consapevolezza sia in Gentili che negli altri teorici del diritto di guerra, *in primis* Grozio. Il punto è già stato messo in evidenza sopra, allorché si

<sup>10</sup> Circa il primo profilo di significato del concetto di *respublica magna*, è soprattutto fondamentale quell'aspetto per cui il suo ordine normativo è definito come *ius extra civitatem*, costituito da principi distinti rispetto a quelli che reggono l'ordine di giustizia interno alla singola *respublica*. Le enunciazioni dell'*incipit* del *De iure belli* sono chiare e fondamentali: «Scilicet nec moralis, nec politici munus Philosophi esse videtur, exponere iura, quae cum hostibus quae cum externis communia nobis sunt [...] Politici autem non est officium de bellico Iure exponere: quoniam non unius haec est cura reipublicae, sed omnium [...] Haec de bello Philosophia reipublicae est magnae, universae terrarum orbis, et generis hominum universi» (ivi, lib. I, cap. I, pp. 3-4). L'idea dell'ordine internazionale come un ordine di giustizia *sui generis* costituisce un elemento fondamentale e originale della prospettiva etico-filosofica che sostiene e caratterizza la giurisprudenza di Gentili, soprattutto rispetto ai nuovi indirizzi del giusnaturalismo moderno con Grozio e Hobbes. Circa il secondo profilo di significato, quello «cosmopolitico» in senso stretto, legato all'ideale storico della «unità del genere umano», si veda soprattutto ivi, lib. I, cap. XV, pp. 108-114, *De honesta defensione*, ove l'autore si diffonde ampiamente sulla sostanza di quell'ideale e sulle sue fonti filosofiche, teologiche e letterarie. Per una contestualizzazione dell'ideale neo-stoico della cultura politica della prima età moderna, si vedano Luca Scuccimarra, 'Societas hominum'. *Cosmopolitismo stoico e diritto delle genti*, in Luigi Lacchè (a cura di), 'Ius gentium, ius communicationis, ius belli'. *Alberico e gli orizzonti della modernità*, cit., pp. 29-49; Id., *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006, capp. 6-7.

è discusso della loro posizione circa i dilemmi della giustizia bellica in rapporto all'incidenza della *utilitas* e della *cupido gloriae et dominationis*<sup>11</sup>.

Sullo sfondo di questa più larga problematica, l'ottica si concentra ora sulla questione del rapporto tra cosmopolitismo, guerra giusta e imperialismo moderno in Gentili. Una questione questa che si trova al centro del dibattito intellettuale e politico della prima modernità e che investe principalmente il fenomeno dell'espansionismo europeo nei Nuovi Mondi, assunto quale ambito privilegiato di applicazione del discorso sulle guerre imperiali e sui paradigmi imperiali. D'altra parte a Gentili è riconosciuto un ruolo intellettuale dominante, non solo nell'Inghilterra elisabettiana, nell'elaborazione di idee nuove e fondative sui temi della guerra e della colonizzazione. Attraverso il loro esame s'intende ora completare la ricostruzione della prospettiva di Gentili in tema di *ius imperii*, che trova la sua espressione compiuta appunto nel suo classico *De iure belli*. Più precisamente, si intende dimostrare, per brevi tratti essenziali, come il cosmopolitismo di Gentili risulti associato a fattispecie di guerra giusta che si traducono in altrettante giustificazioni di politica imperiale e di nuove forme d'impero. In questo modo, la cosmopoli moderna finisce col ricongiungersi con l'idea classica di impero, avallandola, in base a una logica di pensiero esplicitata e chiarita nel *De armis Romanis*.

Le idee di Gentili su guerra e colonizzazione si articolano in tre grandi categorie di «diritto cosmopolitico» e di guerra giusta. La prima categoria è incardinata nel cosiddetto *ius commu-*

<sup>11</sup> A proposito dell'atteggiamento di ricorrente sospetto in Grozio circa le contaminazioni «viziose» di cui erano suscettibili le guerre *pro humana societate*, specialmente significativo è il seguente passo: «Barbaras gentes ad mores cultiores reducere velle obtentum esse quo veletur alieni cupiditas» (Grozio, *De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. XX, sectio XLI). Altrettanto significativo il passo con cui egli riprende un argomento topico sull'impero romano, quello per cui la sua formazione e ascesa era fondata sulla «giusta causa» del soccorso umanitario agli «amici e alleati», causa che – «forse non al di fuori del vero» – fungeva da velo di una politica imperialistica: «De Romanis Mithridates forte non extra verum aiebat: non delicta regum illos, sed vires ac maiestatem insequi» (ivi, lib. I, cap. XX, sectio XLIII; ivi, lib. II, cap. XXII, sectio I). Sullo stesso punto, con riferimento al paradigma di Roma, si veda la diversa posizione di Gentili, il quale tende invece a contemperare *utile* e *honestum* sul piano della giustizia (Gentili, *De iure belli*, lib. I, cap. XV, pp. 104-105 e 92-93).

*nicationis*, che Gentili preferiva chiamare *ius humanae societatis* – Vitoria lo chiamava *ius societatis et communicationis*. Esso comprende principalmente la libertà di movimento su terra, la «libertà di commercio», il diritto al godimento universale dei *beneficia naturae*, la «libertà dei mari». Caratteristicamente, queste libertà sono soggette a limiti e qualificazioni in funzione della «giurisdizione» dello Stato, della sua sovranità e della sua *ratio status*. Nella discussione di Gentili sullo *ius communicationis* non c'è traccia delle espressioni linguistiche *ius peregrinandi*, *ius gendi* e *ius civitatis*. A prescindere dal linguaggio, è evidente che in quel contesto Gentili non si occupa di questioni come quella dei *peregrini* individuali, una categoria di «viaggiatori» assimilabile a quella odierna dei «migranti economici». Profonda è pertanto la differenza rispetto alla posizione di Vitoria, che era improntata a una straordinaria permeabilità di un territorio o comunità da parte di migranti da un altro Stato<sup>12</sup>.

Le implicazioni dell'argomento rispetto al tema imperiale, alle nuove forme di politica imperiale e di impero sono evidenti al primo impatto. Gentili stesso interrompe l'argomentazione astratta e fa espresso riferimento alle problematiche poste dalla moderna colonizzazione. Lo fa accusando la Spagna di fare un uso pretestuoso della «libertà di commercio»: il principio è giusto, ma la storia che gli Indiani d'America vi si siano opposti non corrisponde alla verità dei fatti. In realtà, la Spagna nel Nuovo Mondo – *orbis novus* – non persegue il commercio, bensì il «dominio»: «At Hispani non ille commercium, sed dominium tentarunt»<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> Sullo *ius communicationis*, si veda Gentili, *De iure belli*, lib. I, cap. XIX, pp. 124-134, *De naturalis causis belli inferendi*. In generale, sul tema dello *ius communicationis*, si vedano Georg Cavallar, *The Rights of Strangers. Theories of International Hospitality, the Global Community, and Political Justice since Vitoria*, Ashgate, Aldershot, 2002 e il recente studio di Annabel Brett, *Changes of State: Nature and Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

<sup>13</sup> Gentili, *De iure belli*, lib. I, cap. XIX, p. 129. Il passo si presta a una importante puntualizzazione rispetto a un dato centrale del presente saggio, quello del rapporto «causa e movente» nella giustizia bellica. L'assunto di Gentili al riguardo è che la «giusta causa» (*causa probabilis*, secondo la sua originale concezione e terminologia), in quanto la sua «plausibilità» (*probabilitas*) non risulti corrispondere alla realtà dei fatti, diviene «pesto» e si annulla come tale. Ulteriore conseguenza è che il «movente

La seconda categoria prevede la legittimità della *occupatio vacuorum*, cioè del diritto di occupare spazi vacanti da parte di coloro che li sanno utilizzare, ferma restando la *iurisditio principis*. Un'autorità, quella del sovrano locale, che non poteva spingersi tuttavia fino a negare il proprio consenso all'occupazione. La negazione del consenso costituiva, infatti, causa giusta di guerra. Tale fattispecie, intimamente legata allo *ius communicationis*, ripropone il principio del «libero uso» dei «beni della natura» in nome della «comune umanità». La *occupatio vacuorum* legittima quindi l'insediamento permanente di popoli o gruppi umani esterni, integrando così una fattispecie aperta alla «migrazione economica»<sup>14</sup>.

Le idee di Gentili in tema di guerra e colonizzazione includono un'ultima fondamentale fattispecie, quella che si suole chiamare della «missione civilizzatrice». Qui la nozione di «società umana universale» è associata alla nozione di «civiltà». «Civiltà» e «barbarie» sono termini chiave ricorrenti nel suo sistema di *ius belli*, tuttavia il suo atteggiamento di fondo si distingue per una caratteristica propensione al «pluralismo pragmatico». Egli respinge espressamente la teoria aristotelica della schiavitù naturale e afferma che le differenze culturali, al pari delle differenze di religione, non possono essere fonti di *iniuria* e quindi neppure legittima causa di guerra. Tuttavia ritiene che possono darsi costumi e pratiche non riducibili a semplici differenze di *mores*, ma tali da configurare piuttosto offese mostruose contro

vizioso» si riduce a mero «vizio», perdendo così la sua funzione positiva di «molla politico-antropologica» a sostegno della «giustizia internazionale/globale». Non è chiaro se Grozio, che pure concorda sostanzialmente con Gentili sulla giustizia di una «guerra giusta» animata da un «movente vizioso», condivida anche la stessa accezione del concetto di «pretesto» e non tocchi la questione assumendola come superflua, in funzione di una fondamentale auto-evidenza della *recta ratio* e della *iusta causa* così caratteristica del suo sistema (*Prolegomena*, §§ 39, 56, 58). Le sue definizioni di base al riguardo non aiutano a chiarire la questione, il concetto «pretesto» apparendo ivi applicabile sia alla *causa iustificata* sia alla *causa suasoria*: da un lato egli definisce il primo tipo di causa usando il termine greco di *profasis*, dall'altro il secondo tipo, collegato al termine greco di *aitia*, è chiamato *causa suasoria* (Grozio, *De iure belli ac pacis*, lib. II, cap. I, sectio I e cap. XXII, sectio I).

<sup>14</sup> Sul tema della *occupatio vacuorum* in Gentili, si veda *De iure belli*, lib. I, cap. XVII, pp. 115-119, *Qui bellum necessarie inferunt*. Per uno sguardo generale sulle idee correnti della letteratura coeva, da Grozio a Hobbes, si veda Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 47-50, 105-108, 120-126.

lo *ius commune humanitatis*, letteralmente «quae enormia patentur contra legem naturae». L'espressione designa una sorta di moralità minimale universale la cui violazione vale a giustificare una guerra offensiva per causa «onesta». Le pratiche contro natura degli Indiani d'America erano il referente esemplare della fattispecie. È questo l'unico titolo legittimo che Gentili riconosce alla conquista spagnola del Nuovo Mondo, l'unico caso in cui egli interrompe la sua polemica costante e radicale contro una Spagna che tende a considerare supremo esempio di nudo imperialismo, basato su falsi pretesti e su falsi principi<sup>15</sup>.

Completano l'elenco delle classi di guerra di natura cosmopolitica le guerre della cosiddetta «difesa onesta», volte alla difesa e promozione su scala globale della *libertas* e della *humanitatis*, contro i regimi tirannici e contro gli eccessi di crudeltà. È da notare, incidentalmente, che qui vengono direttamente in primo piano i motivi ideologici che caratterizzano in profondità la visione d'ordine di Gentili, una visione informata all'ideologia umanistica della «virtù» e della «virtù repubblicana». Pure queste classi di guerra con fondamento cosmopolitico sono suscettibili di avere implicazioni di natura imperialistica, tuttavia queste sono meno evidenti rispetto a quelle che discendono da fattispecie di guerra che investono fenomeni che sono *prima facie* di natura imperiale quali quelli collegati all'espansione coloniale nei Nuovi Mondi<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Gentili, *De iure belli*, lib. I, cap. XXV, pp. 175-180, *De honesta causa belli inferendi*. Sui temi della guerra in funzione della dicotomia civiltà/barbarie nel largo contesto di dibattito del tempo, si veda Tuck, *The Rights of War and Peace*, cit., pp. 65-67, 102-108. Più in generale, sia in chiave storica sia trans-storica, sullo *ius commune humanitatis*, i «crimini di umanità» e il problema della differenza di civiltà, si veda Benedict Kingsbury, *Confronting Difference: The Puzzling Durability of Gentili's Combination of Paradigmatic Pluralism and Normative Judgement*, «American Journal of International Law», 92, 1998, pp. 713-723.

<sup>16</sup> Gentili, *De iure belli*, lib. I, cap. XV, pp. 97-107, *De honesta defensione* e cap. XVI, pp. 108-114, *De subditis alienis contra Dominum defendendis*. La fattispecie della «difesa onesta» è discussa con riferimento diretto al tema dell'imperialismo, più precisamente al caso dell'imperialismo della Spagna quale si esprimeva nello spazio politico europeo, mettendo in pericolo la «libertà» dell'Europa. Gentili si riferisce in particolare alla questione della legittimità dell'intervento dell'Inghilterra a difesa della rivolta dei Paesi Bassi contro la Spagna, questione definita come una *maxima quaestio* del tempo (ivi, lib. I, cap. XV, pp. 111-114). Contro l'imperialismo della Spagna e in nome della libertà, Gentili, oltre alla «difesa onesta», invoca una guerra collettiva di

In conclusione, appare evidente che la prospettiva cosmopolitica di Gentili nel *De iure belli*, pur essendo incardinata nelle nuove strutture d'ordine di tipo interstatale, mantiene una forte corrispondenza col modello classico d'impero, sia sotto il profilo della politica imperiale sia dell'etica imperiale. In altri termini, la moderna «cosmopoli» del *De iure belli* riproduce in filigrana il modello classico dell'impero celebrato nel *De armis Romanis*. I punti di congiunzione delle due distinte prospettive, quella cosmopolitica e quella imperiale, sono da leggersi nei due punti chiave già evidenziati nella disputa del *De armis Romanis*. Primo, sul piano della giurisprudenza naturale, nella distinzione tra «causa» e «movente» e nella convergenza tra *honestas* e *utilitas*, per cui il movente imperiale è la molla indispensabile, in base a un disegno «provvidenziale», perché lo Stato svolga il suo ruolo di rappresentante della società globale degli uomini nell'attuazione della «giustizia cosmopolitica». Secondo, nel codice umanistico di moralità politica, che ha l'effetto di elevare la *utilitas* politica sul piano dell'etica della «virtù». Di questo codice ci sono ampi riflessi nel *De iure belli*, il cui sistema di discorso è costellato di numerosi richiami sia all'etica patriottica della «virtù» sia all'eccellenza dell'impero romano come paradigma di «virtù».

In questa duplice base, attraverso la mediazione essenziale dello Stato moderno, nel *De iure belli* si realizza una sintesi originale tra moderna «giustizia cosmopolitica» e l'etica classica

«difesa utile», o guerra preventiva: «Non hoc agit etiamnum, ne unus possit omnia, et Europa universa in unius nutum deveniat? Nisi sit, quod obstaro Hispano possit, cadet sane Europa. Non hoc permittendum est unquam, ut cuiusquam principatus crescat, ut neque de manifesta iniustitia liceat apud eum dubitare» (ivi, lib. I, cap. XIV, p. 94). È il caso di notare che l'istanza della libertà fondo della concezione gentiliana della giustizia internazionale, è interpretata a livello internazionale in un senso relativamente debole, come resistenza alla «tirannia» piuttosto che come impegno massimalistico per la promozione universale della «libertà»: «Neque ullus alius est prohibendus libertati favere», poiché «non licet cum subditis (iterum dico) omnia facere» (ivi, lib. I, cap. XVI, p. 112). Vale qui, in primo luogo, quello che è un presupposto di fondo della concezione gentiliana della giustizia internazionale, la fondamentale distinzione tra livello della *respublica magna*, o *magna civitas*, e quello della singola *respublica*, o *civitas*. Sui valori della «virtù» e della «libertà» in Gentili, più in generale sul profilo ideologico della sua visione politica e dell'ordine internazionale, si veda Panizza, *I valori fondanti della respublica magna*, in *Alberico Gentili. Atti del Convegno nel quarto centenario della morte*, cit., pp. 497-505.

del *bellum pro gloria et imperio*. Una sintesi che, con caratteristica complessità di linguaggi e perfetta ambivalenza di senso, definisce l'essenza della posizione gentiliana in tema di impero: le guerre imperiali come espressione alta dell'etica della «virtù» a livello della *polis*, le guerre imperiali come strumento essenziale della giustizia a livello di *cosmopolis*.

# Languages of Empire in Early-Modern Political Theory: from Machiavelli's Roman Paradigm to the Modern "Empire of Commerce"\*

## 1. *Introduction*

My purpose here is to work out a general interpretative scheme of theories of empire in the formative period of modern political theory. More precisely, I propose to clarify the development of ideas from the «Romanism» of Machiavelli's idea of empire to the modern «commercial» perspective, which came to dominate eighteenth-century political thinking. The change from Romanism to the commercial perspective, I shall argue, was no less than a change of paradigm.

As against the traditional humanist equation of "civic virtue" with an armed and aggressive «imperial virtue», the new political ethic was based on the principles of «modern civility». As Montesquieu, for instance put it, «sweet commerce» was at the heart of an ethos of peaceful sociability and interdependence between different peoples. Hence the new imperial thinkers rejected the Machiavellian ideal of the pursuit of *grandezza*; and, although they adopted Machiavelli's two key terms, they came to think less benignly than him of the advantages of empires for «expansion» compared with empires for «preservation».

A polity concerned with «preservation» would attain «greatness» through wealth and trade rather than conquest and territorial acquisition. Trade was the true basis of wealth

\* The present essay was delivered on October 25, 2006 at the Division of Global Affairs of the Rutgers University di Newark (NJ), in the context of the DGA Colloquium Series: «Frontiers of Research and Practice in Global Affairs».

and power. The commercial, maritime character of the British empire made it the paradigmatic form of empire in the modern world. As Montesquieu pointed out in his *Esprit des Lois*, the British type of empire possessed a paradigmatic relevance by virtue of its being uniquely successful in combining «freedom» and «extent», empire and «modern liberty». The underlying assumption was that large territorial empires could only be held together by arbitrary rule as were the despotisms of Asia, whereas commercial empires were and could be expected to be free states, characteristically ruled with «moderation». An additional argument was given by the dynamics of aggrandizement, decadence and collapse. This sequence was considered a sort of iron law of history by leading political thinkers of the time, like Montesquieu, Gibbon and Hume, who concentrated expressly their analysis on the «melancholy fate» of the Roman empire.

The dichotomy of Roman and commercial paradigms of empire expressed an intimate connection of the imperial theme with competing values at the heart of the ideal political order. In fact, the contrast of imperial paradigms can be seen as a reflection of two major strands of ideological thought, the republican tradition of civic virtue and the new liberal ideology of «modern commercial civility» – between, as more famously put by Constant, the «liberty of the ancients» and the «liberty of the moderns».

It should be noted, however, that there is no exact symmetrical correspondence between ideological foundation and ideas about empire. As we shall see, an intensely republican political writer like Charles Davenant adopted the modern concept of the «empire of commerce» putting it into a neo-Machiavellian garb, praising liberty, military virtue and imperial domination. He argued that an empire for preservation in the modern world should be a commercial empire on a global scale. On the other hand, a protagonist of the «modernist» front like David Hume put forward a more radical, non-metropolitan vision of «empire of commerce». His would be not only an empire without conquest or expansion, but also one without the trade monopolies of the centre typical of the British system. Such an attitude went hand in hand with an alternative model

of commercial empire, the one linked to the ancient model of the «equal leagues», something similar to Thomas Jefferson's project of a union of «sister republics».

In this respect Hume differed considerably from the position supported by another protagonist of the same basic paradigmatic orientation, Montesquieu, who clearly regarded trade monopolies as quite compatible with the new ethos of «sweet commerce». On the contrary Hume tended to think that a world of states pursuing the best «advantage» in trade was not a world of «sweet commerce» but of intensified general wars. One should remember his frustration at the prospect of the war that Britain would wage in order to maintain commercial monopoly over its American colonies.

The competing varieties of thought about empire, which can be discerned in the extended debates of the time, are held to be a most significant point of the present enquiry. This is so, not just on the more obvious plane of the historical narrative, but also on the methodological plane. For, methodologically speaking, the new «reality» of the so-called «empire of commerce», of which the British empire represented the principal empirical reference, had no other form but that constituted by its linguistic varieties, inextricably linked as they were with the underlying broader theoretical-ideological visions. A hermeneutically oriented approach, as against a merely objectivist empirical one, in the classification of the historical typologies of empire, is of decisive importance. Description, it can be shown, followed classification. Thus the principal objective of the present paper is not so much to provide a descriptive narrative of ideas about empire (though it provides the basis for this), but rather to work out a general interpretative scheme aimed at explaining the process of evolution from the humanist «Roman paradigm of empire» to the modernist «empire of commerce».

