DOCUMENTI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA
2

Collana diretta da Piero Craveri

UNIVERSITÀ DEGLI STUDÎ SUOR ORSOLA BENINCASA
DOCUMENTI DI STORIA MODERNA E CONTEMPORANEA
2

Natascia Villani

MUTUUM FOEDUS. L'IMMAGINE DELLA REGALITÀ IN JUAN DE MARIANA

Università degli Studî Suor Orsola Benincasa 2012
80132 Napoli, via Suor Orsola, 10
© Tutti i diritti sono riservati
ISBN 978 88 96055 41 0

In copertina, *La familia de Felipe IV o Las Meninas*
(Velázquez, Museo del Prado di Madrid, 1656)

Indice

Prefazione 9
Un pensatore tra innovazione e tradizione 23
Il Re e la sua educazione 45
Le origini della società 65
La monarchia e le sue tensioni 85
Machiavellismo o antimachiavellismo? 113
Nota bibliografica 125
Indice dei nomi 147

Avvertenza

I brani del testo di Juan de Mariana, *De Rege et Regis institutione*, sono tratti da Juan de Mariana, *Il Re e la sua educazione*, tr. it. a cura di N. Villani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996, tratto dall'edizione di Toledo del 1599 (il numero delle pagine di questa edizione è riportato tra parentesi quadra). Per brevità tale testo è riportato con la sigla *DR*.

Per le altre opere di Juan de Mariana si rimanda alla *Nota bibliografica* (p. 125). Sui riferimenti agli altri autori citati è riportato il cognome, un numero romano di riferimento tra parentesi quadra (se dello stesso autore vi sono più contributi scientifici), e il numero di pagina, rimandando alla *Bibliografia di riferimento* a pag. 130. Nelle note tali autori sono citati, dove non è scritto altrimenti, in ordine alfabetico.

Prefazione

Natascia Villani non è certo nuova agli studi su Juan de Mariana. È suo merito, infatti, aver messo a disposizione dei lettori italiani una preziosa traduzione del suo *De Rege*, l'opera che lo ha reso famoso, anche per le contrastanti interpretazioni di cui è stato oggetto (nonché anche bersaglio) e continua ancora ad esserlo nella storia del pensiero e nella filosofia politica. L'autrice ha quindi una sicura dimestichezza col dotto gesuita spagnolo, avendo vissuto, per così dire, il suo capolavoro filosofico-politico alla lettera, parola per parola[1]. Si tratta, come è noto, dell'opera che compendia l'esperienza del pensatore e che, rappresentativamente, culmina nel riferimento diretto all'istituzione dell'autorità regale.

Nella conclusione di uno dei più noti studi su Juan de Mariana[2] si legge che il suo pensiero - come di fatto è accaduto e, in parte, fin dalle sue prime reazioni - può essere interpretato in maniere tra loro completamente contrastanti, ora come espressione di democrazia, ora di repubblicanesimo, ora di monarchismo, ora di liberalismo, ora perfino di decisionismo pre-falangista; il tutto, significativamente, anche in termini *ante litteram*. Ma ogni soluzione solleva giustificate perplessità, per la difficoltà d'effettuare in proposito una riduzione a categorie concettualmente predeterminate. È frutto, nel gesuita spagnolo, di carenza di una visione coerente delle cose oppure del venir meno di rigore argomentativo? Non sarebbe corretto concludere in queste direzioni, giacché non si spiegherebbe così il multiverso che preme nelle riflessioni di Mariana, che furono sollecitate da diverse

[1] Cfr. Juan de Mariana, *Il Re e la sua educazione*, tr. it. a cura di N. Villani, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1996.

[2] Cfr. G. Lewy.

esperienze di vita. Forse il motivo più sostanziale della difficoltà di trovare etichettature che non vadano troppo strette all'autore del *De Rege* - opera dotata di spunti filosofico-politici che, presi nel loro insieme, ne fanno un capitolo eminente e singolare nel quadro di un periodo storico denso di avvenimenti e di pensiero – può essere compendiato in una frase del libro di Natascia Villani che qui sto introducendo: «È uno dei pochi autori politici spagnoli ad arrivare alla teoria politica attraverso la storia e non la teologia»[3]. È la scelta di un percorso accidentato, che costringe a muoversi con la massima cautela per mantenere il difficile equilibrio tra le esperienze del politico, dell'umanista e del teologo, che impediscono di definire Mariana come l'uno o come l'altro, pur attingendo continuamente materia alle conoscenze dell'uno o dell'altro.

