

SCIENZA & POLITICA

per una storia delle dottrine



Principi supremi e *societas hominum*: il problema del potere nella riflessione di Alberico Gentili

Supreme Principles and *Societas Hominum*:
The Problem of Power in Alberico Gentili's Reflection

Davide Suin

Università degli Studi di Genova

davidesuin@yahoo.it

A B S T R A C T

Nel saggio l'autore si sofferma su alcuni aspetti problematici della riflessione politica di Alberico Gentili (1552-1608), giurista italiano noto per il contributo fornito nell'elaborazione del moderno diritto internazionale. La teoria giuridico-internazionalistica del Gentili, volta ad individuare norme di comportamento valide nella sfera delle relazioni tra soggetti sovrani, si fonda su una concezione della sovranità ispirata alla dottrina bodiniana e trae dalla tradizione del cosmopolitismo classico l'immagine ideale di una universale *societas hominum*; tali modelli, tuttavia, risultano difficilmente conciliabili. Come armonizzare le ragioni dello Stato con i naturali principi di giustizia connaturati alla ragione umana? Tale contraddizione emerge fortemente negli scritti di Gentili, autore che testimonia le criticità della relazione intercorrente tra etica e potere politico nell'età moderna.

PAROLE CHIAVE: Potere; Cosmopolitismo; Assolutismo; Monarchia; Sovranità.

In this essay the author focuses on some problematic questions of the political reflection of Alberico Gentili (1552-1608). He was an Italian jurist and he was well-known for his contribution to modern international law. Gentili's juridical and internationalist theory, consecrated to the individuation of a system of laws to rule the relations between sovereign actors, is based on a concept of sovereignty inspired by Bodin's doctrine but it also elaborates classical cosmopolitanism ideal of an universal *societas hominum*. However, these models seem difficult to conciliate. How can the interests of the State be harmonized with the natural principles of justice innate to human reason? This contradiction emerges widely in Gentili's writings, witnessing the critical aspects of the relation between ethics and political power in the Modern age.

KEYWORDS: Power; Cosmopolitanism; Absolutism; Monarchy; Sovereignty.

SCIENZA & POLITICA, vol. XXIV, no. 56, 2017, pp. 107-124

DOI: <https://doi.org/10.6092/issn.1825-9618/7106>

ISSN: 1825-9618



Alberico Gentili (1552-1608)¹, giurista e umanista di rilievo nel dibattito politico-giuridico del tardo Cinquecento è, come evidenziato dalla storiografia otto-novecentesca, figura centrale nell'elaborazione dottrinale del moderno *ius gentium*, nella legittimazione della nuova realtà di relazioni tra stati sovrani che andava emergendo sulle rovine della *Respublica christianorum*. Di tale nuovo sistema, formalmente sancito dai trattati di Westfalia (1648), è emblematico interprete Ugo Grozio il quale nella sua monumentale *De iure belli ac pacis* (1625), non manca di fare espresso riferimento all'autorità del Gentili riconoscendone la rilevanza nella sua formazione: «so che altri possono giovare della diligenza di quest'ultimo [Gentili] ed anche io dichiaro d'essermene giovato»². Nella sua vasta e multiforme opera Gentili ci consegna una riflessione che, emersa dal confronto con la letteratura politica antica e con la dottrina giuridica medievale (ma anche con la trattatistica storicopolitica moderna), si configura quale costruttiva indagine intorno alle tensioni politiche, religiose, ideologiche che accompagnano l'emersione della modernità.

Nei tre libri del *De iure belli* (1598), trattato nel quale Carl Schmitt ha ravvisato uno dei testi fondativi dello *jus publicum europaeum*³ elevando il giurista di San Ginesio e l'Ayala del *De iure et officiis bellicis et disciplina militari libri tres* (1582)⁴ a massima espressione della moderna dottrina del diritto di guerra, Gentili affronta in maniera articolata il problema della guerra giusta; avvalendosi dello strumentario teorico e metodologico del giurista umanista egli rielabora originalmente l'eredità ricevuta dalla tradizione scritturale e dalla letteratura giuridica medievale fornendo un'analisi complessa del fenomeno bellico, inquadrato nell'ambito delle relazioni tra Stati sovrani. Gentili

¹ Sulla biografia di Gentili, giurista italiano emigrato *religionis causa* in Inghilterra, dove intraprese una brillante carriera accademica e forense, rimando ai seguenti studi: G. SPERANZA, *Alberico Gentili. Studi*, Roma, Tipografia Fratelli Pallotta, 1876; G.H.J. MOLEN VAN DER, *Alberico Gentili and the Development of International law. His life, Works and Times*, Amsterdam, H.J. Paris, 1937, pp. 35-60; D. PANIZZA, *Alberico Gentili, giurista ideologo nell'Inghilterra elisabettiana*, Padova, La Garangola, 1981; A. DE BENEDICTIS, *Gentili Alberico*, in *DBI*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, vol. 53, 1999, pp. 245-251; P. RAGONI (ed), *Alberico Gentili: vita e opere*, San Ginesio, CISG, 2000.

² U. GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace. Prolegomeni e Libro primo*, a cura di F. Arici - F. Todescan, Padova, Cedam, 2010, p. 30.

³ Cfr. C. SCHMITT, *Il nomos della terra* (1950), Milano, Adelphi, 1991. Al riguardo cfr. G. GOZZI, *Diritti e civiltà. Storia e filosofia del diritto internazionale*, Bologna, il Mulino, 2010, pp. 63-66.

⁴ Sulla concezione espressa da Balthasar Ayala cfr. P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983, pp. 298-300. Ayala ritiene «giusta» la guerra dichiarata da un potere sovrano indipendentemente dalla causa.



pone le norme di *ius belli et gentium* - «di cui usano le genti umane, un diritto che la ragione naturale costituì fra tutti gli uomini»⁵ e che «si appoggia sul fondamento di quei vincoli di parentela, amore e benevolenza che la natura ha costituito tra gli uomini»⁶ - alla base della disciplina dei rapporti tra *supremi* o *liberi* principi, ovvero tra entità sovrane.

Come già sostenuto nel *De legationibus* (1585), originale trattato dedicato agli aspetti storico-giuridici concernenti la pratica delle ambasciate, sono i detentori della *supremitas* i legittimi titolari del diritto di legazione e del diritto di dichiarare e muovere guerra; quest'ultima anzi è concepita come estrema forma di giudizio tra attori che, essendo sovrani, non riconoscono superiori ai quali demandare la risoluzione delle controversie. Gentili condanna la guerra come «cosa da belve»⁷ e azione «contraria alla ragione umana»⁸ tuttavia riconosce che essa non debba ritenersi contraria a «quella ragione che comanda che i disertori della società umana e coloro che non rispettano i diritti degli uomini» siano puniti con la forza delle armi⁹; la guerra, come la schiavitù, è da ritenersi «contro natura», tuttavia anche «secondo natura»¹⁰: il ricorso ad essa è azione del tutto lecita anzi, specifica chiaramente l'autore, la guerra è una legittima forma di relazione tra pubblici poteri, tra «principi sovrani e popoli liberi»¹¹. Tali attori non potendo risolvere eventuali controversie ricorrendo al giudizio di un superiore sono costretti al giudizio delle armi: «sulla terra il principe non ha giudice. Non è un principe quello al di sopra del quale vi sia un altro che detiene il primo posto»¹². Nella definizione gentiliana della guerra assume una specifica valenza il criterio formale, di matrice romanistica, di giustizia; la guerra è «la giusta contesa delle pubbliche armi»¹³: essa è contesa armata tra soggetti che, in quanto sovrani, sono egualmente legitti-

⁵ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, introduzione di D. Quaglioni, traduzione di P. Nencini, apparato critico a cura di G. Marchetto - C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008, p. 10. Gentili ricorre anche alla definizione fornita da Senofonte nei *Memorabilia*: «ma esiste un'altra definizione del diritto delle genti; ed è quella che ci ha tramandato Senofonte, secondo cui ci sono in qualsiasi luogo leggi non scritte, non promulgate dagli uomini, [...] ma date loro da Dio»; *ivi*, p. 12.

⁶ *Ivi*, p. 97.