\* \* \*

My organizing principle of the narrative is the idea that the whole process is governed by the conceptual system elaborated by Machiavelli in his *Discourses on the first Decade of Titus*

*Livius*. Here Machiavelli furnished the basic categories in which the imperial theme was discussed throughout various distinct historical phases, until the time which saw the emergence of the new modernist paradigm. In one sense, as we shall see, even the new paradigm can be interpreted as a transformation of the Machiavellian paradigm from within – provided, it must be said, that we disregard its classical republicanism which was inimical to modern liberty, and consider only its overall conceptual structure.

If Machiavelli's scheme plays a pivotal role in early-modern discourse about empire, it was not the only schema in the story. Ideas about empire were also sustained by two other major strands of discourse, namely the Christian medieval language of «universal monarchy» on one hand and the various arguments deployed in order to justify the colonial expansion of Europe.

The language of universal monarchy, evoking Dante's project of a world under «one shepherd with one flock» in a reign of perpetual peace, became prominent again in post-Reformation Europe, especially in connection with the counter-Reformation and the competition between Habsburg and Bourbon for political hegemony through to the age of Louis XIV.

As regards the large-scale European seizure of overseas territories from the sixteenth century onwards, it must be emphasized that such a phenomenon turns out to be grounded on a distinctive cluster of justifications, among which the idea of expansion through conquest has only a secondary relevance. This interpretative stance seems utterly paradoxical since the European colonial enterprise is ordinarily considered a manifest case of imperialism. If we focus our attention more closely on the languages actually employed, the case seems less obvious. In brief, colonization was justified for its civilizing purpose, including the conversion of native peoples to Christianity. A more radical version of the argument was the Aristotelian doctrine of the natural slavery. The naturalness of slavery for those lacking *phronesis*, namely practical prudence and industry, was widely endorsed by the sixteenth-century humanists to justify the enslavement of the non-Christian savage. Of great importance also was the economic argument that vacant spaces

may be colonized by those who need them and can cultivate them.

All these arguments were further buttressed by the Stoic basic notion of the «common society of mankind». This notion, however, was such to impart a distinctive connotation to the arguments concerning the issue of colonization, by highlighting the principle that colonization derived its legitimacy by the purpose of the construction of a superior ethical order. To the contrary, in sharp contrast with this Aristotelian and Greek tradition, the Roman tradition stressed the legitimacy of war for the glory and advancement of one's *respublica*. And it is the patriotism of the Roman kind that played a primary role in inspiring and characterizing the Machiavellian scheme of thought which governed the discourse about empire in early-modern political theory.

But the Machiavellian influence was dominant because it was the paramount problem of political theory in an age when the issue was not overseas colonization, but rather the new structure of order that was coming into being in Europe, the so-called modern sovereign state. And the issue of overseas empires came to occupy centre-stage only much later, when in the eighteenth-century the first phase of the European colonial expansion was coming to an end. At that juncture an extended, theoretically complex, debate about the nature and purpose of empire took place. More specifically, as we have already hinted, the leading themes of the debate concerned the deleterious consequences of over-extension, the dynamics of expansion and consequent collapse, the study of the impact of economics in politics, and the question of the form of government appropriate to different extents of territory. The imperial theme came thus to acquire the status of a semi-autonomous domain of enquiry, the terms of which became crucially relevant in determining the solution of the problem of the «perfect commonwealth».

This line of interpretation seems to be validated by the parallel evolution of the senses of the term «empire». The word «empire» is a notoriously elusive one, whose signification shifted constantly in relation to the different contexts in which it was employed, until it acquired its modern meaning in the

eighteenth century. In the various humanistic discourses of the late fifteenth and sixteenth centuries the term «empire» was used interchangeably with the words «state» and «sovereignty». In this sense, at the beginning, the term tended to reflect the transition of power from the medieval Roman Emperor to the modern sovereign ruler, according to the famous phrase «rex imperator in regno suo»: the powers which were recognized as belonging to the Emperor as the lord of all the world (*dominus mundi*) should be recognized as those of every free king within the limits of his own kingdom. As a variant of this first basic meaning, «empire» could also be used to express the pattern of political relationships which held together groups of people in «an extended system», a relationship which again incorporates the medieval conception of Empire as a sort of confederate structure of power. Such a relationship well described the so-called «composite monarchies» of early-modern Europe and later, as a pertinent *ad hoc* example, also the relationship between Britain and her colonies.

A second alternative basic meaning of the term «empire» carried a territorial dimension that is more directly linked to the idea of the Roman empire and was used to describe precisely the kind of political and cultural unity created out of a diversity of different states or peoples widely separated in space, namely a political whole often called «extensive and detached empire». Now all of these meanings were employed, sometimes in combination in the same context and in the same text, throughout the entire period of our discussion. Significantly enough, however, at the end of our conceptual story, coinciding with the mentioned great debate about empire of the eighteenth century, the term «empire» became limited to the second major meaning. This development, entailing the demise of the first meaning, can be construed as the successful end of the early-modern state-building in Europe. In other words, states having emerged, the term «empire» lost its connection with that very process by which they built themselves and therefore came to be limited to the external dimension of state and politics only.

In fact, the eighteenth-century debate, by subjecting the Roman-Machiavellian vision of «empire» to intense scrutiny

and bringing about the relative change of paradigm, not only imparted a distinct novel importance to the imperial theme in its modern meaning, but, on a more permanent plane, raised arguments that were to change the whole course of European political thinking about empire and international order. And those arguments continue to have, though in radically transformed but still identifiable languages, a noticeable impact upon contemporary thinking about the same themes<sup>1</sup>.

## *2. Machiavelli's structure of thought about 'empire': its terms and foundational character*

Machiavelli is the key figure of our story. He engineered a conceptual system which proved to be “foundational” in shaping the discourse about empire for almost three centuries, until late eighteenth century. In the *Prince* he revolutionised the whole tradition of humanist political thought by setting out the principles of a new political morality. While endorsing the conventional assumption that «virtue» is the name of the moral qualities which enables a prince to ally with Fortune and acquire honour, glory and fame, he divorced the meaning of the term from any necessary connection with the orthodox Ciceronian system of princely virtues. He argued instead that a prince must «acquire the power to be not good» and exercise it whenever this is dictated by necessity, in order to discharge what is his fundamental obligation of maintaining his state. His basic suggestion, developed in the course of chapter 15, is that those qualities which are considered good, but are nevertheless ruinous, do not deserve the name of virtues: they only «look

<sup>1</sup> For a comprehensive overview and assessment of European thinking about empire in the early-modern period, see Pagden, *Lords of all the World. Ideologies of Empire in Spain, Britain and France c. 1500 - c. 1800*, cit., Introduction; *Theories of Empire, 1450-1800*, ed by Armitage, cit.; Id., *Ideological Origins of the British Empire of the British Empire*, cit.; Tuck, *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, cit. On the burgeoning field of historical studies about empire and its relevance on the present debate over the construction of a global polity, see Duncan S.A. Bell, *Dissolving Distance: Technology, Space and Empire in British Political Thought, 1770-1900*, «The Journal of Modern History», 77, 2003, especially pp. 523-530.

like virtues». Conversely, when their opposites are more likely to bring «safety and well-being», he prefers to say that they «look like vices». Thus, by redefining the pivotal concept of virtue, Machiavelli set out the terms of a new political morality, and not, as it is still widely held, the negation of all morality<sup>2</sup>. His moralistic conception of politics is further demonstrated by his commitment to republican liberty and the moral value of patriotism. These are the values that make up the basic conditions and characteristics of the optimum political order of the state.

Turning to the topic of empire, it must be stressed in the first place that Machiavelli established a close interrelationship between the good order of its «inside» affairs on one hand and its «outside» affairs, or international politics. His basic contention was that the key to preserving *virtù* and *liberty* lay in a policy of expansion and conquest. And for the corroboration of the point Machiavelli turned to the supreme example of ancient Rome. Thus the foundation was laid of the so-called Machiavellian paradigm on empire, a triadic structure of thought destined to become a lasting tradition of discourse.

Machiavelli's main concern in the *Discourses* was to explain why certain cities have «come to greatness», and why the city of Rome in particular managed to attain «supreme greatness» and to produce such «great results». While reiterating the central arguments of the *Prince*, namely that the possession of virtue and liberty remains the key condition for the attainment of civic glory and greatness, in the *Discourses* he further developed his arguments by emphasizing the crucial importance of the proper political and constitutional arrangements. Such more permanent institutions – and not just the virtuous acts of a great prince – were necessary to achieve a lasting greatness. They should thus be designed to prevent corruption and postpone the inevitable final entropy of the «body politic». It is in the context of such a discussion that Machiavelli, moving decisively

<sup>2</sup> On Machiavelli's «new morality», see the outstanding classic analysis of Quentin Skinner in *The Foundations of Modern Political Thought*, cit., and in his *Machiavelli*, cit.

beyond the confines of the «internal» dimension of politics, raised the theme of «empire» and made it central to his vision of the perfect political order. After indicating the right institutions for ensuring «virtue» in the conduct of the «inside» affairs, Machiavelli stressed the point that it was no less essential to establish an additional set of institutions specially designed to keep up «virtue» in the conduct of «outside» affairs.

As Machiavelli saw it, the need for these additional laws arises from the fact that all republics and principalities exist in a state of hostile competition with each other. External conflict and insecurity emanate from human nature: men are never «content to live on their own resources», and they are always «inclined to try to govern others». Another factor of conflict corresponds to a general condition of human affairs, namely the incessant flux of political life, in which everyone's fortunes always «rise up or sink down» without being able to «remain fixed». Here is the famous passage: «Since all human affairs are in motion and cannot remain fixed, they must need rise up and sink down; to many things to which reason does not bring you, you are brought by necessity». Given these basic presuppositions, the first and best maxim in foreign relations was to treat attack as the best form of defence and adopt a policy of expansion. A further implication was the idea that the pursuit of empire abroad was a precondition of virtue and liberty at home. Rome was again the perfect example for the entire argument: «There has never been another republic so organized that she could gain as Rome did». Rome developed the right institutions for expansion and conquest, hence the greatness of her empire.

There is no need to discuss in detail here the specific state policies that Machiavelli thought should be pursued for a successful warfare and expansion on the model provided by Rome's achievements. But among the policies he listed, there are for instance: the encouragement of immigration so as to have on hand the largest possible forces, the need to promote military virtue and instil the willingness to die for the glory and interest of one's *respublica*, and the danger and uselessness of mercenary and auxiliary troops. A characteristic feature of these policies – as of the whole list – was his emphasis on the crucial

importance of *virtu`*. This mattered more than anything else in military just as in civil affairs. In assessing enemies, Machiavelli thought they should be measured by their virtue not their wealth, since «war is made with steel and not with gold». In another application of the same point, he objected to relying too much on modern artillery rather on ancient virtue to win a battle. This aspect of Machiavelli's position is particularly significant for our purposes, because it was to become a major target of criticism in a later phase, especially when, as we shall see, in the eighteenth century the importance of the economy in politics came to be recognized both by modernist and neo-Machiavellian political thinkers.

\* \* \*

This then is the Machiavellian «ideology of empire». Now we must proceed to consider some arguments Machiavelli put forward in the course of his discussion, concerning the best constitutional arrangements in relation to the «outside» affairs. These arguments constitute subordinate parts of the main argument. They are in fact a second set of options that the Florentine evokes and expressly turns down, but they are nonetheless integral parts of the overall scheme of thought, which constitutes that Machiavellian «tradition of thought» that sustains the main axis of the discourse about empire in the early modern age. Even though they did not express Machiavelli's ideal solutions to exigent problems of empire, they are solutions that his critics would come to regard far more highly.

The first of these subordinate arguments consists in the so-called «Rome-Sparta dilemma». The exposition of the dilemma occupied the central section of Book two of *The Discourses*, most centrally Chapter 6, entitled «Whether it was possible to set up in Rome a Government that could take away the Enmity between the People and the Senate». That topic in its turn was strictly related to the crucial question dealt with in Chapter 5, the title of which was, significantly: «Where is the Guardianship of Liberty most securely placed, in the People or in the Great? And which has more Cause to raise a Riot, he who wishes to

gain or he who wishes to keep?». The dilemma, which is clearly posed and debated in chapter 5 according to an exclusively internal approach, can only find its solution if the «external» dimension is taken into consideration. The terms of the dilemma are therefore to be changed into one concerning the choice between a policy of expansion, as in the case of ancient Rome, or a policy of preservation, as in the case of Sparta.

Machiavelli puts the dilemma thus: «If anyone sets out, therefore, to organize a state from the beginning, he needs to examine whether he wishes to expand like Rome, in dominion and power, or whether it is to remain within narrow limits. In the first case, it is necessary to organize it like Rome and give scope to disturbances and discords among the inhabitants, as well as one can, because without a large number of men, and well armed, a republic never can grow larger, or, if it does grow larger, can never maintain itself. In the second, you can organize it like Sparta and like Venice. But because expansion is the poison of such republics, he who organizes them ought in all possible ways to prohibit their making conquests, because such conquests, based on a weak state, are its total ruin. So it happened to Sparta and to Venice».

For Machiavelli the Sparta paradigm would be the best option only on an abstractly rational plane of thinking: «I am sure that the method for making a city that will last a long time is to organize her internally like Sparta or Venice, and to put her in a place naturally strong and so fortified that no one will believe he can quickly conquer her. Yet on the other hand she should not be so large as to give reason for fear to her neighbours. Thus she might enjoy her independence for a long time; for war is made on a city for two reasons: one, to become her master; the second, for fear she may conquer you. The method just mentioned almost entirely removes these two causes... Without doubt, I believe, if affairs could be kept balanced in this way, they would produce the true good government and the true calm of the city place naturally».

The fundamental difficulty with this option is that the «balance», or «middle way», suggested by reason, is impossible to follow, because the affairs of the world are always in a

constant flux. According to the famous passage we have already cited, «since all human affairs are in motion and cannot remain fixed, they must needs rise up and sink down; to many things to which reason does not bring you, you are brought by necessity». The solution therefore lies in organizing cities like Rome, for purposes of expansion: «I believe the Roman method must be followed, and not that of the other states, because to find a course halfway between one and the other I believe not possible».

A second theme, which was to have a major impact on the Machiavellian tradition about empire, concerned the classification that Machiavelli drew up of the different strategies of expansion in the second Book of his *Discourses*, which is focused on «what the Roman people did pertaining to the expansion of their empire». He set them out in Book two, chapter 4: «On studying ancient history, we learn that republics have used three methods for increasing their size. That followed by the ancient Tuscans was a league of several republics in which none went beyond any other in authority or in rank. As they conquered, they made the new states their companions, as the Swiss do now and as the Achaians and Aetolians did in ancient times in Greece». The best method to be pursued, however, was the Roman one, consisting in surrounding oneself with allies, though keeping them in a subordinate position. Here is again the forceful clarity of the Florentine's text: «The second method is to get associates for yourself; not to such an extent, however, that you do not retain the position of command, the seat of authority and the fame of the enterprises – the method observed by the Romans». Finally, Machiavelli mentioned a third method, which is «to get for yourself mere subjects and not associates, as the Spartans and the Athenians did», a method he stated to be «totally ineffective».

The theme is particularly important as it involved the related question of the best method of government to adopt for empire. If Machiavelli remained obviously committed to the superiority of the Roman model, the model of the Tuscan federation of city states is discussed at some length and attracted a good deal of his admiration. He said: «The method of leagues earlier mentioned, according to which the Tuscans, the Achaians and

the Aetholians lived, and according to which the Swiss live today, is after that of the Romans, the best. Though through it you cannot grow very great, two good things result: first, you do not easily draw wars down on yourself; second, all you take, you keep easily». As we shall see, the model of the equal leagues and of a federal type of government was in due course to figure prominently in the eighteenth-century debate on empire.

3. *The long eclipse of the Machiavellian 'ideology of empire', from the neo-humanist scepticism of late Renaissance to the minimalism of the modern natural law school*

Thus Machiavelli in his three *Discourses*, investigating widely and profoundly the civil and military affairs of the Roman republic, more specifically how Rome had «come to greatness», set out the basic tenets of what was to become the Machiavellian tradition of thought. The theory of empire was to remain a central component of that tradition.

Before we deal with the epochal shift of conceptions about empire that took place in the eighteenth century, it is appropriate to sketch the main developments that affected the imperial theme from Machiavelli's own time to the early Enlightenment, so that we may better understand the «great debate» of the eighteenth century. To this effect I have already stressed the point that ideas about empire are part of wider political perspectives. In particular, the conceptual constellation, which constituted the Machiavellian paradigm of empire, was under the gravitational pull of the civic humanism and classical republicanism of the early Renaissance. This means that all changes affecting the core values of this tradition are bound to affect the relating conception of empire.

Speaking in general terms, the mainstream of political theory from the late sixteenth to the late seventeenth century was characterized by an eclipse of the republican tradition and the dominance of the so-called «ethical minimalism». The idea that something like the Ciceronian republic could be reconstructed in modern Europe, so vividly expressed in the political literature of Renaissance Italy, came to seem nothing more than a fantasy

by the end of the century. The reality of modern politics was one of violence and deceit. Spanish and Turkish imperialisms were triumphant, and the post-Reformation Wars of Religion had been fought to a standstill, inspiring a sense of horror of the damage caused by religious fanaticism. In this context there was a turning away from the moralistic humanism of the early Renaissance to the culture of scepticism and «reason of state». It was *ragion di stato*, a term first used by Guicciardini, which became the watchword of the new movement and began to appear in the titles of books and pamphlets all over Europe from about 1590 until the early seventeenth century. The implication of the new concept was that constitutional niceties and orthodox ethics should not stand in the way when «self-preservation» was at stake. In other words, the Machiavellian commitment to republican liberty and patriotism gave way to the priority of «self-preservation», understood as mere self-preservation, thoroughly disconnected from any higher moral values. Thucydides and Tacitus replaced Cicero as the models of the new perspective. The Dutch Justus Lipsius with his *Politicorum libri sex* (1589), Michel de Montaigne with his *Essais* (from 1580), Giovanni Botero with his *Ragion di Stato* (1589) are the heroes of the new movement, which is called «new humanism» to underline both the great change dividing it from «old» humanism and the fact that the new movement belongs to what still was a humanistic political culture<sup>3</sup>.

A further major change arose out of the «new» humanism of the end of century. There emerged the «modern» school of natural law, which, according to a grand narrative of Western history now dominant, arose not out of a critique of the Renaissance, but out of a profound convergence with late Renaissance political culture. What is believed to be the most striking feature of the modern school – its drive for a «minimalist» universal morality – is to be interpreted as the product of the scepticism and Tacitism of the late sixteenth century. We have seen that

<sup>3</sup> On the political thought of new humanism, see Tuck, *Philosophy and Government 1572-1651*, cit., chaps. 2 and 3. On the subject of the relationship between «new» humanism and the «modern» natural law school, see Id., *The Rights of War and Peace*, cit., Introduction.

neo-humanist scepticism was associated with the principle of self-preservation and it is clear that modern natural law writers made the same connection. For Hobbes, Grotius and their followers, self-preservation became the fundamental principle, or the fundamental *right*, upon which a new kind of morality was to be constructed – a distinctly «minimalist» morality, but still a morality. Though cast in a different sort of intellectual culture, expressed by the language of *natural rights* and *scientific reason* (*ratio geometrica*), the actual content of their theories remained rooted in the culture of new humanism.

As against a general account of Western history stressing the profound opposition between antiquity and natural law, we can now maintain that there is a profound sympathy between «antiquity» and «modernity», in so far as modernity emerged from a central strand of modern humanism, namely the sceptical and Tacitist strand expressed by Lipsius and the «reason of state» theorists. Correspondingly, the break remains profound in respect of «old» humanism and its moralistic orientation, as demonstrated by Hobbes's open attack against classical republicanism. This appeared most emphatically in the *Leviathan* when he launched his famous attack against the pretended «liberty» of Lucca.

In fact, Hobbes, by constructing his rights-based ethics, laid the foundation of the celebrated contrast between the «liberty of the ancients» and the «liberty of the moderns». On one hand there is to be found in him the «modern» notion of «negative» freedom, namely of individual autonomy and individual rights, linked to a contractualist theory of politics. On the other hand there is the idea of «positive» freedom, namely the «ancient» idea of a unified citizen body as the only source of ethical values and personal self-realization. This is a contrast of fundamental relevance in modern political theory, as it marks the dividing line between the republican tradition and the modern liberal ideology.

The picture of continuities and breaks that has been outlined here finds a clear confirmation and a close correspondence with the picture concerning the dominant ideas about empire in the same period. The interrelation between liberty and empire was

at the heart of the Machiavellian paradigm of empire. For their parts, the neo-humanists first and the natural law theorists later called into question the validity of that interrelation and deeply modified the structure of the arguments. By repudiating the centrality of liberty and stressing the paramountcy of self-preservation, they came either to doubt the moral worth of empire or, when they ended up accepting it, they did so on quite different grounds.