Dobbiamo innanzitutto soffermarci, per orientarci sul pensiero filosofico-politico di questo pensatore, sul suo modo originale di affrontare il tema dei primordi dell'associarsi umano. È questo, infatti, l'universo che, gettando le basi dell'intera visione della complessità politica, riflette altresì il punto di vista aprioristico con cui essa viene osservata.

Mariana, si può dire, ha una concezione alquanto patriarcale della nascita di una comunità, se considerata nei suoi assoluti primordi, e perciò gli è intrinseca un'idea di potere, dotato di caratteristiche risalenti anche ad un ordine naturale. È tesi sostenuta manifestando dei punti in contrasto sia con l'aristotelismo scolastico, e tommasiano in particolare, sia anche con le interpretazioni dominanti del racconto biblico sui primordi della vita associata, come in quest'ultimo caso si può leggere, per esempio, in Bellarmino. Ma in realtà questa posizione non ha alcun valore apodittico né dimostrativo, poiché è una tesi non sorretta da argomentazioni e connessioni logico-dimostrative; è una tesi, invece, che si combina, in maniera più allusiva che teoreticamente fondata, con principî desumibili dalle varie trattatistiche di scuola; è modello indicativo, ma non prescrittivo, dell'instabilità degli ordini, perché la condizione umana tende costantemente a corromperli.

[3] Cfr. questo testo p. 38 (d'ora in poi Villani).

Lo stato di natura, dunque, non è tanto un paradigma storico in senso stretto al quale attingere principî, ma una condizione di vita immaginata reale e istruttiva, perché cronologicamente più prossima alle radici originarie dell'uomo e pertanto orientativa circa le caratteristiche dei suoi comportamenti. È importante mettere in rilevo questa particolarità, in quanto ci offre l'idea, fin dai presupposti di partenza, delle aperture e delle ritrosìe che scorgiamo nel *De Rege*, dove il riferimento a concetti-chiave o ad accadimenti, storici o immaginati consolidati dalla consuetudine, non intendono mai precludere la varietà circostanziale degli eventi. Vi possiamo scorgere una posizione che non è certo estranea alla classica casistica, coltivata in specie proprio dalla scuola dei gesuiti e qui trasferita dalla sfera morale a quella della fattualità storica; ma è anche interessante rilevare, come si coglie nel sottofondo della descrizione dello stato di natura, un altro aspetto, ossia il non casuale richiamo a suggestioni quasi elegiache di tradizione alquanto eloquenziale e non certo estranee all'esperienza predicatoria; proprio in apertura dell'opera è esibita, per esempio, una citazione di Virgilio, che non figura soltanto per motivi ornamentali.

Questa atmosfera quasi idillica, che avrebbe potuto circondare di pace e felicità la vita dell'uomo primitivo, evoca un orizzonte scenico nel quale si effondono tanto la bontà divina quanto lo spirito materno della natura. Ma entrambe si collocano sugli sfondi di un mondo protologico nonché presociale, pensato ovviamente in forma mitica, che pone le basi remote di quanto l'uomo nella vita concreta dovrebbe cercare di ricostruire (ecco un Mariana che piace ai rousseauiani). Ma di contro – e se si vuole anche in forma contraddittoria – l'uomo di natura è descritto sprovveduto di tutto, indifeso, debole, esposto a qualsiasi pericolo e in balìa del male, che lo conduce anche all'aggressione contro l'altro uomo, addirittura a perpetrare stragi; privo di mezzi di sopravvivenza, è costretto a procurarseli sia con la forza sia con le capacità inventive, ma è indotto anche alle azioni egoisticamente più brutali (e qui non mancano caratteri che ci ricordano temi utilitaristici hobbesiani).

Bisogna mettere in evidenza che l'esordio del *De Rege*, illustrando un quadro generale dello stato di natura, traccia le linee essenziali di

un'antropologia politica, che manifesta in sé l'intreccio di elementi compositivi non coordinati tra loro e perfino contrastanti. Si parla di individui isolati, di unioni famigliari, di gruppi associati, di vita pacifica e industriosa, di conflitti violenti e di ruberìe, di costituzione di comunità, che giungono poi a costruire villaggi e città. L'insieme si presenta alquanto frammisto, senza precisi passaggi logici complessivi, se non taluni solo a segmenti scollegati. La conclusione di questo quadro movimentato è costruita sul presupposto della debolezza umana, e quindi sulla ricerca di sicurezze, che è da porsi all'origine della vita associata e della formulazione di leggi. È perciò la debolezza che giustifica la costituzione dei poteri, onde fronteggiare i pericoli. Ma è una conclusione non logicamente argomentata, che non si sottrae del tutto, nella sua esposizione, ad esigenze formali di espressività e a caratteristiche da un lato di descrizione realistica, dall'altro di sapore e gusto retorico.