⁷ *Ivi*, p. 39.

⁸ *Ivi*, p. 41.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 42.

¹¹ A. GENTILI, *De iure belli libri tres*, Hanoviae, excudebat Guilielmus Antonius, 1598, p. 22: «summos principes, populos[que] liberos». L'utilizzo dell'aggettivo *summus* è chiaramente ispirato alla dottrina bodiniana della sovranità; Bodin definiva *summi* i principi dotati di potere sovrano.

¹² *Ivi*, p. 23: «Non est Principi in terris iudex. Aut ille Princeps non est, supra que[m] capitalius locum primum».

¹³ *Il diritto di guerra*, p. 16. Tuttavia in Gentili la guerra riguarda i principi e le repubbliche, non ancora gli Stati; di Stati parleranno invece Grozio e Pufendorf; cfr. P. HAGGENMACHER, *Il diritto della guerra e della pace di Gentili. Considerazioni sparse di un «groziano»*, in AA. VV. (eds), *Il diritto della guerra e della pace di Alberico Gentili*. Atti del Convegno Quarta Giornata Gentiliana, 21 settembre 1991, Milano, Giuffrè, 1995, p. 51.

mati a difendere la propria causa e - data l'impossibilità di pervenire a una conoscenza piena della verità e della giustizia da parte dell'uomo - a condurre conformemente al diritto l'azione bellica¹⁴. La guerra diventa relazione tra Stati ed è ridotta a duello ovvero a scontro tra soggetti considerati nemici regolari; è erosa la problematica delle «cause giuste» e con essa la dottrina canonistica del *bellum justum*¹⁵.

Assistiamo ad un significativo svuotamento del concetto tradizionale di «guerra giusta» veicolato dalla letteratura giuridica medievale; come è stato sostenuto, Gentili si allontana definitivamente dalla dottrina tradizionale anticipando la riflessione giuridica del Grozio il quale, tuttavia, sarebbe approdato a soluzioni dottrinali assai più ambigue. Grozio, infatti, includeva nella sua definizione di guerra la contesa armata tra Stati, ma anche quella tra privati oppure tra un potere pubblico e privati¹⁶; inoltre l'olandese sembrava oscillare tra la tradizione del diritto di guerra bilaterale e quella di un diritto di guerra unilaterale¹⁷. La dottrina gentiliana della guerra, evidentemente maturata nel confronto con la letteratura civilistica (mi riferisco a Raffaello Fulgoso e ad Andrea Alciato), è fortemente ispirata tanto al realismo machiavelliano - pur non aderendo alla spregiudicata accettazione del concetto naturalistico di forza propria del Machiavelli - quanto alla giustificazione legalistica della guerra fornita da Bodin il quale, facendo riferimento alla dottrina romanistica, aveva (seppur con timide concessioni alla dottrina canonistica della guerra giusta¹⁸) definito la guerra giusta sulla base di criteri del tutto formali¹⁹.

¹⁴ AA. VV. (eds), *Il diritto di guerra*, pp. 44-48.

¹⁵ Nella dottrina medievale della guerra giusta la guerra poteva ritenersi tale da una parte sola, non da entrambe. Per lo stesso Vitoria, che fu fonte imprescindibile nella formazione del Gentili, la guerra poteva talvolta presentarsi giusta da entrambe le parti soltanto per ignoranza del fatto o del diritto o per *ignorantia invincibilis* da parte dei nativi americani e dei musulmani. Cfr. almeno A. LAMACCHIA, *Francisco de Vitoria e l'innovazione moderna del diritto delle genti*, introduzione a F. DE VITORIA, *Relectio de Indis. La questione degli Indios*, Bari, Levante editori, 1996; G. TOSI, *La teoria della guerra giusta in Francisco de Vitoria*, in M. SCATTOLA (ed), *Figure della guerra. La riflessione su pace, conflitto e giustizia tra Medioevo e prima età moderna*, Milano, Franco Angeli, 2003, pp. 68 e ss; C. GALLI, *Introduzione* a F. DE VITORIA, *De iure belli*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

¹⁶ Ugo Grozio sostiene l'esistenza di tre particolari fattispecie di guerra: «La guerra pubblica è quella condotta da un'autorità dotata di giurisdizione; la guerra privata è quella condotta da un'autorità non dotata di giurisdizione; e la guerra mista è quella che per una parte è pubblica, per un'altra è privata»; U. GROZIO, *Il diritto della guerra e della pace*, p. 120.

¹⁷ Cfr. P. HAGGENMACHER, *Grotius et la doctrine de la guerre juste*, pp. 305-310. Nel primo dopoguerra l'opera di Grozio, ma anche quella di Vitoria, fu recuperata per ritrovarvi affermati quei criteri materiali di giustizia negati dallo *ius publicum europaeum* fino al primo conflitto mondiale.

¹⁸ Sul tema della guerra giusta nei *Six livres de la République* e sulle differenze intercorrenti tra le edizioni francesi e la versione latina (1586) cfr. D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità. Il pensiero di Jean Bodin nella cultura politica e giuridica dell'età moderna*, Padova, Cedam, 1992, pp. 128-138. Lo studioso evidenzia il ripensamento che avviene in Bodin il quale, nella versione latina della sua opera maggiore, sembra allontanarsi dalla tradizione rigidamente giuristica; Bodin si accosta all'immagine tradizionale della guerra giusta, risalente alle *Etymologiae* di Isidoro di Siviglia e veicolata alla scienza giuridica tardo-medievale dal *Decretum Gratiani*, così consegnandoci una



Come ha osservato Diego Quaglioni, nelle edizioni francesi della *République* è ravvisabile «una concezione rigorosamente civilistica del *bellum iustum*»²⁰; al patrimonio di idee trasmesso dall'angevino alla giuspubblicistica tardo-cinquecentesca avrebbe attinto lo stesso Gentili il quale giunse a una integrale giustificazione della guerra come relazione di forza tra poteri legalmente costituiti e sovrani. Sovrani sono coloro che esercitano un potere effettivo ed indipendente da autorità giurisdizionali superiori; accostandosi al classico tema delle forme di governo con un relativismo di chiara ascendenza bartolista, Gentili rimarcava l'irrelevanza delle modalità di esercizio del potere in un discorso volto all'individuazione delle entità sovrane: «Come ogni animale ha il suo verso, così ciascuno stato ha la sua forma di governo: ad alcuni si adatta la democrazia, ad altri l'oligarchia, ad altri ancora il governo di uno solo»²¹. Tuttavia, osserva Gentili, sono da ritenere pienamente sovrani i principi detentori di una *potestas absoluta*, potestà della quale l'Imperatore tedesco non sembra disporre. La *potestas absoluta* si configura quale elemento cardine della sovranità; non sono da ritenersi veramente sudditi coloro che «non possiedono un principe dotato di potestà assoluta, come l'imperatore germanico oggi e i re di Sparta nei tempi antichi»²².

Nella *Disputatio de potestate Regis absoluta*, raccolta nelle *Regales disputationes* (1605)²³, Gentili avrebbe confermato tali posizioni formulando - come espressamente osservato dall'Arnisaeus nel *De Jure majestatis libri tres* (1610)²⁴ - una teoria della *supremitas* di chiara matrice bodiniana: «è assolutamente supremo colui che non riconosce nulla al di sopra di sé se non Dio e non ha nessuno al quale rendere conto se non Dio»²⁵. Il sanginesino delinea l'immagine di un sovrano svincolato dall'alto ma anche dalle stesse leggi

definizione della guerra che fonde motivi machiavelliani con motivi risalenti alla dottrina canonistica.

¹⁹ Cfr. M. ISNARDI PARENTE, *Introduzione* a J. BODIN, *I Sei libri dello Stato*, vol. I, Torino, UTET, 1964, pp. 76-78.

²⁰ D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, p. 130.

²¹ AA. VV. (eds), *Il diritto di guerra*, p. 493.

²² A. GENTILI, *De iure belli commentationes duae*, Lugduni Batavorum, apud Iohannem de la Croy, 1589, I, f. E1v: «Et de subditis vere accipi definitionem admoneo; non de his, qui principem potestatis absolutae non habent: ut imperatorem Germani hodie, & Lacones olim reges [...]».