Lipsius and his followers were the first to repudiate the equation of liberty and greatness by producing a comprehensive analysis of the *grandezza* of the Roman empire in a manner deliberately opposed to the traditional humanist accounts<sup>4</sup>. Lipsius argued that the greatness of the Roman empire depended on four things: the size of its population, its effective organisation of taxation, its impressive public buildings and its disciplined citizenry. Civic and military virtue were largely irrelevant as factors producing greatness. The key to success was a tightly organised army, mostly a standing army drawn from citizens of the country. It was not then an army of foreign mercenaries of the kind denounced by earlier humanists, but it was not a true citizen militia either. An additional element was Lipsius' realistic emphasis on the importance of money to a nation's greatness.

Reinterpreted in the light of a Tacitist vision of politics, the humanist ethic of empire underwent a profound change of rationale. Deliberately reversing Machiavelli's order of preference, Lipsius puts the self-preservation of states before conquest and empire, although he conceived of «empire» as the best solution to the problem of civil and religious strife. Correspondingly the Roman empire became for him the model of a new kind of imperialism, aimed at the reconstruction of security and peace in a Europe riven by civil wars. His position on empire was set out clearly in the last words of his *De Magnitudine Romana*: «Europe is racked by constant wars

<sup>4</sup> Lipsius wrote three related works on the theme of Roman empire: *De militia Romana* (1585-1586) on the Roman army's organisation and tactics, *Poliorceticon* (1596) on its fortifications and technology, and *Admiranda sive De magnitudine Romana* (1598) on the general sources of its greatness.

and rebellions. Why? Because kingdoms or dynasties are of such small extent, and always have a reason to fear or expect something of their neighbours, to demand something of them or to punish them. The same was true before the Roman empire ... I believe that one head would be an effective force for religious unity, for the well-being of all its subjects, and for the struggle against the common enemy, the Turks». The quotation, while adumbrating the essence of his doctrinal perspective, revealed too his overriding concern for the contemporary problems of Europe. It is worth reminding that the plea for European unity against the Turks was frequently made in these years, as the Habsburgs mobilised extensive forces for a fifteen-year war against the Ottoman empire, from 1591 to 1606. Lipsius was not alone.

Giovanni Botero was the Piedmontese ex-Jesuit whose *Della Ragione di Stato* gave its name to a new genre of political writing, the so-called “reason of state” literature that in the early seventeenth century became particularly associated with the Counter-Reformation movement. His Catholicism meant that, though he shared with Lipsius’ the Tacitism of the neo-humanist approach, he insisted that the *ragion di stato* techniques should be practised for two related goals, first for the security of Christianity as a whole against the Turks, second in order to reestablish the unity of Europe under the hegemony of the Catholic Church. On empire he was emphatic: «I reckon that the human race would live best if the whole world were put under a single Prince ... For the majority of our afflictions comes from the multiplicity of princes». In practice, he was thinking of the Spanish empire for the role of “Universal Monarchy”<sup>5</sup>.

Apart though from the pro-Catholic aspect of his stance, Botero expressed the same attitude towards the Machiavellian paradigm as expressed by Lipsius. He put preservation («*il conservare*») before conquest («*l’aggrandire*»), but, at the same time, for him «*empire*» remained fundamental as an

<sup>5</sup> Botero made this point in an undated *Discorso dell’eccellenza delle monarchie*, published by someone else in 1607 (the quotation is drawn from Tuck, *Philosophy and Government*, cit., p. 67).

instrument of security. An essential element of his critique of Machiavelli was also his rejection of the Roman model and a decided preference for a medieval style «universal monarchy». We have here an interesting combination of the modern Tacitist discourse about empire with the revival of the old pre-modern idiom of empire, expressing the aspiration to a supra-national authority. The dominant strand is clearly the humanist one, while the medievalist revival of the *monarchia universalis* was a subordinate part of the argument, dictated by the application of theory to the historical circumstances<sup>6</sup>.

Botero's lead in combining «reason of state» and Catholic universalism under Spanish supremacy was quickly followed by other pamphleteers situated like him in the Italian principalities allied to Spain. Among these the most famous were the author of *Civitas Solis* Tommaso Campanella, Scipione Ammirato and Virgilio Malvezzi. All the authors combined, like Botero, a conception of empire resulting from the combination of two very different languages of empire: the medieval one of «universal monarchy» (*dominium totius mundi*) and the neo-humanist language of reason-of-state theory – the latter language probably being used to redescribe in more obviously modern terms an archaic conception which had served the interests of archaic dynasties. This literature, not surprisingly, attracted the derisory rejection by the English, Dutch and French writers engaged in denying the legitimacy of Spanish imperialism both in America

<sup>6</sup> In principle Botero was consistently opposed both to a policy of expansion and to the idea of a «Universal Monarchy». With regard to the latter, we find critical remarks focused on the difficulty of governing over-extensive political bodies. He used the analogy of human bodies in which, due to the distance of the organs, the heart could not infuse its virtue. Then he wrote: «E gli Stati di gran dominio non si mantengono longamente, perché alle volte il prencipe non ha tanta prudenza che possa antivedere tutti gli inconvenienti e provvedere ai disordini che in un grande imperio sono necessariamente d'ogni sorte, molte e grandi». His conclusion was: «Gli stati mezzani di potere, mentre stanno entro i termini della mediocrità, sono asai sicuri; ma se niente vogliono allargarsi, perdono insieme la mediocrità e la sicurezza». The passage is drawn from *Del dispregio del mondo* (1584), book II, prior to *Della Ragione di Stato*, where Botero openly advises princes not to pursue a policy of expansion. For a comprehensive analysis of the Italian «reason of state» literature, the following article remains especially valuable: Rodolfo De Mattei, *Il mito della Monarchia Universale nel pensiero politico italiano del Seicento*, «Rivista di Studi Politici Internazionali», XXXII, 1965, pp. 531-550.

and in Europe. Moreover, the Spanish-Catholic connotation of that literature left a permanent mark on the subsequent debate, in the sense that the eighteenth-century opponents of empire pursued the strategy of suggesting that all theoreticians of empire were, by implication, advocates of anti-historical regressive dreams. This certainly explains the numerous tracts containing the term «universal monarchy» in their titles a term of condemnation generally applied to French kings branded as over-ambitious warmongers seeking universal monarchy.

Finally, as to Hobbes, the father of modern political theory, his attitude on the issue of empire was fundamentally in line with the neo-humanist orientation. He was strongly against wars of aggression or aggrandizement. «For such commonwealths, or such monarchs, as affect war for itself, that is to say, out of ambition, or of vainglory, or that make account to revenge every little injury, or disgrace done by their neighbours, if they ruin not themselves, their fortune must be better than they have reason to expect» (*Elements of Law*, II, IX). Noting that Athens and Rome sometimes grew rich from foreign conquests, he commented: «But we should not take enrichment by these means into our calculation. For as means of gain, military activity is like gambling; in most cases it reduces a person's property; very few succeed» (*De cive*, XIII, XIV). And in *Leviathan* he includes in his list of the «diseases» of a commonwealth «the insatiable appetite, or *Bulimia*, of enlarging Dominion; with the incurable *Wounds* thereby many times received from the enemy; and the *Wens*, of ununited conquests, which are many times a burthen, and with lesse danger lost, than kept» (*Leviathan*, chap. XXIX).

With regard to the question of how colonization could be justified, Hobbes rejected the neo-Aristotelian argument, which portrayed the native people of America as “natural slaves”. In his view, colonization was a permissible way of employing people who could not otherwise be supported by the economy of the mother-country; but the colonists were under a moral obligation to treat the native people humanely, and to encourage them to use greater productivity to compensate for the loss of territory. Hobbes was far from being an enthusiastic proto-imperialist, as he is so frequently portrayed by specialists in international

relations theory. The urge for power in human psychology («a perpetually and restless desire of Power after power, that ceases only in Death», *Leviathan*, chap. XI) cannot be interpreted as an endorsement of wars of expansion, the concept of power in his argument being purely instrumental. Self-preservation remains the basic justificatory principle of behaviour in the relations between states<sup>7</sup>.

4. *The change from the 'Romanist' to the 'modernist' paradigm of empire: the great debate between the 'proto-liberal' and the 'neo-Machiavellian' versions of the 'empire of commerce' in the age of Enlightenment*

The age of Enlightenment, as we have already anticipated, marked the emergence of a radically new paradigm with regard to the imperial theme: the «empire of commerce». This is essentially the result of a larger transformation of political science, which involved not only an entirely novel language of politics but also a novel ideology. In fact, what we have described so far is the crisis of the Machiavellian model of empire, a crisis stemming from a political culture of crisis. The reversal of Machiavelli's dilemma, from a policy of expansion to a policy of preservation, was the effect of a purely negative argument, drawn from the new humanism of late Renaissance. The Roman model remained in a great measure archetypal, though in a different manner, even if sometimes, as in Hobbes's case, it definitely loses any relevance.

Things were to change fundamentally when the modern categories of «civil society», «philosophic history of civil society», «spirit of the laws», or of the «order of things», and «civilization» became the staple keywords of political science, many derived from Montesquieu. It was to amount to a conscious recognition

<sup>7</sup> For a comprehensive rigorous study of Hobbes's views about international relations, especially directed against the misrepresentations put forward by modern international relations theorists, who, in particular, usually tend to portray him as an archetypal proponent of imperialism, see Noel Malcolm, *Hobbes's Theory of International Relations*, in Id., *Aspects of Hobbes*, Oxford, Oxford University Press, 2002, pp. 432-456.

of the economic and social foundations of politics and of their being subject to historical change. In particular, the language of «political economy» became an essential component of political discourse. This implied the recognition that economy had its own rules and that political prudence could not be detached from economic prudence. In David's Hume famous words, in the eighteenth century «commerce» became, for the first time, «an affair of state»<sup>8</sup>.

On the ideological plane, the language of «political economy» came to challenge the discourse of «civic humanism» and thus gave rise to an alternative political ethic, centred on the ideal of «modern civility» or «modern politeness». There was a linguistic shift from the ideology of civic virtue to an ideology of «manners». Commerce acted as the civilizing agency. «Politeness» favoured human «sociability» and brought its own kind of liberty and virtue. Liberty and virtue might even cease to be political concepts and the cultivated personality might come to take precedence over the political capacity of the virtuous man (the *zoon politikon*).

«Civil liberty», in the form of a regular system of justice, was more fundamental to a modern commercial society than political liberty. The role of government was the effective administration of interests: against the assumptions of civic humanism, politics was now a matter of keeping the machine going rather a theatre for displaying virtue and honour<sup>9</sup>.

In the domain of the international politics, the dialectic between the republican virtue and commerce manifested itself in the form of different conceptions of war. Whereas the advocates of ancient virtue assigned an ethical function to war, the modernist ideologists thought that the warlike ethos was historically obsolete. Ancient politics was warlike because it was

<sup>8</sup> David Hume, *Of Civil Liberty* (1741), in *Political Essays*, ed. by Knud Haakonsen, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 51-52. For a general interpretation of Hume's political thought, see Id., *The structure of Hume's political thought*, in *The Cambridge Companion to Hume*, ed. by David Fate Norton, Jacqueline Taylor, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

<sup>9</sup> For an indepth-analysis of the republican-modernist debate, see the classic study of John G. Pocock, *The Machiavellian Moment: Political Thought and the Atlantic Tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

economically primitive, and because it lacked a sociable code of manners. In the context of modern civilization commerce had become the determining factor. New productive market economy had altered fundamentally the working of the system, creating complex ties of interdependence, both economic and cultural, between nations, thus reducing the role of war. Commerce was also crucial in disseminating the new ethos and in imparting a peaceable character to international politics. This was the force of the argument inaugurated by Montesquieu about *la douceur du commerce*, about commerce softening manners and uniting nations<sup>10</sup>.

The same argument also found exemplary treatment in Hume's essay «Of commerce». «The greatness of a state, and the happiness of its subjects, how independent soever they may be supposed in some respects, are commonly allowed to be inseparable with regard to commerce; and as private men receive greater security, in the possession of their trade and riches, from the power of the public, so the public becomes powerful in proportion to the opulence and extensive commerce of private men». In addition to the peaceable character of manners, Hume here further developed the theme so as to include «wealth» and «public happiness» as two cardinal effects of commerce. Thus power became a function of wealth, as against the old republican assumption that it was predominantly a function of civic virtue. In fact, changes in the nature of war had enormously increased the «expense of defence», and only large commercial nations could generate the necessary wealth to maintain armies. Another important point was the new idea of «public happiness» as a central value, again in clear opposition to the ethic of civic virtue<sup>11</sup>.

<sup>10</sup> See Montesquieu, *De l'Esprit des Loix*, Geneve 1748, book XX, chaps. I-II. For a general interpretation of Montesquieu's political thought, see Judith N. Shklar, *Montesquieu*, Oxford, Oxford University Press, 1987 (Past Masters).

<sup>11</sup> See David Hume, *Of Commerce*, in *Political Essays*, cit., pp. 94-100. A systematic treatment of the topic of the cost of war, in the context of modern commercial society and of the changes in the art of war, is given in Adam Smith, *The Wealth of Nations*, London, W. Strahan and T. Cadell, 1776, book V, chap. I, part I, entitled «Of the Expence of Defence». In this context Smith dealt with the highly controversial theme of the «standing army» vs. the «militia». Against the republican

The most important aspect of the passage was, however, the structure of Hume's argument, based as it was on the notion of "greatness". This is clearly the equivalent of the Machiavellian *grandezza*, implying the related notions both of power and glory, but there is a twist. The reference to "greatness", by implicitly recalling a paradigm that was characterised by the association between "greatness" and "conquest", necessarily implied that the new formula "commerce"- "greatness" amounted to a conceptual exchange of "conquest" for "commerce". Still, the reference to "greatness" not only confirmed the vitality of the Machiavellian framework of thought as still conditioning the structure of arguments, but perhaps it also demonstrated a nuance of adherence to what was one of its cardinal concepts.

But Hume's position towards the imperial theme was expressed not only by references of an indirect kind like this or, more generally, by his considerations about the «spirit» of commerce, inherently alien to the spirit of war and conquest. Like Montesquieu, the other author we have chosen here as the most representative exponent of the ideology of «modern civility», he also devoted a great deal of direct attention to the topic of empire, thus playing a key role in forging the so-called paradigm of the «empire of commerce».

It is to be stressed at this point that the new construct of the "empire of commerce" was not the exclusive product of the modernist ideology. As I shall show later, there was also a neo-Machiavellian version of the same paradigm. In other words the emergence of the ideology of "modern civility" did not amount to the demise of the Machiavellian «republican tradition»; and in fact a powerful revival of that tradition took place in the context of British political culture, in the half century following the Revolution of 1688.

But, before concentrating on Machiavelli's return and his impact on the imperial theme, we have first to complete the outline of the modernist vision of empire.

rhetoric of a citizen army, he spoke of the necessity of a well-regulated standing army and proved that the republican dislike of it as dangerous to constitutional freedom was groundless (on the subject see also Adam Smith, *Lectures on Jurisprudence*, «Of Arms», Oxford, Clarendon Press, 1896).

\* \* \*

The repudiation of the Roman archetype of an empire, based on military conquest and territorial domination, was a central feature of the new paradigm. The point was clearly a necessary corollary of the ethic of «sociability», adopted as a substantive ideological option. But it was also the effect of a strictly intellectual presupposition, namely of a new mode of understanding history. From the traditional cyclical view of history there was a shift towards a new unilinear conception of historical change. Theories of progress replaced theories of *anakuklosis*. Thus for modernist thinkers, because of the structural historical changes which constituted the commercial system and which generated new systems of manners, antiquity ceased to have prescriptive force. Correspondingly, the Roman empire ceased to be a model of «greatness» to be copied and this in all respects, from liberty and civic virtue to imperial greatness. It maintained its paradigmatic relevance only as a case study that could help to arrive at some general truths about politics. In particular, the history of Rome was especially relevant in respect of the theme of empire, because empire was on the agenda of every major modern power in Europe.

Montesquieu and Hume were deeply engaged in the longstanding debates about the relative merits of the ancient and modern world, especially with regard to literature and politeness, government and institutions. The chief aim was to demonstrate the great difference between ancient and modern politics, the impossibility of the revival of classical Rome, and in any case the inherent moral superiority of modernity. In this regard Montesquieu emphasised that the ethos of the ancient cities was essentially a warrior ethos, that commerce was despised and that, as a consequence, their manners were characterised by repugnant and inhuman harshness. With regard to the specific issue of empire, Montesquieu utterly rejected Machiavelli's faith in military power and his admiration for imperial aggrandizement. Indeed, his main point was to demonstrate the futility of both and to discourage modern imitators of the power that was Rome. And the main strategy

was to focus on the historical fate of the Roman empire, namely its decline and fall.

In his *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), a typical work of philosophical history, Montesquieu discussed the issue by emphasizing the determining influence of the spirit of the people, that is of their enduringly warlike character. The one aim of the Roman government, whatever its form, was territorial aggrandizement. Whether it was a republic with a citizen army or an empire with an army of foreign mercenaries, a bellicose spirit and the exigencies of military expansion dominated its politics. But, paradoxically, military success, the cause of Rome's greatness, became the source of its downfall. Through renewed military ventures and success, Rome expanded beyond its ability to govern itself. The vast expansion of the territory under its control and the remoteness of the fields of battle kept the army too far from the city for too long. The soldiers came to depend more on their local generals than upon the home government, and the commanders acquired inordinate power as a result.

As a further consequence of territorial over-extension, the republican regime underwent profound transformations and freedom tended to become politically impossible. The policy of extending Roman citizenship to all the Italian allies implied that so large a population could not be self-governing in the old civic manner, and citizenship lost its emotional meaning. It had been a strength of the Romans that they freely adopted any custom of a conquered people that seemed useful to them. This flexibility became a great weakness when the soldiers in outlying districts took on local customs that estranged them from the metropolis. The political power of disloyal soldiers and commanders, who made and unmade the emperors, increased and enfeebled the Empire. Thus the Empire became an insecure military regime, and when it allowed itself to be attacked by several armies at the same time, in spite of military heroism, it perished.

Montesquieu also addressed the question of universal monarchy in a variation on the theme of empire that was traditionally evoked by the rivalry between the Habsburg and Bourbon dynasties for supremacy in Europe. In fact, the

author intended to settle his accounts with the imperial policies pursued by Louis XVI. He did this in the *Réflexions sur la Monarchie Universelle en Europe* of 1734, a work that he no sooner published than he withdrew. The main point was that a universal monarchy such as the Romans had possessed was, in the present state of Europe, impossible. To a considerable degree it was a matter of geography. Europe did not have the great enclosed plains found in Asia; it was naturally divided into states of smaller extent, inimical to the establishment of the autocratic despotisms required by great empires. Europe was *une grande République*, a nation composed of many nations, each of which possessed a spirit of liberty which defied conquest, and between which the speedy communication of new ideas ensured an equalisation of military force. In modern Europe, moreover, power was intimately connected to commerce. But since success in commerce could never be permanent, because of the objective mechanism of prices, no state could be assured of pre-eminence for long. For all these reasons Louis XIV, so many times accused of seeking universal monarchy, could never have become the sole king of Europe.

In both works we have examined so far, Montesquieu clearly emphasised the central importance of territorial extent as a key political variable. In fact, the analysis of politics on the basis of extent turned out to be one of the leading themes of his chief work, the *Esprit des Lois*. Questions of scale, and of the form of government appropriate to different extents of territory, were central to his distinction of monarchy from despotism on the one hand, and from republics on the other. Despotisms were characteristically large empires, which were held together by arbitrary rule. But since the conditions for such large empires only existed in Asia, the implication of his analysis was that the monarchies of modern Europe were to remain quite different in nature. Their territory was moderately large and their rule was characterized by «moderation»<sup>12</sup>. As regards the republics, their form of government was suited only to small territories.

<sup>12</sup> See Montesquieu, *Esprit des Lois*, book VIII, chaps. XVII-XXI; book IX, chaps. IX-X, XVI; book XI, chap. XIX; book XVII, chaps. III-IV.

But republics might overcome the limitations of small extent by forming confederations, the so-called *républiques fédératives*<sup>13</sup>. The conclusion was the same he had reached in the *Réflexions*: a single empire in Europe had become impossible and was also undesirable.

If Montesquieu unequivocally rejected the Roman model of empire, territorial and based on military conquest, as totally unsuited to the conditions of modern Europe, he believed that overseas empires were all that remained possible and rational in the context of «modern civility». His view was that the English had created in North America a uniquely successful empire for commerce, successful in combining the spirit of liberty with the pursuit of commerce. As an island, England had avoided conquests, but carefully regulated its commerce to ensure that it was to its advantage. Where it established colonies, it had done so to extend its commerce not its domination, and it had accorded them the form of government much like its own. England's empire was an empire of the sea, not of the land: as such it could attract the friendship of its neighbours and exert a beneficial, moderating influence on the affairs of Europe, by contributing to its liberties<sup>14</sup>.

An important point of the whole argument about the «empire of commerce» was that Montesquieu justified the imposition of order on navigation by way of monopolies. He clearly regarded such a policy as quite compatible with the «sweet manners» of commerce – an attitude arguably based on the optimistic assumption that commerce had definitely freed the modern world of the aggressive values of the past<sup>15</sup>. Such an assumption was not shared by Hume, as we shall see. And the discontents that culminated in the American Revolution were bound to put it in serious doubt.