L'idea di debolezza è una chiave di lettura dell'origine dell'organizzazione politica non certo nuova nella letteratura, ma che nel contesto del *De Rege* si presta come facile pretesto per legittimare, in sede finale (e quindi certamente preconcettuale), l'intervento di un potere garante dell'aggregazione sociale e di natura soprattutto difensiva, che troverà nel Re la sua figura più rappresentativa. E l'opera ha lo scopo appunto di suggerire le linee di condotta personale e di governo che dovrebbero essere assunte da un futuro Re[4].

Va sottolineato che l'esposizione dello stato di natura, ora brevemente accennata, anche laddove allude ad intese pattuite, non è affatto assimilabile a quelle che si riscontrano sullo stesso argomento nelle teorie giusnaturalistiche, che si svilupperanno lungo il XVII secolo e oltre, per l'assoluta assenza in essa di un quadro teorico razionalisticamente fondato, dal quale dedurre le conseguenze per la costituzione della giusta società civile. In Mariana ciò che conta è la particolarità di un dato reale o supposto tale, considerato nella sua singolarità e guidato dall'alone indefinibile di suggestioni, di calcolo, di passioni, di occasioni e di convenienze, intrise di esigenze della

[4] Il *De Rege et Regis institutione*, apparso nel 1599, è stato scritto da de Mariana su richiesta di García de Loaysa, allora precettore dell'erede al trono di Spagna e futuro Filippo III, per trarre materia utile ad un'educazione confacente ad una figura regale.

fede e della morale, dell'intelligenza e della coscienza, della dignità umana e dei ruoli sociali.

Soffermare l'attenzione sull'immagine dei primordi sociali della vita umana è particolarmente importante, perché questi sono programmaticamente introduttivi e in larga misura presta legittimazione agli argomenti che saranno poi esposti nelle pagine del trattato, disponendo precondizioni ai suoi obbiettivi.

Non impianti logico-deduttivi, dunque, per spiegare la socialità ed individuarne le direttive tramite definizioni fondamentali, ma uno schema, aperto e non rigido, di successioni di età e di situazioni, conformemente ad una tipologia aristotelica frammista ad autenticazioni morali e bibliche. In buona parte si tratta di un'impostazione metodologica corrente all'epoca e condotta secondo procedimenti topici, infarciti di riferimenti reinterpretati storicamente, di suggerimenti etici e di circostanza, di assunti esemplari, di esperienze commentate, di riflessioni, infine, che colgono il carattere diverso ed incostante dei comportamenti umani, ma soprattutto l'irriducibile ripetersi della corruzione individuale e dei costumi. Il declino degli ordinamenti e delle sorti, infatti, si affaccia continuamente all'osservazione dello scrittore, come ammonimento e altresì condizione di ripiegamento verso gli sguardi divini sul mondo.

Il lavoro di Natascia Villani dà opportunamente un rilievo speciale all'importanza dell'interpretazione a questo quadro precostitutivo degli ordinamenti sociali, delineato nell'esordio del primo libro del trattato sull'educazione del Re, prestandogli un'attenzione analiticamente argomentata. L'autrice ne ricostruisce con lucidità teorica ed espositiva la struttura essenziale, non mancando di mettere in gioco l'enorme problematicità che incontra ogni tentativo di interpretare organicamente - non potendosi dire ad appropriato titolo sistematicamente - il pensiero politico di Mariana e, per contrasto con altri pensatori, ne dà risalto critico alle peculiarità. Gli eterogenei e poco coesibili aspetti e spunti, che si intrecciano come tasselli mobili di un mosaico dalla composizione sempre sfuggente, vengono ricomposti col supporto non arbitrario dell'eziologia aristotelica applicata alla società, scorgendovi, dopo un'indagine analitica, quattro distinti mo-

menti, ma nel contempo correlati in successione, desunti dall'antropologia socio-politica.