²³ A. GENTILI, *Regales disputationes libri tres*: I *De potestate Regis absoluta*; II *De unione Regnorum Britanniae*; III *De vi civium in Regem semper iniusta*, Londini, apud Thomam Vautrollerium, 1605.

²⁴ Arnisaeus avallora la tesi della sovranità francese citando tutta una serie di fonti autoritative tra le quali, oltre al Chasseneuz del *Catalogus gloriae mundi*, il Gentili del *De iure belli* e della *disputatio De potestate Regis absoluta*, disputazione richiamata ad avallare la teoria bodiniana della sovranità; *De Jure Majestatis libri tres*, Argentoratum, 1673, pp. 14, 34, 108, 111.

²⁵ A. GENTILI, *Regales disputationes*, I, p. 9: «Ille est huic absolute supremus, qui nihil supra se, nisi Deum agnoscit: nec cuiquam reddere rationem, nisi Deo, habet».

umane²⁶, detentore di un potere assoluto che assume i connotati della *potes-
tas extraordinaria*: «e in tal senso si esprimono comunemente gli interpreti
del diritto: il principe detiene una duplice potestà, una ordinaria vincolata al-
le leggi e un'altra straordinaria *legibus absolutam*»²⁷. Il principe è vincolato
alle norme di diritto divino e naturale ma può *cum causa* limitare, abolire,
abrogare, modificare la legge civile, legge che promana direttamente
dall'autorità sovrana: tale visione assolutistica del potere, maturata nel con-
fronto con gli scritti bodiniani, è fortemente debitrice della tradizione giuridi-
ca medievale, fondata sul concetto imperiale romano del principe quale fonte
della legge e *lex animata*²⁸.

Pur attingendo alle stesse fonti romanistiche e allo studio di Bodin, Al-
thusius sarebbe giunto, in quegli stessi anni, all'elaborazione di una dottrina
della sovranità lontana da quella da Gentili abbozzata nelle *Regales disputa-
tiones*. Nella *Disputatio politica De regno recte instituendo et administrando*
(1602) l'umanista tedesco eleva, analogamente a Bodin, la fruizione degli *jura
majestatis* (ovvero, in Althusius, i diritti sovrani) a carattere distintivo dello
Stato ma, diversamente da Bodin e Gentili, non attribuisce i diritti di sovrani-
tà al principe bensì alla consociazione universale dei corpi costituenti il *re-
gnum* o la *consociatio publica universalis maior*²⁹. Nella *Politica methodice
digesta* (1603) Althusius, ai tradizionali limiti etico-giuridici al potere del
principe, accompagna, in funzione anti-assolutistica, i vincoli derivanti dal
patto stretto tra i corpi federati, detentori della *majestas*, e gli amministratori
del potere, i magistrati: l'esercizio del potere è vincolato al consenso dei con-
sociati. Una distanza incolmabile allontana la visione assolutistica di Gentili
dalla costruzione teorica dell'Althusius il quale, nelle riedizioni della sua ope-
ra maggiore (1610, 1614), avrebbe denunciato apertamente la concezione gen-
tiliana di *supremitas*³⁰.

Secondo Gentili il sovrano è *legibus solutus* ma non deve ritenersi pro-
sciolto dalla legge divina e naturale che, come tramandato dalla canonistica

²⁶ Significativa è, al riguardo, tale riflessione sul rapporto tra sovrano, sudditi e legge: «il legisla-
tore e i sudditi sono tenuti in diverso modo ad osservare la legge. Infatti i sudditi vi sono tenuti a
causa della coazione, il legislatore per la sola volontà di promuovere il bene comune». *Ivi*, p. 30.

²⁷ *Ivi*, p. 10: «Atque sic interpretes iuris communiter scribunt, esse in principe potestatem dupli-
cem, ordinariam adstrictam legibus, & alteram extraordinariam, legibus absolutam».

²⁸ Cfr. F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Mi-
lano, Giuffrè, 1957³, pp. 154 e ss.

²⁹ Cfr. J. ALTHUSIUS, *Disputatio politica De regno recte instituendo et administrando*, Herbornae
Nassoviorum, ex officina Christophori Corvini, 1602; J. ALTHUSIUS, *La politica. Elaborata orga-
nicamente con metodo, e illustrata con esempi sacri e profani*, a cura di C. Malandrino, 2 voll.,
Torino, Claudiana, 2009.

³⁰ Sulle riedizioni della *Politica methodice digesta*, con particolare riferimento alle critiche
dall'Althusius mosse al Gentili attraverso un approccio che evidenzia l'ambiguità del sanguinesino
cfr. C. MALANDRINO, *Alberico Gentili nella Politica di Althusius*, in M. FERRONATO - L. BIANCHIN
(eds), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*. Atti del Convegno
Internazionale (Padova, 20-22 novembre 2008), Padova, Cedam, 2011, pp.129-148.



(mi riferisco in particolare al canone «non licet imperatori»), costituiscono inderogabili limiti di natura etico-giuridica³¹. In tal senso si era espresso, relativamente alla possibilità di derogare al diritto divino e naturale, il giurista Paolo di Castro, uno degli esponenti più maturi del bartolismo del primo Quattrocento, ben noto al Gentili: «Vi sono quattro tipologie di diritto ovvero il divino, naturale, delle genti e civile. Al divino, al naturale e a quello delle genti non si può derogare poiché provengono da un'autorità maggiore» cioè da Dio³². Gentili attinge alla canonistica la distinzione tra *potestas ordinaria* e *potestas extraordinaria*; quest'ultima coincide con la *plenitudo potestatis* ovvero l'utilizzo dei pieni poteri che passa attraverso la deroga al diritto ordinario: agire *de plenitudine potestatis* e *de iure communi* sono atti contrapposti ma è proprio del sovrano poterli compiere entrambi³³. Tuttavia, mentre i giuristi medievali consideravano l'esercizio della *plenitudo potestatis* un caso limite da circondarsi di particolari cautele, in Gentili (ma anche in Bodin) diventa la nota essenziale della *supremitas*: la tematica medievale è portata alle sue estreme conseguenze.

Sovrano è quel regnante che non riconosce nulla al di sopra di sé se non l'autorità di Dio³⁴; egli è *Deus in terris*³⁵, una formula che riecheggia la teologia politica medievale e la dottrina del diritto divino dei re espressa nel *The Trew Lawe of Free Monarchies* (1598)³⁶. La pienezza dei poteri, tuttavia, è

³¹ Sui limiti etico-giuridici tramandati dalla tradizione medievale a quella moderna cfr. G. GORLA, «*Iura naturalia sunt immutabilia*». I limiti al potere del «principe» nella dottrina e nella giurisprudenza forense fra i secoli XVI e XVIII, in A.A. V.V., *Diritto e potere nella storia europea*, Firenze, Olschki, 1982, pp. 629-684.

³² La citazione, dalla quale è tratta la mia traduzione, è in D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, p. 70.

³³ Per quanto riguarda il rapporto tra la deroga alla legge ordinaria dei canonisti e le dottrine civilistiche della *absolutio legibus* cfr. E. CORTESE, *Il problema della sovranità nel pensiero giuridico medioevale*, Roma, Bulzoni, 1982, pp. 124-139.

³⁴ A. GENTILI, *Regales disputationes*, III, p. 129. «Princeps sub Deo, & legibus Dei tenetur. [...] Deus simpliciter absolutae potestatis, nec ullis aut suis, aut naturae, aut gentium obstrictus legibus. Princeps secundum quid absolutus: nec absolutus legibus Dei, naturae, gentium» (*Ivi*, I, p. 17). Gentili pone le norme di *ius gentium* come limite etico-giuridico all'azione del sovrano e in ciò si differenzia dal Bodin il quale non riteneva lo *ius gentium* un limite per il potere sovrano, anzi ne ravvisava il contrasto con le leggi di natura. Tale diversità di approccio al tema dello *ius gentium* potrebbe essere stata determinata da una differente interpretazione dei passi contenuti in alcuni frammenti del *Corpus iuris* - mi riferisco in particolare a quello di Ulpiano in *De iustitia et iure*, *Dig.* I, I, 4 - che talvolta confondevano, talvolta distinguevano *ius gentium* e *ius naturale*. Al riguardo così si esprime Bodin: «In realtà il principe non è obbligato al diritto delle genti più che ai propri editti, e se il diritto delle genti è contro l'equità egli può derogarvi con i suoi editti nel suo regno e può proibire ai sudditi di seguirlo. Così si è fatto nel nostro Regno, per esempio, per ciò che riguarda la schiavitù, benché essa fosse comune a tutti i popoli; e un principe può comportarsi così in tutti i casi di questo genere, purché non faccia niente di contrario alla legge di Dio. Se la giustizia è il fine della legge, la legge è opera del principe, il principe immagine di Dio, ne consegue logicamente che la legge del principe deve modellarsi direttamente sulla legge di Dio»; J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, p. 406.