We have already pointed out the fundamentals of Hume's modernist perspective on politics and international order. Focusing on his analyses specifically concerning the theme

<sup>13</sup> Ivi, book IX, chaps. I-III.

<sup>14</sup> Ivi, book XIX, chap. XXVII; book XX, chaps. VII, XII.

<sup>15</sup> Ivi, book XXI, chaps. XX, XXI.

of empire, it is perhaps appropriate to start from his general judgement of Machiavelli: «Machiavel was certainly a great genius; but having confined his study to the furious and tyrannical governments of ancient times, or to the little principalities of Italy, his reasoning, especially upon monarchical government, have been found extremely defective; and there scarcely is any maxim in his *prince*, which subsequent experience has not entirely refuted ... I mention this, among many instances of the errors of that politician, proceeding, in a great measure, from his having lived in too early an age of the world, to be a good judge of political truth ... Trade was never esteemed an affair of state till the last century; and there scarcely is any ancient writer on politics, who has made mention of it»<sup>16</sup>. These remarks on Machiavelli not only synthesize Hume's general outlook, but can be taken to imply the rejection of antiquity and the Roman model of empire, all this in the name of «commerce» defined «as the new reason of state».

Hume's alternative vision of international order is best expressed in his famous essay «Of the Balance of Power», the principle named in the title presupposing a multcentred world of smaller states and as such the opposite extreme of the Roman idea of empire, or of «universal monarchy». The topic is dealt with in the usual manner of comparing the relative merits of the ancient and the modern world. While recognizing that the ancients had not been entirely ignorant of the principle, especially at the time of the Greek republics, he pointed out that «the *balance of power* is a secret in politics, fully known only at present». In this sense he could emphatically present the new principle of balance as an exemplary expression of the «great changes for the better» of modern politics, although he recognized that «however generally known and acknowledged among speculative reasoners, it has not, in practice, an authority much more extensive among those who govern the world».

Among the benefits of the new principle Hume stressed its crucial importance in developing a genius for institutional living and rule-following, more specifically in assuring the preservation

<sup>16</sup> Hume, *Of Civil Liberty*, in *Political Essays*, cit., pp. 51-52.

of the «rule of law» in international affairs. Other concomitant effects were identified in the “general tranquillity” of the system and in the «moderation» of its functioning. Warlike attitudes or approaches of «passionate ardour» in foreign affairs, according to Hume, were necessarily discouraged by the adoption of a principle conceived as the embodiment of «cautious politics», as «true politics and prudence».

Most significantly, Hume set about to provide and express repudiation of the Roman paradigm of empire in the final part of the essay, in the form of an argument in support of the balance of power as the foundational principle of modern international order. Here the philosopher set forth the thesis that «enormous monarchies» are bound to suffer a rapid downfall, as the inevitable effect of territorial extent. The radical loss of martial spirit, a loss essentially attributed to the operation of human psychology in conditions of success, and the consequent resort to mercenary arms are the determining factors of degeneration and fall. The cycle of success, excess and dissolution is assimilated to a sort of iron law of history, paradigmatically proved by the history of the Roman empire. «The melancholy fate of the Roman emperors, from the same cause, is renewed over and over again, till the final dissolution of the monarchy». These were the final lines of the essay<sup>17</sup>.

A striking similarity of approach can certainly be discerned between Montesquieu and Hume regarding the theme of universal monarchy and empire. They had both a highly favourable view of the English type of empire and, on the theoretical plane, were inclined to think that the polarity between empires for conquest and empires for trade was the foundation of a credible theory of international relations in the modern world. In this regard, however, Hume's standpoint differed from Montesquieu. He did not share the Frenchman's sanguine view of commercial empire as a source of peace and justice between nations. The crucial point of contrast was the issue of colonial monopolies. These, as we have already noticed, were approved by Montesquieu. But in his discussion of the issue in his «Of the jealousy of

<sup>17</sup> Hume, *Of the Balance of Power*, in *Political Essays*, cit., pp. 154-160.

trade», an essay that Hume added to his collection of essays in 1758, Hume revealed his ambivalence as to monopolies in assessing the impact of the «jealousy of trade». On one hand he acknowledged, on the basis of economic arguments, that emulation between nations and variety in the manufactures of each was the way to keep industry alive in all of them: «Not only as a man, but as a British subject, I pray for the flourishing commerce of Germany, Spain, Italy, and even France it- self. I am at least certain, that Great Britain, and all those nations, would flourish more, did their sovereigns and ministers adopt such enlarged and benevolent sentiments towards each other». On the other hand, Hume intended his arguments, as his contemporary readers realised, to be a wholesale critique of the prevailing English approach to commercial empire, an approach seeking to impose a trading monopoly in the American colonies, thus creating another system of oppression and dependence.

Moreover, as we learn from his *Letters*, in the last years of his life, Hume came to believe that such a monopoly could only be achieved by a war of conquest. In this way the colonial empire would finally become territorial, and the free government of Britain would behave as oppressively as that of ancient republican Rome. In criticizing the Whig idea of commercial empire, Hume seems to have been aware of the imminent prospect of a war against the American colonies<sup>18</sup>.

<sup>18</sup> Hume, *Of the Jealousy of Trade*, in *Political Essays*, cit., pp. 150-153. On the conflict between Hume's and Montesquieu's arguments, see Paul E. Chamley, *The Conflict between Montesquieu and Hume. A Study of the Origins of Adam Smith's Universalism*, in *Essays on Adam Smith*, ed. by Andrew S. Skinner, Thomas Wilson, Oxford, Clarendon Press, 1975, pp. 300-305. For an interpretation of Hume's doubts and ambivalences on the basis of his personal correspondence, see John Robertson, *Universal monarchy and the liberties of Europe: David Hume's critique of an English Whig doctrine*, in *Political Discourse in Early-Modern Britain*, ed. by Nicholas Phillipson, Quentin Skinner, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, especially pp. 349-373. On Hume's position with regard to the issue of the American colonies, see John G. Pocock, *Hume and the American Revolution: the Dying Thoughts of a North Briton*, in *Virtue, Commerce, and History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985. It is worth reminding here that Hume's arguments about the British commercial empire were welcomed and carried on by Adam Smith (*Wealth of Nations*) and Edward Gibbon (*Decline and Fall of the Roman Empire*).

If we transfer on the theoretical plane his late life political concerns, we could say that Hume came to put in doubt the very concept of the «empire of commerce» from the point of view both of its practicality and its benign character. More generally, the «jealousy of trade» mechanism might operate in a perverse way so as to seriously undermine the peaceable character of international political order normally engendered by «commerce». If this interpretation is correct, Hume's prayer for the flourishing commerce of all the nations of Europe is interpreted as no more than the expression of a noble ideal, about which he was becoming more and more sceptical.

In the light of these considerations, and in spite of Hume's later ambivalence (which was not anyway in the original edition of his *Political Essays*), the two authors, Montesquieu and Hume, remain the key figures in respect of the modernist paradigm of the «empire of commerce». We can therefore conclude by stressing the point that within the liberal «modernist» mainstream we are faced with two different conceptions of the «empire of commerce», one based on monopoly of trade, the other committed to free trade.

The difference, though rooted in a shared basic vision of politics, is clear and significant. First in relation to the general character of international order in the context of modern civilization, Montesquieu's equation of «commerce» with *moeurs douces* is less clearcut in Hume. Second there was the question as to whether the superior economic advantage and power of the centre, which were characteristic of any empire, were compatible with «liberty» and peaceful «modern sociability». For Montesquieu such a compatibility was clearly a credible assumption. For his part, Hume did not really answer the question, let alone provide an antidote to the evils he saws arising from central control.

\* \* \*

So much for the modernist version of the new paradigm of the «empire of commerce». As anticipated in the introduction, there was also a republican «neo-Machiavellian» version of the

same paradigm. As we have likewise already pointed out, the «great debate» involved the fundamental opposition between the ideology of «modern civility» and the ideology of «civic humanism». After the long eclipse of the Machiavellian tradition, from the new humanism of late Renaissance to the «minimalism» of modern natural law thinkers, in the second half of seventeenth-century Britain there was a powerful revival of republican and Machiavellian ideas. The movement was initiated by James Harrington (*Oceana*, 1656) and Algernon Sidney (*Discourses upon Government*, 1679), who found convenient to apply to the problems of the English environment, in the period between the Civil War and the Glorious Revolution, the republican tradition of thought. Such a revival was characterized at first by a strict conformity to the tradition in its classical purity, in perfect continuity with the Machiavellian legacy.

At a later period, in the Augustan half century following the Revolution of 1688, the language of civic virtue, which was mobilized in support of the Country party against the Court party, became fully operative in British politics, giving rise in the process to complex conceptual rearrangements of the original Machiavellian legacy. It is in this context that a distinctive strand of thought emerged which is usually defined as «neo-Machiavellian». Now, with specific regard to the theme of empire, we shall focus on two intellectual figures, who played a crucial role both in developing the new concept of “empire of commerce” and in imparting to it a distinctly neo-Machiavellian bent. They are Charles Davenant and Andrew Fletcher. Basically their contribution consisted in remodelling the language of «republican humanism», so as to adapt it to the modern language of «political economy» and also to the new epistemology of «philosophical history». The two key figures, though sharing the same basic vision of politics and the same ideology, held rather different views about the «empire of commerce». Davenant is the more worth concentrating on because his approach is more relevant to the general debate. He stands out in his attempt to combine the republican ideology with modern commercial *realpolitik*: and it is significant that Hume, in writing his essay on the «jealousy of trade», had

certainly in mind not only Montesquieu, but also Davenant's competing view of the same phenomenon<sup>19</sup>.

Davenant's structure of argument about empire based on the cardinal concepts of the Machiavellian paradigm, which, while reasserted in its letter and spirit, was also subjected to a radical revision of sense. The revision consisted first of all in the recognition of the imperative centrality of "commerce" in modern politics and in "modern political prudence". "Commerce" had to be treated as a "matter of state", not simply as a «conveniency or accidental ornament to glory and greatness», as it was the case according to the moralistic ideology of ancient public virtue. In the condition of the modern world, trade had become the new way to achieve «glory and dominion» and preserve "public virtue". Thus, through the incorporation of «commerce» into the definition of «public virtue», Davenant was led to repudiate the Roman model of empire and put forward the new model of the «empire of commerce». A model – it is important to stress – drawing its basic inspiration from the Machiavellian tradition and therefore deeply opposed to the modernist conception of empire, expressed by the same concept. England's empire was one of commerce and as such capable of combining virtue and liberty with greatness and power. London, as the emporium of the world, had become the new Rome. This formula sums up Davenant's stance in a most emblematic way.

More specifically, Davenant's reflections upon empire and commerce stood in a close relation to those typical of the Machiavellian paradigm. The foundational presupposition of the paradigm consisted in the equation «civic virtue» – «empire»: in other words, the preservation of internal perfection of the state required the pursuit of conquest and empire. Davenant maintained the equation, but considered the Roman model – identified in the form of the Spanish and French aspiration to re-

<sup>19</sup> On the intellectual significance of Davenant (1656-1714) and Fletcher in the British political culture, see Pocock, *The Machiavellian Moment*, cit., chap. 13, pp. 423-46, and Istvan Hont, *Free trade and the economic limits to national politics: neo-Machiavellian political economy reconsidered*, in *The Economic Limits to Modern Politics*, edited by John Dunn, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 41-120.

create a modern «universal monarchy» – as disfunctional to the supreme values of virtue and liberty. His main arguments were that a universal monarchy would spread a uniform tyranny over all its provinces and that far from promoting peace, as some apologists pretended, it would be the source of wars and devastations<sup>20</sup>.

A further fundamental inconvenience, rendering territorial empires incompatible with “public virtue”, was their inevitable «corruption» and final ruin. We should remember that the design of good governments «for any duration» was a key project of Machiavelli’s *Discourses* and Davenant, as a faithful Machiavellian, set out to render the problem in his own analysis of politics consonant with his own Machiavellianism. States had an inevitable tendency to expand in order to build an empire. At first this was a natural and desirable process, but at a certain point the healthy growth transformed itself into a corruption of the very principles on which the empire had been founded. The key factor of corruption usually manifested itself in the overextension of empire. The original polity, being now the centre of empire, acted as a magnet of wealth and power, thus engendering a process of relentless corruption of its manners, from luxury to vice and effeminacy. Internally effeminacy arrested the domestic production of wealth. Externally an effeminate rich nation was doomed to become prey to foreign military invasion<sup>21</sup>.

Bearing in mind Machiavelli’s original scheme of thought concerning empire, namely his basic dilemma between empires

<sup>20</sup> For Davenant’s reflections on empire, see especially *An Essay upon Universal Monarchy*, in Charles Davenant, *Essays upon I. The Balance of Power, II The Right of Making War, Peace and Alliances, III, Universal Monarchy*, London, James Knapton, 1701, and *Essays upon Peace at Home and War Abroad*, in *The Political and Commercial Works of Charles Davenant*, collected and revised by Sir Charles Whitworth, voll. V, London, printed for R. Horsfield, 1771, vol. IV. Other significant essays are *An Essay upon Ways and Means of Supplying the War* (1695), in *Works*, cit., vol. I; *An Essay upon the Probable Methods of making a People Gainers in the Balance of Trade* (1699), in *Works*, cit., vol. II.

<sup>21</sup> On the constitutive role played by the «politics of extent» in the evolution of the republican conception of politics, see John G. Pocock, *The Politics of Extent and the Problems of Freedom: The William Jovanovich Lecture at Colorado College, October 14, 1987*, Colorado Springs, Colorado College, 1987.

for expansion and for preservation, Davenant's preference was expressly for empires of preservation, but in doing so he did not adopt as his model empires those which Machiavelli had criticized, Sparta and Venice. Distinguishing sharply between ancient and modern prudence, he thought that in modern Europe the call of ancient virtue, especially Sparta's ideology of simplicity, could no longer be followed. Instead, Davenant argued that an empire for preservation in the modern world could, and indeed should, aspire to be a commercial empire on a global scale. As we have already pointed out, commerce had become the new "reason of state" and the new way to "glory and dominion". Consequently, England, as a free government pursuing commerce not territory, provided the best example of a modern empire for preservation.

Especially significant in Davenant's perspective is his position on a crucial *topos* of the Anglo-British debate on empire – the question as to the role of the centre in respect of its dependencies. Commerce, Davenant argued, was most beneficial, when least impeded. But his commitment to free trade was qualified in a crucial respect: it was reasonable for a superior kingdom to expect that its provinces, however they might enrich themselves, would not do so at the expense the centre. Moreover, although an empire of commerce was an empire for preservation rather than increase, this clearly did not mean that it should have no provinces, or that it should abdicate its sovereign authority over them. In Davenant's words: «Where the seat of dominium is a great emporium, such a city will not only be the head of power but of trade ...».

Another point, an intensely Machiavellian one, anticipated Hume's «jealousy of trade» theme. Only by becoming a great commercial empire, Davenant argued, could England resist and frustrate the French ambition to recreate a modern universal monarchy. To this end England should be prepared to show its military «virtue», literally a ruthless «jealousy of state», which was the equivalent of Machiavelli's competitive "virtue".

The last two features of Davenant's standpoint are particularly important as they reveal a sharp contrast of opinion within the neo-Machiavellian perspective itself. In fact, Andrew Fletcher,

although sharing Davenant's republican vision of politics, and sharing also his views about the novel importance of commerce in public affairs, came to differ sharply in his evaluation of the threat of universal monarchy, with reference both to its source and to the antidote. Fletcher's position was based on the conviction that William III was as dangerous and ambitious as Louis XIV, since he imputed to him the plan to incorporate the Netherlands thus obtaining for ever «the empire of the sea, with an entire monopoly of trade». The implication is that for Fletcher the pursuit of «universal monarchy» had ceased to be associated with monarchical absolutism, and had become one of the insatiable demands of the metropolitan emporium. London was the new Rome, a formula again emblematic, but this time in a pejorative sense, in order to emphasize Fletcher's distance from Davenant. Correspondingly, all this implies that Fletcher came to reject Davenant's distinction-opposition between an «empire of commerce» and «universal monarchy».

Fletcher's problem in looking for a remedy to the malady of commercial rivalry was to identify a form of government that would make commerce produce its beneficial effects without reinforcing the predominance of the centre. So he came to envisage remodelling of the entire pattern of government in Europe, thinking it best that it be divided into political communities roughly equal in size and grouped into a smaller number of leagues or unions. In other words, he imagined a world of multiple union of unions. Since these would be incapable of conquest, if not of war altogether, the identification of the "interest" of a nation with its «advantage» over another would be broken. As a result interest and justice would be one. This side of the argument corresponded to the repudiation of Davenant's «jealousy of state» and the transformation of older notions of national interest in the interest of the international community, or the general interest of mankind.

Fletcher broke radically with the assumptions of Machiavellian politics, with their focus on national greatness and with their commitment to civic virtue as instrument of imperial expansion. In a trading world, what was needed was a new conception of civic virtue, which firmly repudiated the ideal of imperial

aggrandisement. In doing so, however, it is to be stressed that Fletcher was operating within the neo-Machiavellian tradition. Machiavelli too had admitted the possibility of equal leagues, and had noted that they were averse to conquest. So Fletcher, moving from Machiavelli's best model for empire, to the second best – the model of the Tuscan federation of city-states – remained a Machiavellian. In brief, Fletcher can be described as a republican and neo-Machiavellian thinker, engaged in constructing a highly distinctive, non-metropolitan and cosmopolitan, theory of empire<sup>22</sup>.

### 5. Conclusion

My purpose here has been to work out a general interpretative scheme of theories of empire in the formative period of modern political theory. I have shown how the period in question, which corresponds to a canonical subdivision of Western history, also marks a distinctive period in the history of ideas about empire. Essentially, the emergence of the modern notion of the «empire of commerce» – the final high point of our story – is the outcome of a sequence of debate having its initial high point in Machiavelli's Roman paradigm. The whole process after that can be construed as a series of successive «Machiavellian moments», each expressing the evolution and internal restructuring of the patterns of thought originally created by Machiavelli.

The change from the Romanist «empires for conquest» to «empires for commerce», I have argued, was no less than a change of paradigm. The eighteenth century debate marked the beginning of a new epistemology of discourse about empire. More generally, the whole international order at that point became set in a new historicist and economic dimension. Politics was discussed in a novel way. The debate also marked the beginning

<sup>22</sup> On Fletcher, see Pocock, *Neo-Machiavellian Political Economy: the Augustan Debate over Land, Trade and Credit*, in *Machiavellian Moment*, cit., pp. 426-436; John Robertson, *The Scottish Enlightenment and the Militia Issue*, Edinburgh, John Donald Publishers, 1985; Id., *A. Fletcher's Vision of Union*, in *Scotland and England 1286-1815*, ed. by Roger A. Mason, Edinburgh, John Donald Publishers, 1985, pp. 203-225.

of a new ideological polarity, between the republican and «neo-Machiavellian» perspective on one hand and the modernist «proto-liberal» one on the other. Both perspectives – as I have argued in the final part of the essay – reveal in turn significant internal subdivisions, ranging from realism to idealism.

Machiavelli's ideology of empire was conceptually constituted by two basic elements: the symbiotic interrelationship between «civic virtue» and military «conquest» on one hand, and on the other, the ancient Roman empire as providing the model of an empire to be emulated. But Machiavelli's «foundational» role transcended the merely ideological aspects of the matter. More fundamentally it was linked to the wider system of categories he mobilized in forging his own ideology of empire. This is demonstrated first in his political ethic, based as it was on the supreme values of «civic virtue» and «republican liberty». Secondly it is evident in the array of arguments he put forward and discussed before adopting the Roman empire as the model most like a perfect commonwealth. These arguments concerned the distinction between empires of expansion and empires of preservation – dilemma between Rome and Sparta – and the best way to organize the government of empire, whether in the form of «federal leagues» or according to the Roman model, with a central «seat of dominion».

The distinction between these two levels of Machiavelli's system of thought has inspired and guided the reconstruction of the various «Machiavellian moments» of the European debate about empire, as we have tried to outline it all along from the Renaissance to the Enlightenment. Between the foundational moment, represented by Machiavelli himself, and the final moment when the new paradigm of the «empire of commerce» prevailed, there was, it has been shown, a sort of interlude from late Renaissance to the late seventeenth century after the Glorious Revolution in England. Historians of political theory have depicted that interlude as dominated by the culture of scepticism and reason of state, which was characteristic of the «new humanism» of the late sixteenth century. Then – the story continues – out of a profound sympathy with that sceptical political culture, there arose the «modern» school of natural law

with its characteristic «ethical minimalism». In such a context, I have tried to show, the Machiavellian ideology of empire entered a long phase of eclipse.

The eclipse was the corollary of the radical critique to which the ethic of civic virtue and patriotism, the very heart of that ideology, was subjected. «Reason of state» thinkers were inclined to put the self-preservation of states before conquest and empire.