Il primo momento potrebbe definirsi dell'*uomo creaturale*. È il momento che mette in luce quello che è definito l'*homo sociabilis* e corrisponde alla descrizione del suo essere, come originariamente dotato di inclinazioni amorevoli in armonia con se stesso e col mondo, ma che al tempo stesso nella sua libertà è «nudo», inerme ed indifeso e che perciò è costretto a sforzi di ogni genere per garantire la propria esistenza e, in un senso tutto particolare, onorare la libertà di cui dispone. Sulla scorta della ricostruzione di Natascia Villani possiamo definire il secondo momento quello dell'*uomo di natura socievole*. Si tratta di una socievolezza precostitutiva, in cui non mancano tratti quasi idillici nel presentare una sorta di spontanea e pacifica convivenza tra uomini. Vi leggiamo, come giustamente messo in risalto, precisi risvolti che sono interpretabili, come in realtà lo sono stati più volte, come pre-rousseauiani. Di contro, nel terzo momento vengono ravvisati caratteri definibili come pre-hobbesiani, in quanto lo si potrebbe qualificare come momento dell'*uomo di natura insocievole*, perché rappresentato avido, aggressivo e abbandonato agli istinti più ferini. Il quarto momento, infine, potrebbe essere definito come quello dell'*uomo associato*. È il momento in cui la natura creaturale porta ad effetto la sua perfettibilità, realizzando una condizione che si direbbe di perfezionamento relazionale, grazie all'intervento di accordi tra uomini, che stabiliscono un ordine sociale, nel quale si prefigura la statualità.

Questa ricostruzione mira a rendere tra loro compatibili i diversi e, apparentemente almeno, alternativi e sconnessi principî fondatori di un'antropologia politica. È una ricostruzione che permette di intravedere un percorso che procede dai presupposti di uno stato presociale, colto nei suoi tratti più elementari ed appena abbozzati, per arrivare alla strutturazione di una società, fondata sul riconoscimento della necessità di conseguire la concordia, che viene affidata alla consapevolezza e alla volontà finalizzata alla costruzione di un ordine concordato. La posizione condivisa dall'autrice su queste tematiche si situa sulla scia di chi ha visto in questo accordo una spiegazione di carattere sostanzialmente aristotelico, non lontana quindi da una concezione che, sia pure elaborata in maniera tormentata e ripetuta-

mente riproblematizzata, muove da una sotterranea idea di uomo *naturaliter sed non immediate politicus.*

A parte questa puntualizzazione specificamente filosofico-politica, il lavoro di Natascia Villani mette efficacemente in luce anche gli ondeggiamenti, le sospensioni, le deviazioni, a volte le contraddizioni del modo di procedere di Mariana, mostrandone con sobria precisione le motivazioni, rapportandole puntualmente tanto alle agitate e incerte condizioni del momento storico e dell'ambiente spagnolo di quegli anni - che non sfuggivano certo alla sensibilità dello storiografo, qual era Mariana - quanto ad attitudini ed esperienze personali dell'uomo di Chiesa, dell'insegnante, del delegato di missione, del funzionario e del giudice nei ranghi della Compagnia di Gesù, e del mediatore in delicate controversie. La messa in discussione di ogni forma di autorità e nel contempo l'esigenza di ripristino di un'autorità, politica e morale, scuotono ovunque coscienze ed istituzioni; a questa esigenza risponde un gesuita come Mariana, che sempre si volle scrupoloso nell'osservanza delle regole, trovandosi ad affrontarne i problemi, nel pensiero e nell'azione, spesso notevolmente aggravati dall'inquieta crescita, dai contrasti e dalle contestazioni, che hanno investito la Compagnia di Gesù sotto l'incalzare degli eventi della Riforma e sotto le controverse e fresche direttive di restaurazione cattolica del Concilio di Trento.

L'autrice, nella sua ricostruzione della figura intellettuale di Mariana, ha saputo far comprendere con nitida efficacia il senso pervasivo delle pagine del gesuita, attraversate spesso, come in volo passeggero, da comparse fugaci di richiami letterari. Sono pagine qua e là riecheggianti soffusi accenni sentenziosi ed improvvise messe in guardia da suggestioni illusorie; dense di premesse non sviluppate e di accenni che invitano a vigilare, sono pagine che ci fanno assaporare il gusto di un ambiente chiaroscurale, dove la luce, come avviene nella ipertesa pensosità barocca, non entra per illuminare, ma per creare giochi di ombre e di riflessi. Lo sguardo del pensatore non domina l'oggetto secondo una precisa prospettiva ed una rigida gerarchia di piani, non lo inquadra in netti contorni per ingabbiarlo in solide strutture, ma lo osserva di scorcio, anzi contemporaneamente secondo più scorci. C'è molto in lui della drammaticità dell'anima spagnola, esplosa nel *siglo*

de oro, nei Gracián, nei Lope de Vega, nei Calderón de la Barca, nei Cervantes, col suo colore immaginativo e vibrante, che all'esterno aggredisce ma che nell'interiorità vive di penombre malinconiche e nostalgiche, che coprono il fuoco della passione.