³⁵ A. GENTILI, *Regales disputationes*, I, p. 11. Il riferimento a Fulgoso riguarda il *consilium* 144.

³⁶ Cfr. GIACOMO I, *The Trew Lawe of Free Monarchies: or the Reciproock and Mutuall Duetie betwixt a Free King, and His natural subjects*, in GIACOMO I, *The political works of James I*, with an introduction by C.H. McIlwain, Cambridge, Harvard University Press, 1918, pp. 53-70. Sulla dot-

ben distinta, sul piano etico, dalla tirannide; essa è «immensa e superiore ad ogni legge scritta» ma «sottoposta all'arbitrio dell'uomo buono»³⁷, ordinata alla giustizia e al bene comune dello Stato per il bene dei quali il sovrano è legittimato a ricorrere a qualsivoglia strumento: agisce tirannicamente colui che anteponga il proprio interesse particolare al bene della comunità³⁸. Sul piano giuridico, tuttavia, ispirandosi fortemente agli insegnamenti bodiniani, Gentili erode il concetto di tirannide; l'esercizio tirannico del potere non costituisce, a suo avviso, motivo sufficiente per privare il principe dei diritti sovrani: «Non mi è facile distinguere il tiranno dal re; poiché essi possono sembrare dotati degli stessi diritti»³⁹; *rex* e *tyrannus* godono delle medesime prerogative e - come evidenziato nel *De clementia* e nelle *Epistolae morales ad Lucilium* di Seneca⁴⁰ - diventa difficile riconoscere quale, tra i due, sia da ritenersi signore e principe⁴¹. L'unica differenza che sussiste tra principe e tiranno è che l'uno «volentibus imperet», l'altro «inuitis»; ma anche tale distinzione è ridotta ai minimi termini poiché, come la storia insegna, sovente il principe è, spinto dalle circostanze, portato ad agire, per la salvezza dello Stato, contro l'immediato interesse dei sudditi⁴².

Talvolta la *salus reipublicae* legittima il ricorso a strumenti apparentemente tirannici di governo: «I sudditi che non cedono alle ferule devono essere governati con la verga di ferro»⁴³; l'esigenza di perseguire l'*utilitas* dello Stato giustifica la deroga ai metodi classici di esercizio della sovranità: «All'equo è anteposto il buono, [...] ciò che non è né equo né giusto deve essere accolto se conveniente»⁴⁴. La difficoltà di distinguere chiaramente tra governo legittimo e tirannide è ancor più evidente nel *De armis Romanis* (1599), trattato in due libri che, sviluppando due discorsi originariamente redatti per la discussione dinanzi agli ambienti accademici di Oxford, si configura quale originale disamina intorno al problematico nesso tra potere e giustizia nella Roma classica.

trina medievale dei due corpi del re cfr. E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, (1957), Torino, Einaudi, 1989.

³⁷ A. GENTILI, *Regales disputationes*, I, p. 24.

³⁸ *Ivi*, p. 34.

³⁹ A. GENTILI, *De legationibus libri tres*, Londini, apud Thomam Vautrollerium, 1585, II, 7, p. 53: «Ego hic tyrannum a rege non facile separarim: quia [...] paria esse utriusque iura videri possunt».

⁴⁰ Cfr. M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, Paris, PUF, 2001, pp. 172-174. Sulla fortuna di Seneca nell'Inghilterra tardo-elisabettiana cfr. J.H.M. SALMON, *Seneca and Tacitus in Jacobean England*, in L. LEVY PECK (ed), *The Mental World of the Stuart Court*, Cambridge, 1991, pp. 169-188; J. WINSTON, *Seneca in Early Elizabethan England*, «Renaissance Quarterly», 59, 1/2006, pp. 29-59.

⁴¹ A. GENTILI, *De legationibus libri tres*, p. 53: «uterque dominus est» e «uterque tenet principatum».

⁴² *Ibidem*. Nel *De armis Romanis* (1599) Gentili avrebbe sostenuto che sovente «creditur principatus, quae saeva dominatio est»; A. GENTILI, *The Wars of the Romans*, a cura di B. Kingsbury - B. Straumann, Oxford, Oxford University Press, 2011, I, 13, p. 114.

⁴³ A. GENTILI, *Regales disputationes*, I, p. 26.

⁴⁴ *Ivi*, III, pp. 126-127: «Aequo antistat bonum [...] quod nec aequum, nec iustum est, recipitur, si bonum est».



L'argomentazione svolta nei due libri del *De armis Romanis*, pur essendo principalmente volta ad indagare la rilevanza della giustizia naturale nella politica imperialistica romana e la valenza paradigmatica dei valori ascrivibili alla tradizione romana nella moderna e cosmopolitica comunità internazionale, si misura ampiamente con il binomio principato-tirannide rimarcandone l'ambiguità: un'ambiguità che passa attraverso l'ambivalente giudizio espresso dal Gentili sulla figura di Bruto e, contestualmente, sulla figura di Cesare⁴⁵. Bruto è, coerentemente con lo scetticismo già mostrato nel *De legationibus* verso i sovvertimenti dell'ordine costituito, denunciato per aver turbato l'ottimo ordine vigente sotto la dittatura cesariana⁴⁶ mentre il governo di Cesare, pur innovando profondamente gli equilibri politico-istituzionali della repubblica romana, è da Gentili elogiato per essere stato un rimedio funzionale al superamento della crisi in cui versava Roma⁴⁷. Bruto avrebbe potuto, tutto al più, opporre resistenza a Cesare nel momento in cui questi stava usurpando il potere, quale tiranno *ex defectu tituli*, non quando il suo potere era ormai consolidato e legittimato: «Avresti potuto resistere all'invasore; non potevi rimuovere un principe» e, ancor più, un principe come Cesare, legittimato dal Senato⁴⁸. Tuttavia tale visione è bilanciata nella stessa opera da una opposta valutazione della figura di Bruto e dei meriti del regime di Cesare⁴⁹; fonti autorevoli, sostiene Gentili, approvano l'azione del cesaricida e la resistenza alla tirannide⁵⁰: sottesa all'ambivalente analisi che emerge da tale duplice prospettiva è la problematica concezione gentiliana del potere politico; il confronto tra le due opposte posizioni sostenute nel *De armis Romanis* non è allora mera finzione letteraria ma emblematica manifestazione di un pensiero che matura nella pragmatica accettazione del reale e in una visione relativistica della politica e delle istituzioni umane.

Gentili erode ma non si affranca del tutto dallo schema della tirannide; tra le righe del *De iure belli* emerge la consueta distinzione tra *rex* e *tyrannus*. Il

⁴⁵ Su tali problematiche insiste ampiamente anche il fratello di Alberico, Scipione Gentili, il quale accenna polemicamente alla figura del cesaricida in uno dei suoi primi scritti: *le Annotationi sopra la Gierusalemme liberata*.

⁴⁶ A. GENTILI, *The Wars of the Romans*, I, 4, p. 38.

⁴⁷ In tale passaggio su Bruto è interessante notare la distinzione tra la forma repubblicana di governo e la forma monarchica a tendenza "assolutistica" instaurata da Cesare; questa è elevata a forma ottimale in quel preciso contesto e Bruto è additato quale destabilizzatore dell'ordine piuttosto che restauratore del regime di libertà vigente nella repubblica romana. Tale considerazione riecheggia i passi sulla tematica della tirannide in A. GENTILI, *De legationibus*, II, 7 anteponendo alla libertà il valore della sicurezza dello Stato.