«Empire» remained fundamental for them, but now not as a means to virtue and glory, but rather as an instrument of security. Empire was simply the best solution to the problem of civil and religious strife. So although the Roman archetype of empire remained firmly central, it remained so for markedly different reasons. In this connection, I have mentioned a stream of pamphleteers who combined the reason-of-state humanist language with the old medieval language of «universal monarchy» in support of the Catholic Counter-Reformation under Spanish supremacy. But though the interesting intersection of languages presented by the reason-of-state literature is well worth noting, it is as well to stress again the point that the «universal monarchy» language, as well as the languages employed in the legitimization of the European overseas colonization, played a definitely subordinate tangential part as regards theories of empire in early modern political theory. As is made clear in this paper, the main axis of development is given by the Machiavellian humanist tradition.

Another significant moment of the «interlude» was Hobbes' treatment of the issue of empire. As a leading representative of the «modern» school of natural law, and in a substantive continuity with neo-humanist scepticism, he emphatically rejected the relevance of classical political culture and, in particular, of the ancient values of virtue and liberty. In fact, through his rights-based ethic, he made the first crucial step towards what was to become the «liberty of the moderns». On these bases, he expressly and firmly warned against wars of aggrandizement. He considered the quest for conquest as *bulimia*, a disease of the body politic. By implication, he clearly repudiated also the Roman model of empire. In brief, Hobbes was very far

from being an archetypal proponent of imperialism, despite being frequently portrayed as such by specialists in theory of international relations.

Although the critique of Machiavelli's tradition developed in the «interlude» period derived its inspiration from a political culture of crisis, and because of this had a fundamentally negative character, it certainly prepared the ground for new doctrinal developments, in particular to the theme of territorial over-extension which was to become central in the eighteenth century debate. In my account of the views held by Botero, the famous author of the treatise *Della Ragione di Stato*, I have quoted his critical remarks focused on the difficulty of governing over-extensive political bodies.

The high point of the whole account is the moment of the «great debate» which took place mainly in Great Britain in the period between the English Revolution and the American war of independence. What is most significant, almost paradoxical, in respect of such a debate is the fact that its *ouverture* was played by Machiavellian thinkers like James Harrington and Algernon Sidney, who made the original move of resurrecting the Machiavellian tradition and applying it to the English political environment. In the *specie facti* of the present paper, even more paradoxical is the fact the *ouverture*, as regards the change of paradigm from the Roman model of «empire for conquest» to the modern «empire of commerce», was played by two thinkers, Charles Davenant and Andrew Fletcher, whose «overture» were Machiavelli's *Discourses*.

The two authors derived their basic ideological values from Machiavelli. They adhered to the civic humanist values of virtue and liberty. But they reinterpreted those values in the light of a new epistemology of political discourse, emphasizing the historical and economic foundations of politics. In linguistic structural terms, their perspective on empire was the result of the intertwining of the language of republican «civic humanism» with the new language of «political economy». The consequence was the repudiation of the Roman archetype and its replacement with the new ideal of the «empire of commerce». Instead of classical Rome, England had become the modern model of

empire. As an empire of the sea, it was free from the two major inconveniences of the Roman model of empire: the difficulty of preserving «liberty» and the dynamics of collapse all-too-typically triggered off by territorial «over-extension». The so-called «politics of extent», a central motif of the eighteenth century debate, found its first clear expression in their thought.

London was the new Rome. This might have been their catchword – positive in Davenant's understanding of it, thoroughly negative in Fletcher's one. Here was the heart of the sharp differences between their respective conceptions of empire, although both were undoubtedly republican and neo-Machiavellian. Davenant accepted the idea of London as the seat of sovereign power and wealth within the empire, whereas for Fletcher the idea of the superior «advantage» of the centre meant that the «empire of commerce» would be as oppressive and aggressive as a «universal monarchy». He feared that commercial competition might take the place of war and military aggrandisement as a means of central control; and for this reason developed the rather utopian idea that the government of empire should be reorganised on the model of the «equal leagues». These would be federal unions of small and autarkic communities, an adaptation of an idea envisaged by Machiavelli himself.

The «great debate on empire» was not confined to the camp of «Machiavellianism», however. It involved a clash of a more fundamental kind, both intellectual and ideological, between the «civic humanist» perspective and the perspective of «modern civility». The traditional critique of «Machiavellianism», beginning in a negative and fragmentary way, developed into an alternative and distinctly new «political ethic». The new ethic has been usefully described as an «ideology of manners». It extolled the superior value of «sociability», «mildness» and «politeness» as against the warlike ethos and the inhuman harshness of ancient virtue and manners. A key element of the new perspective was the emphasis on «commerce» as the main «civilizing» agency, and also, in Hume's famous words, for the first time in history, as «reason of state». This meant that the rules of commerce had an autonomous impact on the structure of politics and that it

was therefore imperative to incorporate the rules of commerce into modern «political prudence». The traditional approach to prudence, which used to attribute an exclusive dominant role to constitutional arrangements of government, was insufficient. It is to be stressed, however, that such new understanding of politics was characteristic of the republican perspective as well – the neo-Machiavellian Davenant had been probably one of the most influential English analysts of trade and its political implications in the eighteenth-century debate.

According to the modernist perspective, commerce was crucial in creating a complex web of ties of interdependence between nations, thus reducing the role of war. This was expressed in Montesquieu's famous thesis of the «sweetness of commerce». The obvious implication was that the only form of empire really suited to «modernity» was the «empire of commerce». The Roman archetype of «empire» was historically obsolete. It was impossible to recreate in modern Europe, and also morally undesirable because incompatible with «modern manners» and «modern liberty» – the so-called «liberty of the moderns». Montesquieu's most sophisticated theoretical contribution consisted, perhaps though, in his analysis of the so-called «politics of extent». Questions of scale, and the form of government appropriate to different extents of territory, were central to his distinctions between monarchy and despotism on the one hand, and both those from republics on the other.

A special attention has been reserved likewise to his studies concerning the topical theme of the decline and fall of the Roman empire. In this connection, we have also examined Hume's sobering account of the «melancholy fate of the Roman empire» as put forward in his famous essay «Of the balance of power».

In the modern world England's empire was presented and extolled as the new model of commercial empire. I have stressed therefore, Montesquieu's remarkable apologia for the English model: his presentation of an image of a benign, beneficent empire, which promoted the peace and liberties of Europe, and consequently exact justice between nations. But the model was not uncontested, and so it has been worth examining how

Hume's view on this differed from Montesquieu's. Colonial monopolies were their point of difference. They were justified by Montesquieu who expected nations to trade to their advantage, whereas they were rejected by Hume on the principle of free trade. Montesquieu's attitude depended on his optimistic tendency to believe that commerce had freed the world of the aggressive values of the past and brought about the natural death of Machiavellianism. Hume's position was expressed in his essay «Of jealousy of trade». His concerns about Britain's commercial monopoly over its American colonies depended on a degree of scepticism about such general assumptions, scepticism that perhaps was reminiscent of Davenant's neo-Machiavellian argument about competitive «virtue» and commercial rivalry. If commerce, instead of peace, breeds conflict – a possibility Davenant seemed to envisage – colonial empires might finally become territorial and the Roman model of empire might triumph again.

There is, I have shown, an interesting similarity between the contrast internal to the modernist camp on the one hand and the contrast internal to the republican neo-Machiavellian camp: between the realist-conflictualist Davenant and the idealist-cosmopolitan Fletcher. Hume's sceptical doubts, the doubts of a liberal cosmopolitan intellectual, represent even today a relevant intellectual challenge in respect of the optimistic understanding of international/global affairs, as it is today proposed by neo-liberal theorists of international relations.

One may tempted to say that the alternatives visions of empire offered by the protagonists of a debate now almost three centuries old – in particular, the political and normative dilemmas of commercial competition – still lie at the very centre of the present debate over global political order.

Again, another major theme which emphasizes the contemporary relevance of the eighteenth-century ideologies of empire is related to the so-called «politics of extent», a theme which was dealt with in great depth, as I have shown, bringing to surface the multiform problems of creating and governing an integrated political structure over great distances. The debate can be seen as illuminating the concerns of those who are engaged

today in theorizing novel modes of political organization, most notably the construction of a global polity.

Finally, the present study offers me the opportunity to emphasize yet another important lesson that can be drawn from the analysis of the imperial ideologies of the eighteenth century, one that concerns a methodological point I consider of fundamental importance. The debate, as it has been here reconstructed, has highlighted the existence of a plurality of alternative visions of the same conceptual construct, the «empire of commerce». My contention is that, in order to describe and explain the historical «reality» of the modern «empires of commerce», a meaningful description and explanation must always include in the first place — and perhaps even take the form of — an attempt to recover and interpret their meaning from the point of view of coeval intellectual culture. In brief, my final lesson is to emphasise the critical importance of a hermeneutic approach to human sciences<sup>23</sup>.

<sup>23</sup> The present essay, undertaken as a preliminary study in view of the English edition of Gentili's *De armis Romanis*, represents the first of a series of contributions I dedicated to the study of Gentili's scheme of thought about empire. See 1) *Alberico Gentili's De armis Romanis: The Roman Model of the Just Empire*, in *The Roman Foundations of The Law of Nations. Alberico Gentili and the Justice of Empire*, cit., pp. 53-84; 2) *The "Freedom of the Sea" and the "Modern Cosmopolis" in Alberico Gentili's De iure belli*, «Grotiana», 30, 2009, pp. 88-106; 3) *Il De armis Romanis di Alberico Gentili: paradigmi imperiali, guerra e la "moderna cosmopoli"*, «Filosofia Politica», 2, 2011, pp. 215-226; *Political Theory and Jurisprudence in Gentili's De iure belli. The Great Debate between 'Theological' and 'Humanist' Perspectives from Vitoria to Grotius*, <<https://iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>>, in *The Roots of International Law/Les fondements du droit international*, cit., pp. 229-247, qui pp. 473 ss.

## Il cosmopolitismo e le sue aporie in Alberico Gentili\*

Quella del cosmopolitismo è una problematica che va al cuore non solo e non tanto del dibattito che investe l'ambito del diritto internazionale, quanto piuttosto del dibattito che investe una problematica più larga e profonda, derivante dalla dicotomia 'universalismo'-'diversità culturale', interconnessa con quella più profonda e preclusiva della stessa 'commensurabilità'-'incommensurabilità' delle civiltà. Una problematica questa di natura necessariamente interdisciplinare, che mobilita le competenze non solo dei giuristi, ma anche quelle dei filosofi, dei politologi, dei teologi, degli economisti e degli storici. Nel contesto di una tale problematica, a Gentili, per la ricchezza e sistematicità delle sue teorizzazioni, è riconosciuto un ruolo assolutamente centrale nella fondazione e caratterizzazione del paradigma cosmopolitico. Non solo, ma nelle sue teorizzazioni è possibile scorgere una sorprendente illuminante anticipazione del dibattito che nei decenni più recenti si è acceso in rapporto alla costruzione di un nuovo ordine etico-politico e giuridico globale. In questo dibattito, al di là di una inevitabile diversità di linguaggio e di contesto storico generale, è possibile scorgere infatti la riproposizione, in termini fondamentalmente simili, tensioni concettuali e dilemmi etici che appaiono caratteristici di quel paradigma già nel periodo delle origini. Soprattutto vede riprodursi in nome dell'universalismo cosmopolitico lo stesso modello di risposta alla diversità culturale, più precisamente un modello di risposta che tende a vedere l'Altro nei termini della propria immagine di sé e del mondo.

\* Conferenza tenuta presso l'Università di Trento nel 2015, inedita.

In passato, come si può vedere in Gentili, la dottrina neo-stoica della ‘unità del genere umano’, attraverso i concetti cardine di *ius naturae-ius gentium* incorpora l’assolutizzazione del relativo, trasformando l’universalismo dei principi di base in un veicolo di ‘falsi universalismi’ che hanno assicurato all’Europa la potenza e l’*imperium* nel mondo, ciò di fatto e in parte consapevolmente. Assistiamo oggi, soprattutto nella teoria e nella prassi del diritto internazionale, alla riproposizione su scala globale, spesso in forma aggressiva, di concetti universalistici di matrice nettamente eurocentrico-occidentale. Nel vocabolario edificante di ‘diritti umani’, di *ius cogens*, di democrazia troppo spesso è plausibile vedere nient’altro che gli strumenti di una manovra egemonica del mondo euro-atlantico verso le altre culture. Talora diviene persino plausibile che il sofisticato sospetto, formulato da un famoso filosofo tedesco, che «colui che invoca l’umanità mira a ingannare» stia per avere il sopravvento.

Tutto questo mentre sarebbe opportuno oggi tornare alla lezione di Montesquieu che con le sue *Lettres Persanes* tentava di far prendere coscienza all’Europa della relatività dei suoi valori. Sarebbe opportuno oggi sostituire l’‘universalismo’ con il ‘pluriversalismo’, necessariamente relativo e quindi favorevole al dialogo e alla coesistenza solidale. Non è in gioco solo la possibilità di ricondurre al principio della legalità la totalità delle relazioni tra le genti, ma anche quello di allontanare lo spettro di un possibile ‘scontro delle civiltà’.

Leggere in questa chiave interpretativa dopo quattrocento anni il *De iure belli* di Gentili, mettendo a fuoco le ambiguità connesse al paradigma cosmopolitico, rappresenta una lezione critica molto istruttiva per chi abbia a cuore il superamento delle sfide poste dalle differenze culturali.

\* \* \*

A questo punto il mio proposito è quello di gettare uno sguardo rapido sul pensiero di Alberico Gentili, autore cui è pacificamente riconosciuto il merito di avere giocato un ruolo fondativo essenziale nella legittimazione di questa tematica. Più precisamente, lasciando da parte una ricostruzione frontale delle

sue elaborazioni, l'accento sarà posto sul 'lato oscuro', per così dire, della prospettiva cosmopolitica, un lato che Gentili non si perita di evocare espressamente mettendo spesso in chiaro le principali tensioni concettuali e i dilemmi etici necessariamente connessi al paradigma dell'«unità del genere umano». Il lato più oscuro del cosmopolitismo gentiliano, tuttavia, sarà individuato in quella più generale e profonda tendenza che, contraddicendo l'universalismo intrinseco a tale prospettiva, tende a interpretare e a trascendere la diversità culturale nei termini della propria particolare immagine di sé e del mondo.

Se è vero dunque che Gentili assegna al paradigma neostoico della *societas hominum* la funzione di asse portante della propria architettura normativa sulla guerra e sulle relazioni esterne, intrecciandolo e bilanciandolo con il tradizionale 'paradigma autodifensivo', legato al principio di auto-conservazione – è significativo il fatto che già nell'*incipit* del *De iure belli* esso è indicato come il fondamento legittimante dell'intero sistema: «Haec de bello Philosophia reipublicae est magna, universi terrarum orbis, et hominum universi generis», così si esprime in modo altamente pregnante e significativo. Se è vero dunque che il paradigma in questione è recepito come fondamentale, la sua effettiva portata in Gentili è condizionata a livello esplicito da qualificazioni e specificazioni dilemmatiche che ne problematizzano il significato, riducendone di fatto lo spazio di applicazione.

La prima di tali qualificazioni consiste nella triplice gradazione, in termini di prossimità, in cui la società del genere umano è suddivisa. Citando Cicerone, sua principale fonte di ispirazione in materia, scrive: «Ita nati sumus, ut inter omnes sit societas quaedam: maior autem, ut quisque proxime accedit. Cives potiores peregrinis, propinqui alienis», citazione rafforzata dal consenso di Agostino: «Et tres ita Augustinus notat societates, primam domus, secundam urbis, tertiam orbis. Atque ait, coniunctas in orbe gentes per societatem humanam». Tali citazioni sono particolarmente significative in quanto connotano, in modo preciso e programmatico, l'accezione restrittiva con cui Gentili faceva propria la parola chiave di *societas humana*, nozione il cui senso, nei testi classici e umanistici, oscillava da quello di una esile *propinquitas* a quello di una più ricca socialità, indi-

cata dai termini *amicitia* e *benevolentia*. In altri termini, emerge netta qui l'adesione di principio di Gentili al primato della socialità propria dello stato organizzato, caratterizzato dalla *concordia morum*, un'adesione che si proietta in tutte le specifiche fattispecie di solidarismo interumano cui egli farà riferimento.

Va riconosciuto che un tale assunto di fondo si sposa bene con il 'pluralismo pragmatico' e il correlativo 'universalismo pragmatico', che Gentili possiede parimenti in sommo grado, nel senso che l'autore costruisce un sistema capace di sussumere nell'ambito dello *ius gentium* la più ampia variazione di pratiche sociali, rendendo così possibile l'interazione legale tra differenti società anche di fronte alle più ampie differenze in materia di fede religiosa, di sistemi politici, di norme commerciali e di diritto di famiglia. Ben nota è, in particolare, la sua posizione in tema di differenze di religione nonché in materia di teoria politica. Tutte le entità politiche che possiedano alcuni requisiti funzionali di base hanno diritto di essere membri della società internazionale (uno stato, un tesoro, cittadini uniti, e una certa capacità di stringere patti). Insomma criteri pratici, non ideologici, a livello internazionale/globale, ossia circa lo *ius extra rempublicam*, o *ius gentium bellicum*, cui è dedicato appunto il *De iure belli*, mentre è a livello della *respublica*, o *civitas*, che Gentili esprime nella loro pienezza le sue convinzioni circa il giusto ordine politico, di cui in quella stessa opera lascia intravedere trasversalmente qualche significativo riflesso. Come è noto, è soprattutto nel *De legationibus* che egli rende esplicita tutta la sua ardente ammirazione per Machiavelli, per il suo repubblicanesimo, per il suo culto della virtù e per la sua scienza dello stato, orientamenti tutti cui si atterrà almeno fino alla svolta scettico-assolutistica delle *Regales Disputationes* del 1605.

Per quanto concerne le problematiche inerenti alla prospettiva cosmopolitica, è opportuno ricordare che il discorso gentiliano si articola in due parti distinte, una relativa alla guerra 'difensiva onesta' e l'altra relativa alla guerra 'offensiva onesta'. Da un lato la guerra può essere difensiva o offensiva, dall'altro questi due tipi di guerra possono essere necessari, utili o, infine, onesti. Ciò premesso, la *honestas defensio* prevede la cosiddetta 'ingerenza umanitaria', che riguarda sia l'assistenza che un so-

vano offre ad un altro sovrano, sia l'assistenza che fa pervenire ai sudditi perseguitati di un altro sovrano (*De iure belli*, lib. I, cap. XV e XVI). Quanto alla guerra 'offensiva onesta', pur essendo accomunata alla guerra 'difensiva onesta' dallo stesso fondamento legittimante costituito dal principio cardine della *societas hominum*, essa sottende uno spettro di fattispecie applicative essenzialmente differente. Più precisamente, sottende un campo di applicazione geografico-culturale del tutto diverso rispetto a quello relativo alla 'ingerenza umanitaria'. Mentre quest'ultima fattispecie si riferisce praticamente al groviglio inestricabile delle guerre di religione, internazionali e civili, in atto in Europa, la prima riguarda essenzialmente le questioni dell'espansione coloniale dell'Europa nello spazio coloniale extra-europeo. In questo senso è la *honestas offensio* quella che pone la più grave e corposa delle aporie connesse al paradigma cosmopolitico, vale a dire quella del rapporto tra universalismo e diversità culturale, tema qui scelto quale focus primario di attenzione critica.

Per la verità, non mancano dilemmi e difficoltà anche dal lato della 'ingerenza umanitaria'. Prima tra queste l'interferenza del paradigma stoico-umanitario inteso come moralità universalistica intersoggettiva che deve fare i conti con la nascente logica degli Stati territoriali sovrani. In nome del concetto di sovranità, del pari concepito come istanza valoriale primaria, Gentili rifiuta infatti la *inspectio principis supra principem*. La difficoltà viene meno solo quando la ribellione contro il comportamento tirannico del principe abbia generato un conflitto di proporzioni tali da assumere i caratteri della 'guerra civile': i governati perdono così la qualifica di privati per assumere un ruolo pubblico come parte belligerante, con la conseguenza che un eventuale intervento di principi terzi diverrebbe allora 'esterno' e quindi legittimo.

Il punto, di cruciale importanza nell'Europa delle guerre di religione, presenta un importante risvolto connesso alla tematica della 'teologia politica', nel senso che Gentili riecheggia qui una discussione sviluppatasi nella dottrina protestante francese, in seguito alla strage di San Bartolomeo. In questa linea di discussione, soprattutto ugonotta, oltre alla visione di tutti i po-

poli cristiani come parti del corpo mistico di Cristo, si assiste anche alla valorizzazione dell'etica 'neo-stoica' della *societas hominum*. Ciò è evidente nel trattato *Vindiciae contra Tyrannos*, pubblicato nel 1579 sotto lo pseudonimo di Stephanus Junius Brutus, generalmente attribuito a Philippe Duplessis-Mornay. Nella quarta *Quaestio* si legge infatti: «Del resto gli stessi pagani ci potrebbero insegnare ciò che la società umana e la natura richiede da noi. Dice infatti Cicerone che tutti gli uomini hanno una stessa natura e la natura prescrive e ordina che un uomo desideri e procuri il bene dell'altro, chiunque sia, solo perché uomo...».