Fermandoci all'aspetto formale potremmo a buon diritto dire che il *De Rege* esordisce con una veste manieristica ereditata dal *modus* umanistico, come preannuncia il *Prologo* di tono narrativo e con diretta ispirazione ai dialoghi classici, come del resto lo stesso autore non sottace[5]. Vi troviamo sì andamenti tipici di certa retorica di stile umanistico, anche con taluni tratti di maniera curtense, sia pure priva di ricercatezze (una natura curtense, del resto, è già in buona parte implicita in uno scritto per l'educazione di un principe e a lui dedicato), ma dobbiamo scorgervi altresì anche l'esperienza oratoria del predicatore ed una speciale etica della scrittura, che si rapporta all'oggetto secondo regole non logiche, ma prudenziali e probabilistiche. Sotto il profilo argomentativo possiamo ravvisare consonanze anche con la precettistica *iuxta modum*, praticata dall'etica dei gesuiti.

Quegli ondeggiamenti dell'argomentare, quel non portare mai alle estreme conseguenze i presupposti e quello scantonare il discorso, a volte per vie minori o laterali, trovano qui non poche spiegazioni. Le considerazioni si fanno coinvolgere anche dagli apporti della Riforma, ancorché rimanendo sempre pienamente entro il solco cattolico. La religione, infatti, si costruisce per il gesuita più nella pratica vissuta che non nella speculazione, come sperimentato nella ponderosa *Historia de rebus Hispaniae*, della quale Mariana era giunto nel 1592 al ventesimo libro. Dal prologo dell'edizione del 1611 di questa vasta opera storiografica si desume che Mariana concepì il *De Rege* come compendio di consigli e di indicazioni tratte dal materiale raccolto per la compilazione dell'*Historia*. La storia è per lui il terreno dell'esperienza concreta che non può affatto essere reso fertile all'intelligenza percorrendo le vie della speculazione astratta e delle disquisizioni scolastiche. Il netto distacco dai metodi scolastici, anzi, separa metodologicamente Mariana da suoi illustri contemporanei

[5] Sto facendo esplicito riferimento allo stile espositivo, dai tratti squisitamente letterari, adottato nel *Prologo* al *De Rege*, dove si sostiene, fra l'altro, che i precedenti di Platone e di Aristotele fanno da autorevole esempio difensivo al prendere la parola su temi riguardanti la figura di chi regna.

come un Luis de Molina o Francisco Suarez, suoi confratelli nella Compagnia di Gesù. Anche questo suo orientamento spiega certi andamenti discontinui del procedere argomentativo, i differenti tagli prospettici, il susseguirsi di angolazioni interpretative che, comparate tra loro, appaiono anche contraddittorie e spiega altresì diversità e aperture che, anziché condurre a conclusioni, sfociano piuttosto nel riproporre quesiti e ambivalenze. Nemmeno il modello della *historia magistra vitae*, che si fa strada quasi ad ogni pagina, non è assunto mai come profilo di categorizzazioni ripetitive, ma solo come occasione per cogliere eventi e manifestazioni di circostanza, istruttivi alla configurazione del pensiero e dell'azione.

Nell'individuazione delle discontinuità degli eventi storici non è ricercato il sale della continuità, ma il suggerimento e il consiglio esperto, a guida dei comportamenti più opportuni nelle situazioni date. Il passato offre elementi con cui confrontarsi per dirigere le scelte più opportune. E l'utile, anche in senso machiavelliano, trova sempre un suo angolo nel giudizio, a mo' di una sorta di un greco *boulesthai*. Qui si annida quella particolare «ragion di Stato» che ha fatto più volte accostare il pensiero di Mariana a quello di Machiavelli, allorché la storia pare trasformarsi in una specie di laboratorio sperimentale per ricavare regole e indirizzi comportamentali.