⁴⁸ A. GENTILI, *The Wars of the Romans*, I, 4, p. 38: «Obsistere potueris invadenti principatum: factum principem tollere non potuisti».

⁴⁹ Così si espresse Gentili: «De optima tamen forma unde probatur? Est quidem monarchia ceteris dignior: sed non propterea melior est, et semper aptior. Aut etiam, quod de regio statu disputatur, id de tyrannico, qui erat Caesaris, et qui est omnium deterrimus, fiet?» (*Ivi*, II, 4, p. 182).

⁵⁰ A. GENTILI, *The Wars of the Romans*, II, 4, p. 186, 188.

buon principe dovrebbe governare attenendosi ai principi universali di giustizia tramandati dal diritto naturale e delle genti; i libri di diritto romano raccolti da Giustiniano, deposito normativo che «non è soltanto il diritto di un ordinamento particolare, ma è anche il diritto delle genti e della natura»⁵¹, vincolano i sovrani:

«Non sono adatti ai principi quei precetti dei libri di Giustiniano, “vivere onestamente”, “non ledere altrui”, “dare a ciascuno il suo”, “proteggere i figli”, “respingere l’ingiuria”, “sentirsi affratellati con l’umanità intera”, “mantenere i commerci”, e gli altri di questo genere, e quelli che da questi derivano e che sono sparsi quasi dappertutto in quei libri»⁵²?

Tra le azioni tiranniche è collocata l’imposizione violenta dell’uniformità religiosa; il principe che imponga forzatamente l’unità di fede si comporta da «tiranno» ed è fomentatore «di sedizioni e di discordie»⁵³; in materia di fede l’utilizzo della coercizione è del tutto illegittimo, eccezion fatta per quei culti che mettano a rischio la sicurezza dello Stato⁵⁴; la religione non è infatti un rapporto tra gli uomini ma tra questi e Dio⁵⁵. La posizione del Gentili, relativamente al problematico nodo della relazione tra sovrani e sudditi in materia di fede, si sviluppa sulla distinzione tra privati e magistrati; la guerra mossa dai sudditi contro il principe è da ritenersi illecita⁵⁶: ma a viziare la legittimità non è certo l’iniquità della causa - è infatti giusta sul piano umano l’azione condotta in difesa della propria libertà di coscienza - bensì il *defectum tituli*. I sudditi non sono giuridicamente legittimati a ricorrere alla forza delle armi contro il proprio principe, anche se questi, oltrepassando i limiti etico-giuridici della legge divina e naturale, agisca tirannicamente trasformandosi in *princeps malus*.

Tuttavia «la definizione di suddito» - rileva l’autore richiamando la tradizione calvinistico-monarcomaca⁵⁷ - deve «intendersi ristretta a coloro che lo sono veramente»⁵⁸, «non a quanti siano sprovvisti di un principe pienamente sovrano»⁵⁹; la definizione di suddito «si adatta in realtà ai privati, cioè a coloro che per la natura stessa della cosa non hanno alcun carattere pubblico»⁶⁰. Nella situazione in cui città e rappresentanti cetuali detengono poteri «che hanno una qualche natura pubblicistica»⁶¹, questi non sono giuridicamente

⁵¹ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 24.

⁵² *Ivi*, p. 25.

⁵³ *Ivi*, p. 68.

⁵⁴ Cfr. M.R. DI SIMONE, *La guerra di religione nel pensiero di Alberico Gentili*, in M. FERRONATO - L. BIANCHIN (eds), *Silete theologi in munere alieno. Alberico Gentili e la Seconda Scolastica*, pp. 83-112.

⁵⁵ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 59.

⁵⁶ *Ivi*, pp. 71-72.

⁵⁷ Mi riferisco in particolare a Pier Martire Vermigli e Teodore de Beze.

⁵⁸ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 73.

⁵⁹ A. GENTILI, *De iure belli*, p. 81: «no[n] de his, qui principem omnis potestatis non habe[n]t».

⁶⁰ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 73.

⁶¹ *Ibidem*.



tenuti a piegarsi all'autorità superiore⁶², mentre nei sistemi politico-istituzionali in cui vige un rapporto di piena sudditanza, nobili e città devono «obbedire al sommo magistrato», fatta tuttavia eccezione per la materia religiosa⁶³. I sudditi devono essere sottomessi all'autorità salvo che questa non comandi «qualcosa di contrario al culto di Dio»; tuttavia mentre «colui che non è suddito» può difendersi contro il principe anche ricorrendo alle armi⁶⁴, al privato non è consentito resistere al sommo magistrato. L'autore, riecheggiando soluzioni già proposte da Bodin, sosteneva che ai privati non restasse che fuggire «secondo il volere di Cristo»⁶⁵ o sperare nell'intervento di un principe straniero⁶⁶: i sudditi altrui non sono «estranei a quella parentela umana che deriva dalla natura e dalla vita sociale»⁶⁷ ed è dunque legittimo intervenire in loro soccorso⁶⁸.

Se nella sfera dei rapporti tra Stati la violazione dei principi di diritto naturale e delle genti costituisce valido motivo di guerra, sul piano interno della relazione tra governanti e governati la cogenza delle norme di diritto naturale è lungi dall'essere garantita. La violazione dello *ius naturalis* non legittima infatti il ricorso alle armi da parte dei sudditi: Gentili fa propri gli insegnamenti di Bodin che, indagati analiticamente ruolo e funzioni di *officiers* e *magistrats* all'interno della monarchia francese, aveva complessivamente affermato l'illiceità della resistenza verso l'autorità sovrana anche laddove questa, impermeabile alle rimostranze, agisse in deroga alla legge naturale⁶⁹: accade frequentemente che i sovrani violino le norme di diritto naturale e che la *plenitudo potestatis* di cui essi dispongono degeneri nell'arbitrio. Significativamente nel commentario *Ad legem Iuliam maiestatis* (1607) Gentili, suddivisa la *potestas* in *rigorosa*, *aequa* e *absoluta*, evidenzia come quest'ultima forma tenda ad oltrepassare i limiti della legge di natura⁷⁰.

⁶² *Ivi*, p. 74.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ *Ivi*, p. 75.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ivi*, pp. 108-114.

⁶⁷ *Ivi*, p. 108.

⁶⁸ Sottesa alla legittimazione della guerra umanitaria è una sensibilità per la dottrina stoica che emerge da numerosi passi del *De iure belli*; nel capitolo II del terzo libro l'autore sostiene di seguire «il giudizio di Strabone e di Plutarco che, senza far troppe differenze tra barbari e Greci, vedevano il mondo come un unico grande stato, di cui tutta l'umanità costituiva il popolo e i singoli stati le province, come una grande mandria al pascolo in un prato a tutti comune»; *ivi*, p. 431.

⁶⁹ Sui magistrati in Bodin cfr. la chiara analisi di A.M. LAZZARINO DEL GROSSO, *Le magistrature in Bodin*, «Il pensiero politico», XL, 2/2007, pp. 394-409.

⁷⁰ A. GENTILI, *In titulos Codicis Si quis Imperatori maledixerit, Ad legem Iuliam maiestatis disputationes decem*, Hanau, apud Guilielmum Antonium, 1607, p. 141.

A tale impasse Gentili reagisce rielaborando originalmente gli insegnamenti del cosmopolitismo di matrice stoica⁷¹, veicolato dalla lettura di Seneca e di un'opera che, pur interpretata assai diversamente, era stata fonte di assoluta rilevanza nella dottrina bodiniana della guerra giusta: il *De Officiis* di Cicerone. Questi aveva evocato il legame sociale primario che per natura stringe tutti gli uomini: una universale dimensione di socialità, fondata sulla natura razionale degli esseri umani, dalla quale conseguentemente deriva una lettura esplicitamente cosmopolitica dei doveri di giustizia⁷². Gentili, avvalendosi del patrimonio teorico attinto alla lettura di Cicerone e Seneca, legittima l'azione bellica compiuta da principi stranieri in soccorso di sudditi tiranneggiati: «essi [i principi stranieri] possono farlo se il loro principe sia stato inclemente o ingiusto con loro»⁷³. I principi, anche laddove detengano un potere assoluto, non possono ritenersi svincolati dalle norme di diritto naturale, un limite invalicabile all'esercizio del potere: «se ammettessimo che i principi possano agire a loro completo piacimento e capriccio, li renderemmo estranei agli altri uomini»⁷⁴. Un principe non può abusare dei suoi sudditi, «perché tutti gli esseri viventi vogliono essere trattati bene»⁷⁵; è il diritto naturale ad imporre al sovrano di governare il proprio popolo con umanità: «se qualcuno pecca spudoratamente contro le leggi della natura e degli uomini» chiunque ha «il diritto di reprimerlo con la guerra»⁷⁶.