Tornando al tema di fondo, quello delle tensioni concettuali collegate al paradigma cosmopolitico, quella accennata tra solidarietà panumano da un lato e sovranità dello Stato dall'altro, non si configura come un'autentica aporia, per quanto di grande momento, in quanto più semplicemente funzionale alla logica di costruzione del moderno diritto delle genti. Di altra natura è invece il dilemma morale che Gentili solleva quando, in forma di interlocuzione con le divergenti posizioni di Guicciardini e Montaigne, osserva che l'ingerenza umanitaria raramente si trova allo stato puro ma si combina normalmente con altri motivi sicuramente meno onorevoli, di ordine politico e strategico. Tuttavia, poichè Gentili si fa assertore di una posizione di principio del tutto originale circa la *utilitas*, assumendola quale categoria fondamentale di diritto, la possibile contraddizione con la *honestas* non si pone affatto. Ciò a condizione che le due categorie di diritto mantengano la loro distinta valenza di cause giustificanti, ovvero a condizione che la *honestas* non si riduca a mero pretesto di facciata. Questa letteralmente la sua conclusione: «Sed tamen ausim adfirmare, honestam hanc causam auxilii ferendi vix umquam stare, quin et necessitatis et utilitatis alia obtendi nequeat, et vero ostendi, ut antea quoque dictum est»<sup>1</sup>. Una conclusione questa del tutto originale, tipica della singolare commistione di realismo politico e di idealismo che contraddistingue in generale la giurisprudenza gentiliana.

<sup>1</sup> Alberico Gentili, *De iure belli*, 1598, Hanoviae, apud Guilielmum Antonium, lib. I., cap. XVI.

\* \* \*

Il punto di tensione concettuale più forte, tale da sfiorare il punto di rottura del fondamento stesso del paradigma cosmopolitico, vale a dire la stessa idea della comune umanità degli uomini, è quello relativo alla teoria aristotelica della schiavitù ‘naturale’ degli uomini. Una teoria verso la quale Gentili sembra nutrire una certa simpatia là dove tende ad escludere dalla comunità umana coloro che violano ‘in modo enorme’ lo *ius commune humanitatis*, con espresso riferimento a certe pratiche sociali degli Indiani d’America. Tuttavia, alla fine del suo argomentare, si mostra riluttante a concludere che *tutti* i barbari, come secondo lui credevano gli antichi Greci, fossero «schiavi per natura, la guerra contro i quali era giusta quanto lo era la caccia di animali selvaggi». Esaminando gli argomenti pro e contro, conclude infatti che quella di Aristotele era una teoria concepita solo con riferimento all’antica Grecia. In ultima istanza, le differenze tra barbari e genti civili non erano definibili come ‘naturali’ in senso stretto, esse erano piuttosto il risultato di una diversità di costumi, che era – non si peritava di aggiungere tuttavia – una ‘seconda natura’: «Sic non natura distinxerit (esto) inter amicum, et hostem: at mores distinxerunt: qui altera natura sunt». L’assimilazione dei *mores* ad una ‘seconda natura’ si configura come una posizione non priva di ambiguità, il cui senso ultimo restava tuttavia nei confini del concetto cardine della ‘comune umanità’, che alla fine era così ribadito: «Imo enim natura sumus cognati omnes. At vitium hoc est generis humani, ut dissensiones sint...»<sup>2</sup>.

Come ulteriore argomento circa la cruciale questione della ‘comune umanità’ dei nativi americani, è il caso di ricordare che Gentili considerava come certo che c’era stata una antica congiunzione geografico-commerciale tra l’estremo Oriente dell’Europa e le Americhe: da una tale congettura risultava avallata l’idea delle comuni origini degli Europei e degli Indiani americani. Essa era molto importante nel contrastare l’argomento che i nativi Indiani non erano esseri umani allo stesso modo degli

<sup>2</sup> Ivi, lib. I., cap. XII.

Europei. Semplicemente, con le loro antiche trasmigrazioni dal Vecchio verso il Nuovo Mondo, essi si erano solo allontanati dalle più pure fonti della civiltà, sottintendendo quelle del mondo cristiano-europeo.

È soprattutto a livello delle questioni di legittimità relative ai rapporti col mondo extra-europeo che l'universalismo cosmopolitico di Gentili, sorretto dal concetto forte di diritto naturale, rivela la sua natura esile e unilaterale, configurandosi oggettivamente come 'falso universalismo', sia nel senso di essere parte di una ideologia etico-giuridica volta a giustificare la conquista coloniale, sia nel senso di assumere la causa giustificante non come una costruzione culturalmente neutra, bensì come l'emanazione di una prospettiva culturale particolare, cioè quella specifica propria. Non si intende qui entrare nel merito delle varie fattispecie discusse, riconducibili soprattutto allo *ius communicationis*, come tali riguardanti la libertà di commercio e la libertà di navigazione<sup>3</sup>, la occupazione dei territori vacanti non coltivati («*Iuris naturae censetur occupatio vacuorum...propter ius naturae, quae nihil vult vacuum... Sic et maneat iurisdictionis principis*»<sup>4</sup>). Idea quest'ultima destinata ad avere grande fortuna nei dibattiti del secolo XVII, soprattutto tra i teorici olandesi e inglesi, primi fra tutti Grozio e Locke. L'idea in questione, in quanto sostiene per implicazione che forme di uso economico del territorio diverse dall'agricoltura corrispondono a un *vacuum* contro natura, è emblematica della citata tendenza a universalizzare la propria particolare prospettiva culturale. Altro argomento rilevante, connesso ai temi dello *ius peregrinandi* e del diritto di ospitalità, è quello delle migrazioni dei popoli, ammesse solo per necessità qualora sia in gioco la loro stessa sopravvivenza («*Necessitatem ita consideramus, si esse nobis non licet, nisi bellum inferamus*»), mentre sono dichiarate non legittime e conformi a barbarie se animate dalla ricerca di sedi migliori e più ricche, per effetto di «*libido atque avaritia et mutandae sedis amor*» («*Videndum tamen est, ne profugi isti, mox non contenti opibus tenuiori, quas scilicet absque bello reparare*

<sup>3</sup> Ivi, lib. I., cap. XIX.

<sup>4</sup> Ivi, lib. I., cap. XVII.

sibi possent, potiora loca quaeritent. Nam inique feret id, et barbare»). Da notare che, se l'invasione dei profughi è legittima, è del pari riconosciuta come legittima la guerra fatta in opposizione a tale invasione, questo essendo un caso del tutto singolare di giustizia bilaterale che si fonda su una stessa fattispecie di *iusta causa*, o *materia belli*<sup>5</sup>.

\* \* \*

Queste considerazioni sono senz'altro sufficienti a stabilire in primo luogo che l'approccio di Gentili verso l'Altro, lungi dal poter essere definito come orientato ad un pragmatico 'pluralismo culturale', è invece basato sull'assunto indiscusso del primato morale della cultura cristiano-europea rispetto alle altre culture, segnatamente rispetto a quella degli Indiani americani, ma non solo. Si aggiunga che Gentili non si fermava ad un giudizio di superiorità etica, ma si spingeva a giustificare una attiva, bellicosa 'missione civilizzatrice' dell'Europa nel mondo, con espresso riferimento alle pratiche degli Indiani americani. A questo proposito si consideri l'intervento punitivo e 'civilizzatore' volto a sanzionare gravi misfatti contro la legge di natura, quali soprattutto il cannibalismo, il bestialismo, il disordine morale dei rapporti di famiglia, più in generale contro «*quae enormia patrentur contra legem naturae*»<sup>6</sup>. La religione era pure indicata come elemento essenziale dell'ordine morale del mondo, e quindi del concetto di civiltà. Gli atei non meritavano neppure il nome di uomini e contro di loro era giusto l'uso della forza come contro le fiere. Altra grave violazione del codice morale dell'umanità era quella perpetrata dalla pirateria contro il diritto a vivere in pace nella sicurezza, «*ut sub securitate in pace vivatur*». Sorvolando sul grande dibattito che intorno a questo argomento si è sviluppato nel Cinquecento, in modo particolare in Spagna, in seno ai teologi alla Scuola di Salamanca, prevalentemente avversi a questo tipo di intervento 'civilizzatore'. Vitoria, de Soto, Covarruvias tendevano infatti a tradurre l'as-

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Ivi, lib. I., cap. XXV.

sunto della superiorità cristiano-europea in un impegno di carità alla tutela e al riscatto morale pacifico degli Indiani, ‘bambini’ dell’umanità. È il caso comunque di sottolineare che il punto di vista dominante, esemplificato da Gentili, giustificava una tale ‘missione civilizzatrice’ proiettandola sul piano della giustizia naturale, e ciò in funzione di una linea di discorso che poneva al centro proprio la dottrina stoica della ‘unità del genere umano’ e del correlativo *ius commune humanitatis*, come era letteralmente chiamato.

Formalmente questi concetti, in quanto fondati su quelli di ‘natura’ e di ‘universalità’, sono assunti per definizione come culturalmente neutri, ossia come spogliati da ogni particolare specificità culturale. Ma è evidente che si tratta di una neutralità derivata puramente dalle definizioni delle parole. Infatti quella sorta di etica minimalistica di base, che concretizza la legge comune di umanità, è individuata attraverso un procedimento di selezione di elementi morali che appartengono ad un unico ambito culturale, quello della civiltà classica e cristiana dell’Europa. Dunque una tale etica non è universale che per effetto di una caratteristica intrinseca al modo di pensare europeo, il quale giustifica propri principi particolari ‘universalizzandoli’, ossia ascrivendoli apoditticamente alla cosiddetta ‘natura delle cose’ o ‘natura dell’uomo’. Un tale stile di pensiero, emblemizzato dalle concezioni di Gentili era destinato a cristallizzarsi nella cultura intellettuale della cosiddetta ‘modernità’ occidentale.

Oggi, nelle nuove condizioni di un sistema internazionale profondamente mutato – liberato dai regimi coloniali e strategicamente poliarchico, non solo, ma anche contraddistinto da tremende differenze politiche, culturali, ideologiche e religiose – le questioni dell’universalismo e delle diversità culturali sono ovviamente divenute di cruciale rilevanza e al tempo stesso di grande problematicità. Da un lato generalizzare i valori di una particolare cultura, come quella occidentale, è poco più di una quasi trasparente forma di imperialismo etico e culturale che riflette una sottile proiezione di potenza. D’altra parte le diversità risultano tali da rendere inattuabile, *rebus sic stantibus*, la possibilità di una ‘polis globale’.

Nonostante tutto ciò, soprattutto nell'ambito 'mainstream' del diritto internazionale, è tornato rampante il solito cosmopolitismo dei diritti universali, la cui particolarità storico-culturale è stata riconosciuta dalla stessa teoria gius-internazionalistica europea, che, a partire dal Settecento fino alla prima metà del Novecento, ha esplicitamente definito il diritto internazionale come «il diritto delle nazioni civili» dell'Europa: il modello era allora quello di un unico diritto internazionale – quello europeo – al quale erano gradualmente ammessi gli stati non-europei che fossero all'altezza del cosiddetto 'standard di civiltà'. Su un piano più generale, ad aggravare notevolmente il problema in questione contribuisce ancora un ulteriore importante fattore di ordine squisitamente intellettuale. Mi riferisco al clima intellettuale prevalente oggi in Occidente, caratterizzato dalla forte ascendenza di orientamenti orientati al postmodernismo e al relativismo epistemologico. Un clima che segna l'eclisse del 'progetto illuministico', il ritorno dei particolarismi e, nella sua forma più estrema, il rigetto del razionalismo e delle generalizzazioni razionalistiche, il che non può che condurre al relativismo culturale e alla prevalenza del particolare sull'universale.

Nella presente congiuntura una prima modesta proposta nella giusta direzione è forse quella di 'desacralizzare', per così dire, il dibattito ed evitare di trattare i diritti umani come valori trascendentali, onde evitare fenomeni di rigetto di chi appartiene a differenti persuasioni culturali. Si tratta di puntare verso una sorta di 'compromesso storico' su scala planetaria che tenda a sviluppare standard di diritto-giustizia di carattere 'inter-civilizational', o 'tran-civilizational', come autorevolmente si dice, nei quali far confluire la ricca diversità di culture-civiltà e tradizioni di diritto presenti nel mondo, dimostrando che l'universalità non significa uniformità, ma piuttosto ricchezza di varietà e diversità. Parallelamente, più pragmaticamente, si dovrebbe puntare verso una strategia di 'consensus building', intesa a provare sul piano dei fatti che i diritti umani e la protezione umanitaria rappresentano una risposta adeguata alle effettive aspirazioni di giustizia e ai bisogni effettivi dell'umanità nel suo complesso, non dell'Occidente o dell'Oriente, del Sud o del Nord.

Ma resta dubbio che anche una modesta proposta come questa possa cambiare i termini fondamentali del problema, forse oggettivamente insolubile. Insolubile sia in funzione della 'non-commensurabilità' delle civiltà (Wittgenstein docet) sia della logica preminente e ricorrente della politica di potenza (Machiavelli docet). Se questo fosse vero, come ultima conclusione, di positivo non resterebbe altro da fare che mantenere una inflessibile tensione morale verso l'ideale, nella consapevolezza che si tratta di un compito infinito.

In ultima analisi, sembra pertinente concludere con la citazione di un antico saggio giapponese:

«Seek not what the sages taught,  
Seek what the sages sought».

## Bibliografia degli scritti di Diego Panizza (1938-2014)

a cura di Vincenzo Lavenia

1960-1961

*I rapporti tra Stati Uniti e Giappone nel secondo dopoguerra, fino al trattato di pace e patto di sicurezza*, tesi di laurea dattiloscritta in Storia dei Trattati e Politica Internazionale, relatore prof. EttoreANCHIERI, Università degli Studi di Padova, Facoltà di Scienze Politiche, a.a. 1960-1961.

1964

Recensione di Milan Stanislao Durica, *La Slovacchia e le sue relazioni politiche con la Germania - 1938-1945. I, Dagli accordi di Monaco all'inizio della seconda guerra mondiale (ottobre 1938 - settembre 1939)*, «Il Politico», 29, 1964, pp. 952-955.

1969

*La traduzione italiana del "De iure naturae" di Pufendorf: giusnaturalismo moderno e cultura cattolica del Settecento*, «Studi Veneziani», 11, 1969, pp. 483-528.

*Osservazioni sul fenomeno libertino*, «Il Pensiero Politico», 2, 1969, pp. 78-82.

*Machiavelli e Alberico Gentili*, «Il Pensiero Politico», 2, 1969, pp. 476-483.

1970

*Machiavelli e Alberico Gentili*, in *Machiavellismo e antimachiavellismi nel Cinquecento. Atti del convegno di Perugia, 30 settembre - 1 ottobre 1969*, Firenze, Olschki, 1970, pp. 148-155 (riproduce il saggio pubblicato nel 1969).

1972

*Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili*, «Il Pensiero Politico», 5, 1972, pp. 373-386.

*La rimilitarizzazione della Renania nei documenti francesi*, «Rivista di Studi Politici Internazionali», 39, 1972, pp. 246-300.

1976

*Le idee politiche di Alberico Gentili*, «Il Pensiero Politico», 9, 1976, pp. 20-56.

1981

*Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, La Garangola, 1981.

1988

*Alberico Gentili: vicenda umana e intellettuale di un giurista italiano nell'Inghilterra elisabettiana*, in *Alberico Gentili giurista e intellettuale globale*. Atti del Convegno, Prima Giornata Gentiliana, 25 settembre 1983, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 33-58.

1991

*Diritto internazionale e ordine internazionale: la lezione gentiliana. Comunicazione*, in *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi*. Atti del Convegno, Terza Giornata Gentiliana, 17 settembre 1988, Milano, Giuffrè, 1991, pp. 67-75.

1992

*"Natural aristocracy" e "representation" nel linguaggio politico di Burke*, «Il Pensiero Politico», 25, 1992, pp. 460-469.

1993

*Diritto, società internazionale e guerra*, «Diritto e Società», 3, 1993, pp. 560-566.

*Il concetto di "body politic" in Burke: i fondamenti dell'organicismo moderno*, «Filosofia Politica», 7, 1993, pp. 416-444.

1995

*Il concetto di decadenza nel "Decline and Fall" di Gibbon*, «Filosofia Politica», 9, 1995, pp. 41-62.

1997

*Genesi di una ideologia. Il conservatorismo moderno in Robert Ward*, Padova, Cedam, 1997.

*Conceptions of International Order in XVIII Century Political Thought: a Typology in Context*, «QLR. The Law Review Association of Quinnipiac College School of Law», 17, 1997, pp. 61-98.

1998

*I dilemmi dell'intervento nel dibattito contemporaneo*, in *Azione umanitaria ed intervento umanitario: Il parere del Comitato Internazionale della Croce Rossa - Pensiero umanitario e intervento in Gentili*. Atti del Convegno, Sesta Giornata Gentiliana, 17 settembre 1994, Milano, Giuffrè, 1988, pp. 53-73.

2000

*La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni*, in *Alberico Gentili nel quarto centenario del De iure belli*. Atti del Convegno, Ottava Giornata Gentiliana, 26-27-28 novembre 1998, Milano, Giuffrè, 2000, pp. 263-300.

2001

*Diversità culturale e diritto delle genti: alle origini del paradigma eurocentrico*, in *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*. Atti del Convegno, Settima Giornata Gentiliana, 20 settembre 1997, Milano, Giuffrè, 2001, pp. 49-87.

2002

*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, 17 maggio 1987, Milano, Giuffrè, 2002, pp. 57-213.

*Alberico Gentili*, in *Dizionario biografico dei marchigiani*, a cura di Giovanni M. Claudi e Liana Catri, Ancona, Il Lavoro Editoriale, 2002, pp. 248-250.

2003

*Presentazione*, in *Alberico Gentili - La soluzione pacifica delle controversie internazionali*. Atti del Convegno, Nona Giornata Gentiliana, 29-30 settembre 2000, Milano, Giuffrè, 2003, pp. 25-36.

2004

*Introduzione. Alla ricerca di una nuova universalità / Introduction. The Quest for a New Universality*, in *Alberico Gentili - L'ordine internazionale in un mondo a più civiltà*. Atti del Convegno, Decima Giornata Gentiliana, 20-21 settembre 2002, Milano, Giuffrè, 2004, pp. 43-64.

2005

*Political Theory and Jurisprudence in Gentili's "De iure belli"*. *The Great Debate between 'Theological' and 'Humanist' Perspectives from Vitoria to Grotius*, *Institute for International Law and Justice Working Papers 2005/15* (History and Theory of International Law Series) <www.iilj.org>.

*Introdução*, in *Alberico Gentili, O direito de guerra (De iure belli libri tres)*, tradução de Ciro Mioranza, Ijuí, Editora Unijui, 2005, pp. 15-45.

2006

*Presentazione*, in *Alberico Gentili - L'uso della forza nel diritto internazionale*. Atti del Convegno, Undicesima Giornata Gentiliana, 17-18 settembre 2004, Milano, Giuffrè, 2006, pp. 49-60.

2008

*Presentazione*, in *Alberico Gentili - La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*. Atti del Convegno, Dodicesima Giornata Gentiliana, 22-23 settembre 2006, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 41-48.

*Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm*, in *Alberico Gentili - La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*. Atti del Convegno, Dodicesima

Giornata Gentiliana, 22-23 settembre 2006, Milano, Giuffrè, 2008, pp. 145-173.

2009

*The 'Freedom of the Sea' and the 'Modern Cosmopolis' in Alberico Gentili's "De iure belli"*, «Grotiana», 30, 2009, pp. 88-106.

2010

*I valori fondanti della 'respublica magna' nel "De iure belli" di Alberico Gentili*, in *Alberico Gentili (San Ginesio 1552 - Londra 1608). Atti dei convegni nel quarto centenario della morte (vol. II). San Ginesio, 11-12-13 settembre 2008; Oxford e Londra, 5-6 giugno 2008; Napoli 'L'Orientale', 6 novembre 2007*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 491-513.

*Alberico Gentili's "De iure belli". The Humanist Foundations of a Project of International Order*, in *Alberico Gentili (San Ginesio 1552 - Londra 1608). Atti dei convegni nel quarto centenario della morte (vol. II). San Ginesio, 11-12-13 settembre 2008; Oxford e Londra, 5-6 giugno 2008; Napoli 'L'Orientale', 6 novembre 2007*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 557-585.

*'Libertas religionis' e 'silete theologi in munere alieno'. Politica e religione nell'opera di Alberico Gentili*, in *Alberico Gentili (San Ginesio 1552 - Londra 1608). Atti dei convegni nel quarto centenario della morte (vol. II). San Ginesio, 11-12-13 settembre 2008; Oxford e Londra, 5-6 giugno 2008; Napoli 'L'Orientale', 6 novembre 2007*, Milano, Giuffrè, 2010, pp. 641-656.

2011

*Alberico Gentili's "De armis Romanis": The Roman Model of the Just Empire*, in *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, eds. Benedict Kingsbury and Benjamin Straumann, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 53-84.

*Il "De armis Romanis" di Alberico Gentili: paradigmi imperiali, guerra e la 'moderna cosmopoli'*, «Filosofia Politica», 25, 2011, pp. 215-226.

*Alberico Gentili e la Scuola di Salamanca. Un contrasto di paradigma*, in *"Silete theologi in munere alieno". Alberico Gentili e la Seconda Scolastica. Atti del convegno internazionale, Padova 20-22 novembre 2008*, a cura di Marta Ferronato e Lucia Bianchin, Padova, Cedam, 2011, pp. 163-184.

2012

*Political Theory and Jurisprudence in Gentili's "De iure belli". The Great Debate between 'Theological' and 'Humanist' Perspectives from Vitoria to Grotius*, in *The Roots of International Law. Liber Amicorum in Honour of Prof. Peter Haggenmacher*, eds. Pierre-Marie Dupuy and Vincent Chetail, Leiden-Boston, Martinus Nijhoff, 2012, pp. 212-247.

*Presentazione del Centenario e del convegno inaugurale*, in *Alberico Gentili. Atti dei Convegni nel quarto centenario della morte (Vol. III), Inaugurazione del Centenario Gentiliano - San Ginesio, 13-14 gennaio 2008. Le Marche al tempo di Alberico Gentili: religione, politica, cultura - San Ginesio, 13-14 giugno 2009*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 49-56.

*Presentazione del convegno e note conclusive sul Centenario*, in *Alberico Gentili. Atti dei Convegni nel quarto centenario della morte (Vol. III), Inaugurazione del Centenario Gentiliano - San Ginesio, 13-14 gennaio 2008. Le Marche al tempo di Alberico Gentili: religione, politica, cultura - San Ginesio, 13-14 giugno 2009*, Milano, Giuffrè, 2012, pp. 389-401.

2013

*Secolarizzazione e teologia nella giurisprudenza di Alberico Gentili*, in *The Theology of 'Potentia Dei' and the History of European Normativity / Alle origini dell'idea di normativismo. Il problema della 'Potentia Dei' tra teologia e diritto pubblico europeo*, eds. Anton Schütz and Massimiliano Traversino, «Divus Thomas», 116, 2013, pp. 129-151.

2014

*Introduzione e Congedo*, in *Alberico Gentili - Giustizia, guerra, impero. Atti del Convegno, Quattordicesima Giornata Gentiliana, In occasione della presentazione dell'edizione inglese del De armis Romanis - The Wars of the Romans - San Ginesio, 24-25 settembre 2010*, Milano, Giuffrè, 2014, pp. 29-35.

*Languages of Empire in Early-Modern Political Theory: from Machiavelli's 'Roman Paradigm' to the Modern 'Empire of Commerce'*, in *Alberico Gentili - Giustizia, guerra, impero. Atti del Convegno, Quattordicesima Giornata Gentiliana, In occasione della presentazione dell'edizione inglese del De armis Romanis - The Wars of the Romans - San Ginesio, 24-25 settembre 2010*, Milano, Giuffrè, 2014, pp. 349-390.

2015

*Il cosmopolitismo e le sue aporie in Alberico Gentili*, in Massimiliano Traversino (a cura di), *Verità e dissimulazione. L'infinito di Giordano Bruno tra caccia filosofica e riforma religiosa*, Napoli, Editrice Domenicana Italiana, 2015, pp. 295-307.



## Indice dei nomi

### A

- Abbott, Frank F. 224, 524  
Accolti, Francesco 538  
Aconcio, Giacomo 97, 128  
S. Agostino 112, 116, 191, 303, 312, 441, 649  
Alciato, Andrea 143  
Alessandro Magno 115, 444  
Allen, John William 49, 69, 228, 263  
Ammirato, Scipione 87, 258, 375, 390, 391, 394, 468, 546, 620  
Anton, Wilhelm (Guilielmum Antonium) 79, 83, 86, 112, 176, 225, 524, 544 652  
Arici, Fausto 454  
Ariovisto 571  
Aristotele 38, 45, 155, 161, 165, 292, 338, 339, 350, 352, 366, 367, 378, 411, 446, 464, 483, 488, 653  
Armitage, David 523, 541, 546, 575, 593, 609  
Ascham, Roger 273  
Aston, Trevor 92  
Astuti, Guido 16, 55, 141, 142  
Atey, Arthur 140  
Avis, Paul D.L. 245

### B

- Bacon, Francis 549  
Baldini, Enzo A. 355, 373  
Bancroft, Richard 74, 75, 232, 234, 252, 254  
Bandeira Galindo, George R. 523  
Barlow, William 252  
Bartolo da Sassoferrato 79, 131, 177, 332, 382, 383, 386, 467

- Battenberg, Friedrich 29  
Baudoin, François (Balduinus) 225  
Bayle, Pierre 11  
Belda Plans, Juan 474  
Bell, Duncan S.A. 609  
Benigni, Telesforo 112, 115  
Benton, Lauren 524  
Berlin, Isaiah 18, 342  
Bevans, Francis (Francisco Bevano) 344  
Bèze, Théodore de 62, 88, 259, 392  
Bianchin, Lucia 429  
Binns, James 431, 460  
Boak, Arthur E.R. 410  
Boase, Charles William 139, 187  
Bock, Gisela 420  
Bodin, Jean 38, 41, 51, 55, 59, 64, 65, 70, 85, 86, 103, 108, 142, 183, 194, 200, 206, 225, 256, 260, 280, 310, 311, 363, 375, 378, 379, 380, 398, 408, 415, 422, 464, 483, 510  
Bodley, Thomas 146, 276  
Bondolfi, Alberto 454  
Borrelli, Gianfranco 308  
Botero, Giovanni 373, 546, 616, 619, 620, 642  
Bourquin, Maurice 541  
Bouwsma, William J. 101, 103, 293  
Bradley, Chris 473  
Brett, Annabel 452, 598  
Brocardo, Iacopo (Giacomo) 133  
Buchanan, George 63, 64  
Budé, Guillaume (Budaeus) 107, 143, 157  
Bull, Hedley 22, 410, 542  
Burke, Peter 105, 373, 396  
Burns, James H. 373, 405

## C

- Calvino, Giovanni (Jean Cauvin) 322, 392  
 Campanella, Tommaso 308, 546, 620  
 Cantù, Cesare 114  
 Caracciolo, Alberto 50, 93  
 Caracciolo, Antonio 114  
 Cardano, Girolamo 43, 58, 308, 309, 314, 371, 375, 389, 390, 391, 415, 444, 513  
 Carlo I, re d'Inghilterra 70, 211  
 Carlyle, Alexander J. 195  
 Carlyle, Robert W. 195  
 Carneade 562  
 Case, John 155, 156, 430, 460  
 Castellion, Sébastien (Castellione) 128  
 Castiglione, Baldassarre 137, 146, 159, 272, 273, 335  
 Castiglione, Giovanni Battista 139, 146, 273  
 Cavallar, Georg 598  
 Cavanna, Adriano 101, 102  
 Celsi, Mino 128  
 Cesare 28, 29, 114, 390, 533, 564, 567, 572, 573  
 Charron, Pierre 30  
 Cicerone 165, 308, 338, 348, 407, 481, 493, 494, 511, 514, 527, 531, 551, 566, 616  
 Clancy, Thomas H. 263  
 Clark, Anthony 139, 187  
 Coke, Edward 73, 104, 231  
 Colavecchia, Stefano 10  
 Collinson, Patrick 71, 134, 138, 154, 229  
 Comparato, Vittor Ivo 335  
 Constant, Benjamin 604  
 Costantino, imperatore 66, 123, 131  
 Covarrubias y Leiva, Diego de (Diego Covarruvias) 23, 32, 429, 438, 445, 447, 448, 491, 495, 496, 497, 521, 573, 655  
 Cowell, John 83, 94, 242, 263  
 Crompton, Thomas 28, 524  
 Cujas, Jacques (Cuiacio, Cuiacius) 143, 173  
 Curione, Celio Secondo 128  
 Curtis, Mark 71, 229  
 Cusano, Niccolò 123

## D

- D'Addio, Mario 322  
 Daneau, Lambert 136  
 Dante (Dante Alighieri) 131, 573, 606  
 D'Avack, Lorenzo 70  
 Davenant, Charles 604, 634, 635, 636, 637, 638, 642, 643, 644, 645  
 De Caprariis, Vittorio 50, 103, 108, 200, 310  
 Degli Ubaldi, Angelo 532  
 Degli Ubaldi, Baldo 121, 143, 217, 379, 483, 532, 533  
 Della Casa, Giovanni 137  
 Della Francesca Laurana, Piero 428  
 De Mattei, Rodolfo 390, 620  
 Devereux, Robert, Earl of Essex 543  
 Donaldson, Peter S. 341, 407  
 Donellus (Hughes Douneau) 107, 143  
 Duarenus (François Douaren) 107, 143  
 Dudley, Robert, Earl of Leicester 133  
 Dunn, John 7, 523, 635  
 Duplessis-Mornay, Philippe 133, 134, 135, 136, 207, 652  
 Durastante, Gian Matteo 112, 113  
 Dyer, Edward 146, 276

## E

- Egerton, Thomas 240, 241, 285  
 Einstein, Lewis D. 146, 150  
 Elisabetta I, regina d'Inghilterra 270, 272, 454  
 Elyot, Thomas 159  
 Enrico VIII, re d'Inghilterra 25, 130, 138, 139, 153  
 Erasmo da Rotterdam 131, 191, 192  
 Erasto (Thomas Erastus) 166  
 Euclide 410  
 Eusden, John D. 76, 77, 235

## F

- Faber, Peter 159, 324, 408  
 Fate Norton, David 623  
 Ferlito, Girolamo 147  
 Fernandez-Santamaria, José Antonio 452  
 Ferronato, Marta 429  
 Field, John 133, 134  
 Filippo II, re di Spagna 56, 186, 278, 303, 332  
 Fiorini, Antonio 224

- Firpo, Luigi 49, 53, 147, 195, 208,  
 297, 308, 322, 355, 373  
 Fletcher, Andrew 634, 635, 637, 638,  
 639, 642, 643, 645  
 Florio, Michelangelo 147  
 S. Francesco 119, 120  
 Francesco I, re di Francia 107  
 Franklin, Julian H. 51, 55, 62, 103,  
 108, 142, 259  
 Fulbeck, William (William Fulbecke) 83,  
 143, 185, 223, 225, 239, 242, 280  
 Fulgoso, Raffaele 379, 437  
 Fulke, William 133, 134  
 Fuller, Thomas 252  
 Fulton, Thomas W. 210
- G
- Gager, William 156, 157, 158, 159,  
 160, 161, 162, 175  
 Galli, Carlo 463  
 Galloway, Bruce 374  
 Gentili, Anna 147, 148  
 Gentili, Gregorio 115  
 Gentili, Matteo 51, 112, 113, 115,  
 116, 120, 147  
 Gentili, Pietro 115, 119, 124, 125,  
 130, 436  
 Gentili, Robert 147  
 Gentili, Scipione 51, 83, 112, 115,  
 144, 147, 225, 344, 375, 390, 394,  
 468, 544  
 Gentillet, Innocent 44, 47, 341  
 George, Charles H. 244  
 George, Katherine 244  
 Gerber, Adolph 47  
 Gesù Cristo 76, 117, 118, 119, 120,  
 121, 123, 124, 128, 131, 158, 207,  
 234, 245, 652  
 Giacomo I, re d'Inghilterra (Giacomo VI  
 di Scozia) 46, 52, 69, 70, 71, 74,  
 81, 82, 84, 90, 91, 92, 94, 98, 185,  
 210, 226, 227, 228, 229, 232, 242,  
 252, 254, 255, 256, 261, 262, 263,  
 284, 286, 373, 374, 375, 463, 468,  
 522, 523, 535, 572  
 Gibbon, Edward 604, 632  
 Gifford, George 133, 203  
 Gilmore, Myron 50, 101, 103, 104,  
 142, 263  
 Giustiniano, imperatore 66, 292, 434,  
 458
- Gosson, Stephen 155, 159  
 Gough, John 69, 227  
 Gravier, Giovanni 544, 588  
 Gregorio XIII, papa (Ugo Boncompa-  
 gni) 53, 116  
 Grozio, Ugo (Huig van Groot) 12, 13,  
 14, 17, 18, 19, 22, 23, 24, 25, 26,  
 30, 31, 98, 222, 223, 269, 297, 410,  
 416, 417, 418, 435, 452, 461, 473,  
 474, 476, 477, 484, 485, 486, 487,  
 489, 490, 497, 498, 499, 505, 514,  
 515, 516, 522, 523, 524, 532, 537,  
 538, 540, 541, 542, 545, 587, 588,  
 591, 592, 597, 599, 596, 609, 617,  
 646, 654, 662  
 Guglielmo III, re d'Inghilterra 638  
 Guicciardini, Francesco 123, 204, 365,  
 366, 371, 372, 415, 444, 493, 513,  
 616, 652  
 Gutch, John 170
- H
- Haakonsen, Knud 623  
 Hagenmacher, Peter 6, 22, 23, 24, 26,  
 29, 359, 410, 505, 542, 591  
 Hakluyt, Richard 540, 541  
 Hale, John H. 192  
 Harding, Alan 50, 73, 102, 231  
 Harrington, James 634, 642  
 Hatton, Christopher 170  
 Heneage, Thomas 140, 146, 276  
 Hill, Cristopher 68, 71, 73, 77, 101,  
 102, 104, 133, 154, 203, 226, 227,  
 229, 231, 235  
 Hinde, William 133  
 Hobbes, Thomas 12, 31, 297, 396,  
 400, 410, 452, 463, 596, 599, 617,  
 621, 622, 641  
 Holdsworth, William 141, 152  
 Holland, Thomas Erskine 13, 14, 17,  
 22, 23, 25, 26, 52, 224, 293, 410,  
 542  
 Honoré, Tony 24, 25, 26, 29, 410  
 Hont, Istvan 635  
 Hooker, Richard 69, 178, 228  
 Hôpital, Michel de l' 310, 395  
 Hörnqvist, Mikael 546, 575, 593  
 Hotman, François 63  
 Hotman, Jean 62, 76, 144, 173, 259  
 Howson, John 81, 243, 244, 245, 246,  
 251, 252, 253

- Hume, David 604, 605, 623, 624, 625, 626, 629, 630, 631, 632, 633, 634, 637, 643, 644, 645
- Humphrey, Lawrence 137, 151, 159
- Hunnius, Aegidius 252
- Huppert, George 102
- Hus, Jan (Jan Huss) 131
- I
- Ibbetson, David J. 29
- Ingegno, Antonio 308
- Innocenzo IV, papa (Sinibaldo Fieschi) 447
- Isnardi Parenti, Margherita 311
- Ives, Eric W. 73, 152, 231
- J
- James, Francis 150, 151, 277
- Jefferson, Thomas 605
- Jones, William J. 72, 77, 230, 235
- Junius Brutus, Stephanus 652
- K
- Kant, Immanuel 31, 452, 523, 588, 609
- Kearney, Hugh 159
- Kelley, Donald 101, 103, 105, 293, 341, 404, 430, 460
- Kenyon, John 69, 227
- Killigrew, Henry 147
- Kingsbury, Benedict 6, 9, 22, 31, 32, 33, 410, 420, 426, 445, 473, 496, 542, 544, 588, 600
- Knafla, Louis A. 241
- Knappen, Marshall M. 244
- Kohn, Hans 150
- Koschaker, Paul 102
- Koskenniemi, Marti 9, 523
- L
- Lacchè, Luigi 457, 596
- Languet, Hubert 207
- Lapeyre, Henry 50
- Laslett, Peter 523
- Lattanzio 59, 165, 553, 562, 566
- Lavenia, Vincenzo 2, 457, 659
- Lawrence, Jeremy 434
- Lecler, Joseph 60, 129
- Legate, John 242
- Le Roy, Louis 41
- Levack, Brian P. 70, 74, 77, 228, 232, 235, 263, 374, 375
- Lewis, Andrew D.E. 29, 146
- Lipsio, Giusto (Joost Lips) 30, 308, 309, 310, 311, 312, 313, 326, 327, 363, 370, 371, 375, 382, 383, 384, 415, 467, 468, 513, 545, 546, 568, 580, 585, 594, 616, 617, 618, 619
- Lloyd, Griffin (Griffith Lloyd) 148, 149, 150, 151
- Luigi XIV, re di Francia 606, 628, 638
- Luigi XVI, re di Francia 628
- Lucano 444, 547
- Lucrezio 170
- Ludovico VI del Palatinato (Elettore palatino) 140
- Lupher, David A. 546, 588
- Lutero, Martin (Martin Luther) 88, 121, 125, 130, 259, 322
- M
- Machiavelli, Niccolò 7, 8, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 55, 56, 64, 190, 191, 207, 216, 218, 295, 296, 308, 334, 335, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 352, 354, 355, 364, 365, 368, 370, 371, 372, 398, 406, 407, 411, 412, 413, 415, 419, 420, 427, 444, 451, 462, 488, 493, 494, 499, 511, 512, 513, 527, 546, 568, 570, 574, 575, 583, 584, 585, 593, 603, 605, 606, 609, 610, 611, 612, 613, 614, 615, 618, 620, 622, 625, 626, 630, 636, 637, 639, 640, 642, 643, 650, 658
- Maclean, Ian 430, 460
- Maffei, Domenico 142
- Maitland, Frederic W. 153
- Malcolm, Noel 554, 588, 622
- Mallet, Charles F. 242
- Malvezzi, Virgilio 546, 620
- Mancini, Stanislao 14
- Mandrou, Robert 102
- Maometto 303
- Marchetto, Giuliano 436
- Marsilio da Padova 123, 131
- Martines, Lauro 101, 102
- Matthew, Tobie (Toby) 137, 139, 144, 151, 158, 171, 172, 174, 175, 247, 275, 333

Mazzacane, Aldo 101  
 Mc Grath, Patrick 132  
 McIlwain, Charles 70  
 McPhail, Bridget 374  
 Medici, Lorenzo de' 202, 340, 483  
 Mendoza, Bernardino 51, 144, 276, 332  
 Miller, Peter N. 527  
 Milton, John 247  
 Minnucci, Giovanni 431  
 Mitridate 555, 564, 597  
 Molina, Juan Vázquez de 497  
 Montaigne, Michel de 30, 32, 366, 616, 652  
 Monter, William E. 179, 184  
 Montesquieu, Charles de 575, 603, 604, 605, 622, 624, 625, 626, 627, 628, 629, 631, 632, 633, 635, 644, 645, 648  
 More, Thomas 191  
 Morel, Jean 203  
 Morelly, Jean 203  
 Morris, Christopher 69, 228  
 Mosè 245  
 Mosse, Georg 69, 70, 228  
 Mousnier, Roland 102  
 Mozzillo, Atanasio 50

## N

Neale, John Edward 46, 69, 227  
 Nencini, Pietro 436  
 Nerone 389, 390  
 Northbrook, John 155  
 Notestein, Wallace 69, 227  
 Noue, François de la 93, 260, 393, 394  
 Nuzzo, Enrico 355  
 Nys, Ernest 224, 334

## O

Occam, Guglielmo di 131  
 Ochino, Bernardino (Bernardino Tommasini) 97  
 Olney, Henry 159  
 Orestano, Riccardo 55  
 Orosio, Paolo 553, 579

## P

Pagden, Anthony 9, 30, 331, 434, 436, 445, 451, 460, 474, 497, 526, 546, 593, 595, 609

Pallavicino, Anna 147, 148  
 Pallavicino, Orazio 148, 149, 276  
 Paolo IV, papa (Giampietro Carafa) 114  
 Paolo di Castro 143  
 Pearle, Peter 536  
 Peigny, Hester de 147  
 Peltonen, Markku 341, 407  
 Perkins, William 184  
 Petrarca, Francesco 112, 130  
 Petrelli, Lucrezia 113  
 Petrelli, Niccolò 113, 115  
 Piano Mortari, Vincenzo 50, 102, 104, 107, 108, 142, 263, 297  
 Piccart, Michel 112  
 Piccolomini, Francesco 479  
 Pico della Mirandola (Giovanni Pico della Mirandola) 131  
 Pierce, John 150  
 Pio V, papa (Michele Ghislieri) 114  
 Platone 45, 151, 161, 165, 172, 348, 466  
 Plutarco 164, 165, 382  
 Pocock, John G. 7, 30, 51, 101, 103, 104, 105, 108, 297, 341, 523, 575, 623, 632, 635, 636, 639  
 Poleni, Giovanni 544  
 Pomponazzi, Pietro 112  
 Porter, Harry C. 247  
 Prest, Wilfrid 77, 235  
 Procacci, Giuliano 45, 308  
 Proto, Mario 390  
 Pye, Thomas 81, 244, 245