Alberico Gentili è voce significativa nel lento processo di rinascita della moderna immagine di *societas hominum* e dell'universalistica etica del riconoscimento intersoggettivo che accompagna tale costruzione ideale. Egli ravvisa nel naturale legame che sussiste tra gli uomini la fonte per ciascuno di essi di obbligazioni moralmente vincolanti; Gentili trasmette l'ideale di una comunità etica (e giuridica) del genere umano comprendente tutti i popoli e civiltà della terra⁷⁷. Nel capitolo XV del *De iure belli*, soffermandosi sulla fat-

⁷¹ La stesura del *De iure belli* si colloca in un contesto di forte rivalutazione della cultura stoica; nel 1584 viene pubblicato il *De Constantia* di Giusto Lipsio (opera citata da Gentili e tradotta in lingua inglese nel 1604) mentre la fortunata *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (1589) appare in traduzione inglese già nel 1594. Altrettanta rilevanza ebbe, nella diffusione della cultura stoica, l'opera di Guillaume du Vaur: *La Philosophie Morale des Stoiques* (1585), pubblicata in lingua inglese nel 1598 con il titolo *The Moral Philosophie of the Stoicks*.

⁷² Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Societas hominum. Cosmopolitismo stoico e diritto delle genti*, in L. LACCHÈ (ed), «*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), Milano, Giuffrè, 2009, pp. 30-50.

⁷³ *Il diritto di guerra*, p. 109.

⁷⁴ *Ivi*, p. 110.

⁷⁵ *Ivi*, p. 165.

⁷⁶ *Ivi*, p. 175.

⁷⁷ Sulla rinascita dell'immagine cosmopolitica della *societas hominum*, in sostituzione del modello della monarchia universale, nella fase fondativa della teoria politica moderna, si veda L. SCUCCIMARRA, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'Antichità al Settecento*, Bologna, il Mulino, 2006, pp. 239-281. Toni di chiara ascendenza cosmopolitica sono ravvisabili in numerosi passi del *De iure belli* e in particolare: Cap. V (*Bella iuste geruntur*), Cap. XV (*De honesta defen-*



tispecie bellica della difesa onesta, l'autore ne individua i caratteri: essa è una forma di guerra difensiva giusta che «si intraprende senza alcun timore di pericolo e senza che vi sia qualche nostro bisogno e utilità»⁷⁸, bensì a vantaggio di altri uomini ingiustamente attaccati o oppressi. Come base di legittimazione di questa forma singolare di intervento armato Gentili richiama, accanto alla nozione scolastica della naturale socievolezza degli uomini e del valore cristiano della carità, l'ideale stoico dell'unità del genere umano, ideale del quale si erano nutriti anche i redattori delle *Vindiciae contra Tyrannos* (1579)⁷⁹.

La difesa onesta si appoggia sul «fondamento di quei vincoli di parentela, amore e benevolenza che la natura ha costituito tra gli uomini»⁸⁰ e, citando l'autorità di Seneca, l'autore si esprimeva in tal senso: «se l'uomo è un animale sociale generato alla comunità, non può non guardare al mondo che come a una sola dimora»⁸¹. Tuttavia tali principi, inseriti nel contesto costruttivo del nascente *ius inter gentes*, divengono il fondamento di una cornice teorica specificamente volta a disciplinare le relazioni tra le persone pubbliche, principi sovrani e repubbliche. Sullo sfondo del modello della *societas hominum* emerge un sistema di soggetti sovrani fondato sul rispetto delle norme di diritto naturale; la difesa onesta è legittimata sulla base di vincoli di amore e fratellanza universale consustanziali al diritto delle genti, sistema normativo insito alla società del genere umano⁸².

È in virtù di tali vincoli che i principi sono da Gentili legittimati a soccorrere con le armi i sudditi altrui ingiustamente afflitti dal tiranno. Abbastanza significativamente nei *Six livres de la République* Bodin si era espresso in tal senso: «[...] è una splendida impresa per un principe il prendere le armi in difesa di tutto un popolo ingiustamente oppresso dalla crudeltà di un tiranno»⁸³. Se sul piano interno della relazione tra sudditi e sovrano la figura del

sione), Cap. XVI (*De subditis alienis contra Dominum defendendis*), Cap. XVII (*Qui bellum necessarie inferunt*), Cap. XIX (*De naturalibus causis belli inferendi*), Cap. XXV (*De honesta causa belli inferendi*).

⁷⁸ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 97.

⁷⁹ Junius Brutus richiama, oltre al tradizionale tema dei doveri del principe cristiano nei confronti della Chiesa universale e dei suoi membri oppressi, l'ideale ciceroniano della *societas hominum*: «Del resto gli stessi pagani ci potrebbero insegnare ciò che la società umana e la natura comune richiede da noi in questo caso. Dice infatti Cicerone che tutti gli uomini hanno una stessa natura umana e la natura prescrive e ordina che un uomo desideri e procuri il bene dell'altro [...]»; S. JUNIUS BRUTUS, *Vindiciae contra Tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, a cura di S. Testoni Binetti, Torino, La Rosa, 1994, p. 186.

⁸⁰ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 97.

⁸¹ *Ivi*, p. 98. Gentili avalla la propria visione richiamando oltre a Cicerone e Seneca, Lattanzio, Filone d'Alessandria e Tertulliano.

⁸² Cfr. L. SCUCCIMARRA, *Le ragioni dell'umanità. Alberico Gentili e il problema della "difesa onesta"*, in A.A. V.V., *Alberico Gentili. Giustizia, guerra, impero*. Atti del convegno XIV Giornata Gentiliana, San Ginesio (24-25 settembre 2010), Milano, Giuffrè, 2014, pp. 312-330.

⁸³ J. BODIN, *I sei libri dello Stato*, p. 609.

tiranno è ridotta a marginale categoria etico-politica, sul piano del discorso relativo alle relazioni interstatali l'immagine del "tiranno" assume una valenza del tutto nuova: il tiranno non è più figura interna o semplice forma degenerata di regime ma diventa, in quanto violatore delle norme di diritto divino e naturale, nemico universale del genere umano. Emerge, tuttavia, dalla riflessione dell'autore, la tensione tra la valenza della norma universale della *ratio humanitatis* e la realtà del nascente sistema degli Stati territoriali sovrani; Gentili infatti, pur affermando il diritto dei principi di soccorrere i sudditi altrui contro il loro signore-tiranno, rifiuta la *inspectio principis supra principem* e si fa assertore di un modello di sovranità chiusa all'esterno, un modello che avrebbe dominato la dottrina giuridico-internazionalistica moderna⁸⁴.

Una soluzione che, se sul piano teorico si esprime quale mediazione tra le confliggenti esigenze del potere sovrano e gli inderogabili principi di giustizia naturale connaturati alla ragione umana, sul piano concreto dell'esperienza storica si rivela formidabile strumento ideologico a favore delle scelte di politica estera promosse, negli anni Ottanta e Novanta del XVI secolo, dai circoli militanti della corte tudoriana. Gentili era infatti vicino al Sidney, al Leicester e al conte di Essex, fautori di una politica estera antiasburgica dai toni fortemente aggressivi⁸⁵; la ribellione dei Fiamminghi agli Asburgo, strategicamente rilevante nell'agenda politica britannica, fornisce a Gentili l'occasione per promuovere, avvalendosi della fattispecie teorica della guerra di difesa onesta, l'intervento inglese a supporto delle Province Unite⁸⁶, così collocandosi in una posizione diametralmente opposta a quella del contemporaneo Balthasar Ayala, consigliere giuridico di Alessandro Farnese⁸⁷: «le Fiandre, secondo quanto intuirono uomini sapienti, stavano per essere attaccate e quel grande eroe di Leicester prevede con grande saggezza che la difesa dei Fiamminghi era cosa del tutto salutare» poiché «se gli Spagnoli avessero infranto quel baluardo dell'Europa con la forza, non sarebbe rimasta alcuna possibilità per il futuro di opporre una resistenza contro la loro violenza»⁸⁸.