## Q

Quaglioni, Diego 311, 335, 379, 436, 521

## R

Raab, Felix 45, 47  
 Rabelais, François 191  
 Rainolds, John (John Reynolds) 78, 79, 80, 81, 88, 99, 100, 133, 134, 149, 150, 156, 157, 158, 159, 160, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 175, 176, 178, 242, 244, 245, 249, 250, 251, 252, 253, 277, 281, 282, 283, 285, 368, 402, 413, 432, 454, 508  
 Ranieri, Filippo 29

- Read, Conyers 203  
 Renato, Camillo (Paolo Ricci) 128  
 Reuchlin, Johannes 131  
 Richardson, John S. 559  
 Ridley, Thomas 74, 75, 82, 232, 233, 239  
 Ritter, Gerhard A. 70  
 Roberts, Adam 410, 542  
 Robertson, John 632, 639  
 Rolfe, John C. 401  
 Romanello, Marina 179  
 Rosenberg, Eleanor 132, 146  
 Rowse, Alfred 132, 138, 203  
 Rubin, Alfred P. 536  
 Russell, Frederick 70, 474
- S
- Sallustio 560  
 Saltern, Georg 75, 233  
 Savonarola, Girolamo 131  
 Scalvanti, Oscar 113  
 Schmitt, Carl 17, 18, 23  
 Schütz, Anton 454  
 Scot, Reginald 184, 185  
 Scott, James B. 334, 407, 410, 474, 589  
 Scuccimarra, Luca 2, 5, 596  
 Selden, John 211, 452, 522, 540  
 Seneca 182, 251, 259, 419, 444, 531, 547, 558  
 Sepulveda, Juan Ginés de 445, 488  
 Sforza, Alessandro 115  
 Shakespeare, William 155, 270  
 Sharp, Andrew 473  
 Shirley, Thomas 147  
 Shklar, Judith 575, 624  
 Sidney, Algernon 634, 642  
 Sidney, Philip 56, 134, 137, 138, 144, 145, 146, 159, 171, 273, 276, 332  
 Simmonds, Kenneth 225, 524, 536  
 Simon, Joan 159  
 Simpson, Percy 155  
 Skinner, Andrew S. 632  
 Skinner, Quentin 7, 19, 30, 259, 297, 309, 322, 335, 355, 368, 392, 412, 420, 451, 471, 474, 488, 497, 523, 527, 610  
 Smith, Adam 624, 625, 632  
 Socrate 551  
 Soto, Domingo de 429, 447, 466, 496, 521, 573, 655
- Speranza, Giuseppe 52  
 Stein, Peter 153  
 Stone, Lawrence 68, 148, 226  
 Stoughton, William 76, 82, 234  
 Straumann, Benjamin 6, 9, 420, 473, 544, 588  
 Strype, John 252  
 Sutcliffe, Matthew 75, 76, 82, 203, 207, 223, 234, 239
- T
- Tacito 87, 151, 258, 296, 346, 371, 375, 389, 390, 391, 394, 398, 444, 468, 493, 616  
 Tanner, Joseph 69, 227  
 Tasso, Torquato 344  
 Tertulliano 316  
 Thomas, Keith 412  
 Thompson, Elbert 155  
 Thorne, Samuel E. 152  
 Thornton, Thomas 151, 156, 158  
 Tiepolo, Giambattista 544  
 Tito Livio 39, 218, 605  
 Todescan, Franco 454  
 S. Tommaso d'Aquino 191  
 Traversino, Massimiliano 454  
 Trevor-Roper, Hugh R. 63, 77, 179, 184  
 Tucideide 371, 444  
 Tuck, Richard 9, 30, 31, 297, 309, 373, 392, 410, 425, 430, 445, 447, 463, 474, 480, 488, 496, 498, 523, 532, 533, 535, 545, 546, 549, 554, 580, 588, 595, 599, 600, 609, 616, 619  
 Tully, James 452, 532  
 Turner Johnson, James 198, 214  
 Tyacke, Nicholas 243
- U
- Ullmann, Walter 104  
 Ulpiano 157, 433, 458  
 Umberto, principe di Savoia 14
- V
- Valdo, Pietro 130, 131  
 Valla, Lorenzo 123  
 Van Der Molen, Gezina H.J. 52  
 Vattel, Emerich de 19, 452  
 Vautrollier, Thomas 55

- Vazquez de Menchaca, Fernando 466  
Vázquez, Gabriel (Vasquez, Gabriel) 23, 86, 381, 382  
Vergerio, Pier Paolo 125  
Vermigli, Pietro Martire 97, 125  
Virgilio 143, 254, 620  
Viroli, Maurizio 297, 373, 420  
Vitoria, Francisco de 8, 19, 23, 32, 195, 206, 210, 213, 219, 416, 417, 429, 430, 434, 435, 436, 437, 438, 439, 440, 441, 442, 443, 447, 451, 460, 461, 474, 476, 477, 481, 484, 488, 489, 490, 496, 497, 505, 515, 521, 522, 526, 537, 538, 545, 587, 591, 598, 646, 655  
Vivanti, Corrado 93, 310

## W

- Walsingham, Francis 47, 135, 138, 148, 150, 171, 273, 277  
Walzer, Michael 192, 198, 214  
Whitaker, William 248  
Whitworth, Charles 636  
Wijffels, Alain 6, 27, 28, 29, 524, 536  
Wilson, Thomas 16, 632  
Wilson, Woodrow 16  
Wittgenstein, Ludwig 658  
Wolfe, John 47, 341  
Wood, Anthony 12, 140, 151, 170, 175, 243  
Wormuth, Francis 69, 227

## Z

- Zabarella, Francesco 131  
Zanchi, Girolamo 125  
Zendri, Christian 436



## Indice

- Luca Scuccimarra
- 5 Premessa
- Introduzione
- 11 La fortuna di Alberico Gentili: immagini e interpretazioni
- Parte prima
- La riscoperta di un ‘classico’
- 37 Machiavelli e Alberico Gentili
- 49 Le idee politiche di Alberico Gentili
- 95 Alberico Gentili, giurista ideologo nell’Inghilterra elisabettiana
- 269 Alberico Gentili: la vicenda umana e intellettuale
- Parte seconda
- Politica e religione nel pensiero di Gentili
- 291 Il pensiero politico di Alberico Gentili. Religione, virtù e ragion di Stato
- 401 Alberico Gentili’s *De iure belli*. The Humanist Foundations of a Project of International Order
- 429 Alberico Gentili e la Scuola di Salamanca, un contrasto di paradigma
- 453 Secolarizzazione e teologia nella giurisprudenza di Alberico Gentili
- 473 Gentili and the Theological Tradition of War: the Critical Points of a Change of Paradigm

## Parte terza

## Ideali cosmopolitici e ordine imperiale

- 505 Alberico Gentili and the “New Science” of Modern International Law
- 521 The “Freedom of the Sea” and the “Modern Cosmopolis” in Alberico Gentili’s *De iure belli*
- 543 Alberico Gentili’s *De armis Romanis*. The Roman Model of Just Empire
- 587 Il “De armis Romanis” di Alberico Gentili: paradigmi imperiali, guerra e la “moderna cosmopoli”
- 603 Languages of Empire in Early-Modern Political Theory: from Machiavelli’s Roman Paradigm to the modern “Empire of Commerce”
- 647 Il cosmopolitismo e le sue aporie in Alberico Gentili
- 659 Bibliografia degli scritti di Diego Panizza (1938-2014)  
a cura di Vincenzo Lavenia
- 667 Indice dei nomi

Triennio 2024-2026



centro  
internazionale  
di studi  
**gentiliani**  
**/CISG**

Via G. Matteotti, 18  
62026 San Ginesio (MC) Italy  
[www.unimc.it/cisg](http://www.unimc.it/cisg) - e-mail: [cisg@unimc.it](mailto:cisg@unimc.it)

segreteria:  
t. +39 0733-1960776  
[albericogentilisg@gmail.com](mailto:albericogentilisg@gmail.com)  
pec: [albericogentili@pec.it](mailto:albericogentili@pec.it)  
fb: Alberico Cisg Gentili  
codice fiscale: 83013910431



# Centro Internazionale Studi Gentiliani CISG/ETS

## ORGANI DI GOVERNO

(Organs of Government)

Triennio 2024-2026

### Consiglio di Amministrazione

(Board of Directors)

Prof.	Luigi Lacchè	Presidente
Avv.	Leide Polci	Vice-Presidente
Dott.	Marco Taccari *	Segretario

### *Consiglieri*

Dott.ssa	Alessandra Belloni
Prof.	Rosario Culmone
Dott.	Luca Forconi
Avv.	Lucrezia Maria Gentili
Avv.	Giovanni Lauriola
Prof.ssa	Emanuela Merelli
Sig.ra	Rossella Merelli
Prof.	Matteo Polci
Prof.ssa	Valentina Polci
Dott.ssa	Sira Sbarra

### Collegio dei Revisori dei Conti

(Board of Auditors)

Dott.	Vittorio Giorgi
Sig.	Giovanni Petrelli
Prof.	Sandro Quassinti *
Dott.ssa	Federica Silla
Ing.	Piero Scarano

### Probi Viri

(Board of Arbitrators)

Prof.	Rossano Cicconi †
Prof.	Paolo Paoloni
Dott.	Piero Tordelli

*Presidente Onoraria*, Dott.ssa Pepe Ragoni

\* *Socio fondatore*

**Comitato Scientifico**  
(Scientific Committee)

Prof. Luigi Lacchè	Università di Macerata Via Garibaldi, 20 - 62100 Macerata	I
Prof.ssa Freya Baetens	Mansfield College, Mansfield Road Oxford OX1 3TF - UK	UK
Prof. Andrea Caligiuri	Università di Macerata Piaggia dell'Uni- versità, 2 - 62100 Macerata	I
Prof. Giuseppe Cataldi	Università di Napoli L'Orientale Via Cacciottoli, 58 - 80123 Napoli	I
Prof. Benedict Kingsbury	Law School - New York University 40 Washington Sq South - New York - NY 10012/1099 -	USA
Prof. Martti Koskeniemi	School of Law - University of Helsinki Yliopistonkatu, 4 - Faculty of Law 00100 Helsinki - Finlandia	FN
Prof. Vincenzo Lavenia	Dip. Storia Culture Civiltà Alma Mater - Università di Bologna - Piazza S. Gio- vanni in Monte, 2 - 40124 Bologna Via Riva di Reno, 118/10 - 40121 Bologna	I
Prof. Filippo Mignini	Emeritus Università di Macerata Via Garibaldi, 20 - 62100 Macerata	I
Prof. Giovanni Minnucci	Dip. Scienze Giuridiche, Economiche e di Governo - Università di Siena Via P.A. Mattioli, 10 - 53100 Siena	I
Prof. Paolo Palchetti	École de Droit de la Sorbonne - Université F de Paris1 Panthéon-Sorbonne - Centre Lourcine - Campus Port Royal - 37 Boulevard Port Royal - 75 634 Paris Cedex 13	F
Prof. Diego Quaglioni	Università di Trento Via Rosmini, 33 - 38100 Trento	I
Prof. Luca Scuccimarra	Sapienza Università di Roma - Facoltà di Scienze Politiche - Via degli Scipioni, 126 - 00192 Roma	I
Prof. Boudwijn Sirks	Emeritus Regius Professor of Civil Law All Souls College- Oxford University	UK
Prof. Alain Wijffels	University of Leiden - Louvaine-la-Neuve - NL CRNS/Lille 6 Rue Magnien - F. 21220 - Fixin - France - 33 (0) 3 80 52 70 24	NL B F

**Soci**  
anno 2024

Angelo Alessandrini	Detlef Macco **
Maria Fausta Alessandrini	Irene Manzi
Stefano Alessandrini **	Rita Mari
Fabia Domitilla Allevi	Asia Menchi *
Francesco Angerilli	Simone Menchi *
Mirella Arcari **	Emanuela Merelli
Mario Baldassarri	Pietro Merelli
Patrizia Baldoni	Rossella Merelli
Alberto Baleani	Paolo Onofri **
Valeria Balzi	Paola Pantaleoni **
Benito Barchetta	Paolo Paoloni
Daris Belli	Isabella Parrucci **
Alessandra Belloni	Maria Pazzelli Mattei**
Virginia Bernabei *	Maria Cristina Petracchi
Giuseppe Bocci	Giovanni Petrelli
Laura Canzonetta *	Leide Polci
Bruno Cardarelli	Matteo Polci
Eleonora Cardarelli *	Valentina Polci
Fabio Massimo Ciabocco*	Simona Porfiri
Giuliano Ciabocco	Sandro Quassinti
Rossano Cicconi †	Pepe Ragoni **
Ornella Ciochetti	Elisa Ranucci Fischer **
Silvia Costantini **	Roberto Rossi Cesolari
Rosario Culmone	Giuseppe Salvucci
Renato de Chaurand de Saint Eustache **	Luciana Salvucci **
Claudio Fischer **	Matteo Sampaolesi
Luca Forconi	Giorgio Sancricca
Anna Gentili	Sira Sbarra
Lucrezia Maria Gentili	Piero Scarano
Roberto Gentili	Federico Senarighi*
Vittorio Giorgi	Anna Maria Seri
Giuseppe Giuffrè ***	Federica Silla
Luca Incicco	Alessandra Taccari *
Luigi Lacchè	Marco Taccari
Giovanni Lauriola **	Renzo Tartuferi
Tullia Leoni	Piero Tordelli
Andrea Loreto **	Annamaria Esterina Viterbo
Valentina Loreto Ashley	
Angelamaria Loreto De Chaurand **	
Barbara Luciani	

\* *Socio Junior*

\*\* *Socio sostenitore*

\*\*\* *Socio vitalizio*



Pubblicazioni del  
«Centro Internazionale Studi Gentiliani»

**Atti dei Convegni Giornate Gentiliane, monografie e fonti**

**Nuova collana di pubblicazioni con eum, Edizioni Università di Macerata**

1. *Alberico Gentili. «Responsibility to Protect»: nuovi orientamenti su intervento umanitario e ordine internazionale.* Atti del Convegno, XV Giornata Gentiliana, San Ginesio, 14-15 settembre 2012, a cura di Vincenzo Lavenia, “Studi Gentiliani 1”, eum, Macerata 2015.
2. *Alberico Gentili. Diritto internazionale e Riforma.* Atti del Convegno, XVI Giornata Gentiliana, San Ginesio, 19-20 settembre 2014, a cura di Vincenzo Lavenia, “Studi Gentiliani 2”, eum, Macerata 2017.
3. Stefano Colavecchia, *Alberico Gentili e l’Europa. Storia ed eredità di un esule italiano nella prima età moderna,* “Studi Gentiliani 3”, eum, Macerata 2018.
4. *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, a cura di Vincenzo Lavenia, “Studi Gentiliani 4”, eum, Macerata 2018.
5. *Alberico Gentili. Libro di varie letture virgiliane al figlio Roberto,* a cura di Francesca Iurlaro, “Studi Gentiliani 5”, eum, Macerata 2020.
6. *Alberico Gentili e lo jus post bellum. Prospettive tra diritto e storia.* Atti del Convegno, XVIII Giornata Gentiliana, San Ginesio, 21-22 settembre 2018, a cura di Luigi Lacchè e Vincenzo Lavenia, “Studi Gentiliani 6”, eum, Macerata 2020.
7. *Alberico Gentili e il diritto del mare. Spazi, potere sovrano e diritto internazionale tra gli Hispanicae advocationis libri duo e l’età contemporanea.* Atti del Convegno, XIX Giornata Gentiliana, San Ginesio, 10-11 settembre 2021, a cura di Luigi Lacchè e Vincenzo Lavenia, “Studi Gentiliani 7”, eum, Macerata 2022.
8. *Alberico Gentili ieri e oggi. Teologia, religioni e diritto internazionale.* Atti del Convegno, XX Giornata Gentiliana, San Ginesio, 16-17 settembre 2022, a cura di Luigi Lacchè e Vincenzo Lavenia, “Studi Gentiliani 8”, eum, Macerata 2024.

**Collana (cessata) di pubblicazioni con l'editore Giuffrè, Milano**

1. *Alberico Gentili giurista intellettuale globale*. Atti del Convegno, 25 Settembre 1983, Giuffrè, Milano 1988.
2. *Alberico Gentili e la dottrina della guerra giusta nella prospettiva di oggi*. Atti del Convegno, III Giornata Gentiliana, 17 Settembre 1988, Giuffrè, Milano 1991.
3. *Il diritto della guerra e della pace di Alberico Gentili*. Atti del Convegno, IV Giornata Gentiliana, 21 Settembre 1991, Giuffrè, Milano 1995.
4. *Azione umanitaria ed intervento umanitario. Il parere del Comitato Internazionale della Croce Rossa - pensiero umanitario e intervento in Gentili*. Atti del Convegno, VI Giornata Gentiliana, 17 Settembre 1994, Giuffrè, Milano 1998.
5. *Alberico Gentili consiliatore*. Atti del Convegno, V Giornata Gentiliana, 19 Settembre 1992, a cura di Alain Wijffels, Giuffrè, Milano 1999.
6. *Alberico Gentili nel quarto centenario del "De iure belli"*. Atti del Convegno, VIII Giornata Gentiliana, 26-28 Novembre 1998, Giuffrè, Milano 2000.
7. *Alberico Gentili e il mondo extraeuropeo*. Atti del Convegno, VII Giornata Gentiliana, 20 Settembre 1997, a cura di Benedict Kingsbury, Giuffrè, Milano 2001.
8. *Alberico Gentili. Politica e religione nell'età delle guerre di religione*. Atti del Convegno, II Giornata Gentiliana, 17 Maggio 1987, a cura di Diego Panizza, Giuffrè, Milano 2002.
9. *Alberico Gentili. La soluzione pacifica delle controversie internazionali*. Atti del Convegno, IX Giornata Gentiliana, 29-30 Settembre 2000, Giuffrè, Milano 2003.
10. *Alberico Gentili. L'ordine internazionale in un mondo a più civiltà*. Atti del Convegno, X Giornata Gentiliana, 20-21 Settembre 2002, Giuffrè, Milano 2004.
11. *Alberico Gentili. L'uso della forza nel diritto internazionale*. Atti del Convegno XI Giornata Gentiliana, 17-18 settembre 2004, Giuffrè, Milano 2006.
12. *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*. Atti del Convegno XII Giornata Gentiliana, 22-23 settembre 2006, Giuffrè, Milano 2008.

13. «*Ius Gentium Ius Communicationis Ius Belli*». *Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità*. Atti del Convegno di Macerata in occasione delle Celebrazioni del Quarto Centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608), Macerata 6-7 dicembre 2007, a cura di Luigi Lacchè, Giuffrè, Milano 2009.

14. Atti dei Convegni nel Quarto Centenario della morte (Vol. II), San Ginesio, 11-13 settembre 2008, Oxford e Londra, 5-6 giugno 2008, Napoli 'L'Orientale', 6 novembre 2007, Giuffrè, Milano 2010.

15. Atti dei Convegni nel Quarto Centenario della morte (Vol. III), *Inaugurazione del Centenario Gentiliano*, San Ginesio, 13-14 gennaio 2008, *Le Marche al tempo di Alberico Gentili: religione, politica, cultura*, San Ginesio, 13-14 giugno 2009, Giuffrè, Milano 2012.

16. *Alberico Gentili. Giustizia, Guerra, Impero*, Atti del Convegno, XIV Gentiliana, 24-25 settembre 2010, Giuffrè, Milano 2014.

#### Quaderni del CISG

1. *La Confraternita di San Tommaso. I Sacconi di San Ginesio (Marche)*, in *Quaderni del Centro Internazionale Studi Gentiliani*, n. 1, a cura di Pepe Ragoni, San Ginesio, 2004.

2. Rossano Cicconi, *La Confraternita di San Tommaso. Nuove aperture documentarie*, introduzioni di Pepe Ragoni, Paola Consolati e Rossano Cicconi, in *Quaderni del Centro Internazionale Studi Gentiliani*, n. 2, a cura di Pepe Ragoni, San Ginesio, 2008.

3. “*Statutorum volumen*” della comunità di Sanginesio. *La presenza di Alberico Gentili dalla redazione manoscritta alla stampa*, a cura di Andrea Maiarelli e Sonia Merli, saggio introduttivo di Cinzia Cardinali, in *Quaderni del Centro Internazionale Studi Gentiliani*, n. 3, a cura di Pepe Ragoni, San Ginesio, 2008.

4. *La chiesa collegiata di San Ginesio. Una storia ritrovata*, a cura di Pio Francesco Pistilli, David Frapiccini, Rossano Cicconi, in *Quaderni del Centro Internazionale Studi Gentiliani*, n. 4, a cura di Pepe Ragoni, San Ginesio 2012.

#### Altre pubblicazioni

Alberico Gentili, *Il diritto di guerra (De iure belli libri tres, 1598)*, introduzione di Diego Quaglioni, traduzione di Pietro Nencini, apparato

critico a cura di Giuliano Marchetto e Christian Zendri, “Centro Internazionale Studi Gentiliani”, Giuffrè, Milano 2008.

*Alberico Gentili. Vita e Opere*, a cura di Pepe Ragoni, “Centro Internazionale Studi Gentiliani”, Macerata 2000.





**eum** edizioni università di macerata

ISBN **978-88-6056-816-8**