⁸⁴ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 108 e ss.

⁸⁵ L'Inghilterra tardo-elisabettiana era attraversata da una forte diffidenza nei confronti della Spagna asburgica; William Cecil, il conte di Leicester e l'Essex avevano incoraggiato la leggenda nera spagnola curando, tra l'altro, l'edizione di pamphlets dai toni fortemente antiasburgici; H.L. CRUMMÉ, *The Impact of Lord Burghley and the Earl of Leicester's Spanish-Speaking Secretariats*, «SEDERI», 21, 2011, pp. 7-27.

⁸⁶ Cfr. P. HAGGENMACHER, *Pensiero umanitario e intervento in Gentili*, in A.A. V.V., *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, 1998, pp. 21-46 e L. SCUCCIMARRA, *Le ragioni dell'umanità. Alberico Gentili e il problema della "difesa onesta"*, pp. 313-330.

⁸⁷ Su tale figura e sul suo contributo giuridico-internazionalistico cfr. D. QUAGLIONI, *Guerra e diritto nel Cinquecento: i trattatisti del ius militare*, in F. LIOTTA, *Studi di storia del diritto medioevale e moderno*, 2, Bologna, Monduzzi, 2007, pp. 191-210.

⁸⁸ A. GENTILI, *Il diritto di guerra*, p. 114.



Evidente è l'influenza esercitata sulla dottrina gentiliana dalla letteratura monarcomaca⁸⁹; le *Vindiciae contra Tyrannos*, specialmente la quarta *quæstio* - dedicata alla disamina del diritto/dovere di intervento dei principi stranieri⁹⁰ - e il *Reveille-Matin* ispirarono fortemente la riflessione di Gentili e del suo illustre mecenate, Sidney, contribuendo ad avallarne le mire anti-asburgiche⁹¹. Gentili, come l'autore delle *Vindiciae contra Tyrannos*⁹², richiamava l'eredità dello stoicismo antico per affermare la sconfinatezza dei naturali vincoli di solidarietà umana; sulla comune appartenenza delle emergenti comunità statuali alla *respublica magna* Gentili costruiva la sua disciplina dello *ius belli et gentium*. La tensione tra una concezione della sovranità rigidamente assolutistica (che tuttavia non deve essere letta come una elevazione della monarchia assoluta a miglior forma di regime ma, come in Lipsio⁹³, quale concreta soluzione all'instabilità politico-istituzionale, alla degenerazione della cosa pubblica dalla quale naturalmente scaturiscono le *conversiones rerumpublicarum*⁹⁴) e l'ideale cosmopolitico di una politica fondata su univer-

⁸⁹ Al riguardo cfr. M. VAN GELDEREN, *The Political Thought of the Dutch Revolt (1555-1590)*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1992.

⁹⁰ Il capitolo IV fu il primo a essere tradotto e pubblicato in Inghilterra con il titolo *A Short Apologie for Christian Souldiors* (1588), in un contesto ampiamente polarizzato dalla rivolta antispagnola in corso nei Paesi Bassi. Sulle complessive vicende della anglicizzazione delle *Vindiciae* si veda K.M. McCLURE, *Reflections on Political Literature: History, Theory and the Printed Book*, in D. ARMITAGE (ed), *British Political Thought in History, Literature and Theory, 1500-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 239 ss.

⁹¹ Sidney, al quale Gentili nel 1585 aveva dedicato il trattato *De legationibus*, fu un lettore delle *Vindiciae contra tyrannos* (sulle quali cfr. S. TESTONI BINETTI, *Introduzione a S. JUNIUS BRUTUS, Vindiciae contra tyrannos. Il potere legittimo del principe sul popolo e del popolo sul principe*, pp. VII-XXXVI). Ad accomunare Sidney e i monarcomachi ugonotti è, oltre la chiara avversione alla Chiesa cattolica - Sidney avrebbe contribuito alla traduzione inglese del *De la verité de la religion chretienne* del Duplessis-Mornay (1587) -, la speranza in una risposta comune del fronte riformato alla minaccia asburgica. Sul pensiero politico degli ugonotti e dei monarcomachi cfr. S. TESTONI BINETTI, *Il pensiero politico ugonotto. Dallo studio della storia all'idea di contratto (1572-1579)*, Firenze, Centro Editoriale Toscano, 2002.

⁹² Nelle *Vindiciae contra Tyrannos* vi sono significativi rimandi alla tradizione stoica; emblematica al riguardo è tale osservazione: «Se qualcuno obietta che non si possono mescolare affari diversi, rispondo col vecchio Terenzio: «Sono un uomo e stimo che qualsiasi dovere umano mi si addica. [...] Dico che non voglio che, seguendo l'esempio di quell'arbitro di cui parla Cicerone, vi appropriate dell'oggetto della controversia, ma richiedo piuttosto che reprimiate il principe che invade il regno di Cristo, che contenate il tiranno entro i suoi limiti, che tendiate la mano al popolo afflitto e che risolleviate lo Stato prostrato, comportandovi in quest'affare in modo tale che, senza aver riguardo al vostro interesse privato, mostriate di non aver altro scopo che il bene e la pace della società umana»; p. 189.

⁹³ I *Politicorum libri sex* sono citatissimi da Gentili il quale tramite la lettura di Giusto Lipsio (curatore di numerose edizioni di Tacito ma anche di Seneca) si accostò al tacitismo e alla cultura neo-stoica; G. OESTREICH, *Neostoicism and the Early Modern State*, a cura di B. Oestreich - H.G. Koenigsberger, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; J. PAPPY, *Erasmus' and Lipsius' Editions of Seneca: A "Complementary" Project?*, «Erasmus of Rotterdam Society Yearbook», 21, 2001, pp. 10-37. Sulla cultura stoica tardo-cinquecentesca P.F. MOREAU, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à l'Age classique*, Paris, Albin Michel, 1999 e nello stesso volume M. SENELLART, *Le stoïcisme dans la constitution de la pensée politique. Les Politiques de Juste Lipse (1589)*, pp. 117-139. Sulla fortuna e ricezione dell'autore fiammingo in Inghilterra: A. MCCREA, *Constant Minds: Political Virtue and the Lipsian Paradigm in England, 1584-1650*, Toronto, University of Toronto Press, 1997, pp. 3-37.

⁹⁴ Sul tema delle *conversiones rerumpublicarum* cfr. almeno D. QUAGLIONI, *I limiti della sovranità*, pp. 107-139; M. ISNARDI PARENTE, *Le metabolai politeion rivisitate (Bodin, République, IV)*,

sali e naturali principi di giustizia riaffiora in tutta la sua problematicità nelle tarde *Regales disputationes* (1605) e nel commentario giuridico *Ad legem Iuliam maiestatis* (1607), opere maturate nei turbolenti primi anni di regno di Giacomo I Stuart.

In linea con quanto già osservato nel *De iure belli* Gentili proclama l'illiceità della resistenza al sovrano. Ai sudditi non è consentito resistere con la forza delle armi (non potendo essi ribellarsi contro il diritto paterno-patriarcale del principe): «l'utilizzo della forza contro il principe da parte dei sudditi è sempre ingiusto»⁹⁵ poiché «la potestà del principe è di diritto divino, non discende dagli uomini essendo di diritto naturale e delle genti»⁹⁶. Non ci sono limiti effettivi alla suprema potestà del principe che, tuttavia, dovrebbe vincolarsi al rispetto del diritto divino e naturale, al principio dell'*arbitrium boni viri*⁹⁷. Gentili delinea l'immagine di una sovranità ancorata all'etica della giustizia⁹⁸: il vero principe osserverà in maniera del tutto volontaria le leggi, se lo riterrà necessario alla salvaguardia dello Stato⁹⁹. Tuttavia, considerata l'originarietà e l'assolutezza del *summum imperium*, egli non è da ritenersi giuridicamente vincolato ad alcuna norma superiore¹⁰⁰: la violazione stessa del diritto divino e naturale non legittima il ricorso alla resistenza armata da parte dei sudditi (laddove, ovviamente, questi siano privati e non magistrati inferiori).

La rivolta contro il principe, come Giacomo I aveva opportunamente evidenziato¹⁰¹, ha effetti negativi. Essa scuote le fondamenta dello Stato, turbandone la sicurezza interna, e sfocia nell'anarchia¹⁰²: «cosa accadde in seguito all'uccisione di Nerone? Nei pochi mesi durante i quali regnarono i tre successori di Nerone fu sparso più sangue che nei quattordici anni trascorsi sotto Nerone»¹⁰³. Sussiste tra sovrano e *civitas* un legame tale da non poter essere sciolto dall'intervento dei sudditi, i quali sono giuridicamente tenuti ad obbedire anche al *princeps malus*¹⁰⁴. Considerazione, questa, che il Gentili ulte-

in M. ISNARDI PARENTE, *Rinascimento politico in Europa. Studi raccolti da D. Quaglioni e P. Carta*, Padova, Cedam, 2008, pp. 151-168.

⁹⁵ A. GENTILI, *Regales disputationes*, III, p. 99: «vim omnem civium iniustam semper in principem esse». Gentili precisa che nella trattazione si riferisce ai sovrani, ovvero «nec [...] de eo principe, qui magistratus magis, quam princeps est: etsi princeps, etsi etiam rex, non magistratus nominetur. [...] Sed neque de illo principe loquimur, qui iudicem aliquem habeat».

⁹⁶ *Ivi*, pp. 101-102: «est iuris divini potestas principis: no a solis hominib. con[n]stituta. est iuris naturalis gentium».

⁹⁷ *Ivi*, p. 129.

⁹⁸ *Ivi*, I, p. 27: «Licet princeps habeat plenitudinem potestatis, debet illa iuste uti. Alias esset plenitudo tempestatis. Et clausula, De plenitudine potestatis, intelligitur de potestate bona, & laudabili».

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ *Ivi*, III, p. 116.

¹⁰¹ GIACOMO I, *The Trew Lawe of Free Monarchies*, p. 66.

¹⁰² A. GENTILI, *Regales disputationes*, III, p. 103.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 107.



riormente avalla ricorrendo all'autorità di Teodoro Beza – il quale, condannando l'uso della forza contro il principe (eccezion fatta per quei regimi, come la monarchia francese, nei quali erano previsti i magistrati inferiori)¹⁰⁵, predicava la fuga dalla violenza –, al Francois de La Noue dei *Discours politiques et militaires*, a Scipione Ammirato il quale, nel decimo dialogo del diciannovesimo libro dei *Discorsi sopra Cornelio Tacito* (1594), si era espresso come segue:

«Cosi possiam dire noi, si trovano de i Principi scelerati [...] ma infelicissimi quelli, i quali ardiranno di manometter la persona reale. [...] se nazione alcuna è al mondo, la qual habbia minore scusa di ribellarsi, o di congiurar contro il suo principe, questa è la Christiana, ammaestrata a non ruscare d'ubbidire al suo giusto e legittimo signore; ma quando quello pur reo, e malvagio fosse, vuol, che in ogni modo gli si presti ubbidienza, tollerando patientemente l'asprezza della sua servitù. Poi che tale habbiamo a credere, che sia la volontà di Dio, nella cui mano sono i cuori de i re»¹⁰⁶.

La sottomissione alla volontà del governante, la rassegnata soggezione dei governati all'autorità suprema (tappa fondamentale del processo di elaborazione della sovranità) sono condizioni essenziali al perseguimento della somma utilità: la stabilità e la sicurezza dello Stato. La posizione da Gentili assunta, nelle *Regales disputationes*, in merito al rapporto sovrano-sudditi prefigura la teoria politica hobbesiana. Thomas Hobbes, accostandosi al problema del potere e dei suoi limiti con il metodo del filosofo, giunge alle soluzioni preannunciate da Gentili con gli strumenti della *scientia juris*: non vi sono, nella sfera interna, limiti effettivi alla volontà sovrana. Se Gentili, come è stato sostenuto, è testimone di una crisi dei valori ascrivibili alla tradizione umanistica e di un graduale ripiegamento verso l'etica neo-stoica della passiva sottomissione al potere costituito, Hobbes, da parte sua, è portato alla neutralizzazione dei conflitti interni allo Stato attraverso la piena affermazione della sovranità assoluta nell'ottica del razionalismo moderno¹⁰⁷.

Nel commentario *Ad legem Iuliam maiestatis* - dove Gentili sottolinea la volontà di soffermarsi «sul re che detiene il regno»¹⁰⁸, non sui principi non *supremi*¹⁰⁹ - è nuovamente affermata l'illegittimità del ricorso alla forza contro il sovrano. Questi è come un padre per i propri sudditi: «il figlio, laddove complottasse contro il proprio padre, o la propria madre, sarà punito con la

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 124, 130.

¹⁰⁶ S. AMMIRATO, *Discorsi del Signor Scipione Ammirato sopra Cornelio Tacito*, Venetia, appresso Matthio Valentino, 1607, pp. 498-499.

¹⁰⁷ Cfr. C. GALLI, *Alberico Gentili e Thomas Hobbes. Crisi dell'umanesimo e piena modernità*, in A.A. V.V., *Alberico Gentili. La salvaguardia dei beni culturali nel diritto internazionale*. Atti del Convegno Dodicesima giornata gentiliana (San Ginesio, 22-23 settembre 2006), Milano, Giuffrè, 2008, pp. 91-112.

¹⁰⁸ A. GENTILI, *Si quis Imperatori maledixerit*, p. 118: «de rege, qui regnum tenet apud suos».

¹⁰⁹ *Ibidem*.

morte come prevede la medesima legge divina. La stessa cosa vale per chi complotta contro il principe il quale è come un padre»¹¹⁰. Gentili antepone al valore ideale della libertà e ai principi etico-politici del repubblicanesimo di matrice umanistica il valore assoluto e irrinunciabile della sicurezza dello Stato: una sicurezza che si realizza, in quel dato contesto storico-eventuale, nel perseguimento della pace interna attraverso la guida di un sovrano assoluto. Unica sanzione violenta legittima, coerentemente con tali valori, contro il sovrano che agisca tirannicamente (oltre alla giustizia divina) è il soccorso di un principe straniero¹¹¹: soluzione questa che, pur allontanando gli spettri di tormentose e destabilizzanti guerre intestine, riporta l'utilizzo legittimo della violenza alla sfera esterna delle relazioni tra soggetti pubblici *superiorem non recognoscentes*¹¹².

Emerge in tale ambito tutta la complessità della multiforme riflessione di Gentili, una riflessione che preannuncia i nodi problematici della dottrina giuridico-internazionalistica della piena età moderna. Gentili mostra coscientemente l'ambigua coesistenza, all'interno di una universale *societas hominum* fondata su inderogabili principi di giustizia naturale, di Stati sovrani egoisticamente volti al perseguimento del proprio utile. Né i grandi sistematizzatori seicenteschi della scuola del diritto naturale né, tantomeno, i giuspositivisti ottocenteschi hanno saputo risolvere fruttuosamente tale contraddizione: la dialettica tra le ragioni dello Stato e le universali ragioni di giustizia naturale connaturate al genere umano attende, ancora oggi, una sintesi teorica efficace e sostenibile.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 13: «Filius, qui malediceret patri suo, aut matri suae, morte per legem ipsam Dei puniebatur. itaque et maledicens principi: qui itidem pater est».

¹¹¹ A. GENTILI, *Regales disputationes*, III, p. 116.

¹¹² Cfr. G.H.J. VAN DER MOLEN, *Alberico Gentili and the Development of International Law. His Life, Work and Times*, pp. 236-237.