Analogie col *Principe* del Segretario Fiorentino si scorgono anche pensando a quanto il *De Rege* incorpori un suo proprio *speculum principis*, nel quale si elencano le virtù che il governante deve coltivare, anche se in realtà vi scorre la linfa di qualcosa di più e di diverso di uno *speculum*. Natascia Villani, fra l'altro, ci ricorda che il termine «virtù» ricorre nel trattato sul Re ben duecentotrentaquattro volte e, se guardiamo ai contesti in cui figura, la storia offre di sé il volto della *magistra vitae* unitamente a quello di *exemplar vitae et artis gubernandi*. Lo si coglie particolarmente laddove Mariana mette in guardia il principe dai difetti in cui può egli stesso incorrere nel valutare persone e situazioni, e soprattutto da quelli altrui, alludendo anche ai più sottili e apparentemente ingenui raggiratori. Ma si è molto lontani, comunque, da machiavellismi di sorta, quando la religione, come si legge ripetutamente, diventa il metro consuntivo di tutto e dell'autocoscienza del principe.

Il *Principe* di Machiavelli è ben presente nelle pagine di Mariana e a più riprese gli insegnamenti del fiorentino vi fanno scuola, ma ovviamente il *De Rege* pensa al buon principe cristiano, che naturalmente non può essere soltanto volpe e leone, astuzia e forza finalizzati alla potenza individuale. Mentre in Machiavelli, sostiene Villani, il principe domina la realtà politica con la sua forza, in Mariana la forza del principe deve operare senza «determinare una regola di condotta universalmente accettata, ma tentando solo di ricondurre ogni componente dell'organismo politico a rispetto delle leggi» e aggiunge che quasi pare che egli «possa solo parare i colpi, difendersi alla meglio»[6]. Qui potremmo anche chiamare in causa un tema centrale della tradizione pedagogica dei gesuiti, rivolta appunto alla formazione dei governanti, quando si profila l'invito all'esplorazione della coscienza, attenzione che lo spirito barocco spagnolo considera specialmente essenziale per la rappresentatività cristiana della figura del sovrano e per il governo che deve esercitare[7]. È un tema che scorre sotterraneo in maniera carsica e che riaffiora a più riprese nei richiami ai significati cristiani della vita.

Muovendosi negli orizzonti del mondo praticato da Mariana non può mancare una nota al tacitismo, orientamento intellettuale epocale di chi affronta i temi della politica con riferimento alla storia e al comportamento dei monarchi. Ed è appunto nel passaggio dal dato storico al precetto che questa caratteristica etico-modellare svolge la sua decisiva funzione istruttiva, come esplicitamente lo stesso Mariana ci autorizza a sostenere, quando dice direttamente di Tacito «che nella sua prosa irta e spinosa, ma sottile se altra mai, cela un gran tesoro: i pensieri dei principi, le arti e le frodi della reggia […] Degno è questo autore che non mai i Principi e i cortigiani lo depongano di mano, ripassandolo giorno e notte»[8]. E tra le pagine più rilevanti del lavoro di Natascia Villani si devono senz'altro annoverare quelle in cui è commentato il tacitismo, in particolare spagnolo, in connessione col machiavellismo[9], senza trascurare sottolineature di stile – che è

[6] N. Villani, p. 123.

[7] Per un inquadramento teoretico del problema della coscienza del principe come oggetto di formazione cfr. G. Parotto, [I] e [II].

[8] *DR*, II, cap. VI, p. 113 [172].

[9] Cfr. Villani, pp. 116 ss.

poi molto più di uno stile – che ci riporta a quel genere di erasmismo, che sa sapientemente fondere la notazione attinta alla fonte storica ed erudita con la saggezza informale e col buon senso popolare.

Quanto con convinzione, e a mio parere correttamente, è sostenuto nella ricerca condotta dalla Villani, è che le indeterminatezze o le oscillazioni concettuali, che si incontrano nella lettura di Mariana, non sono affatto imputabili a carenze di ordine logico o speculativo, ma sono sostanzialmente frutto di una rigida coerenza praticata prima di tutto nei confronti di se stessi, cioè della propria coscienza e della lealtà. Soluzioni intermedie e provvisorie, indecisioni o passaggi problematici che si mostrano irrisolti, non sono da attribuirsi né alle incompletezze del pensiero, né alle intenzioni, né alla volontà dell'autore, bensì all'andamento incostante degli uomini e del mondo, di fronte alla realtà del quale, che non deve mai essere né occultata né mistificata, la coscienza del cristiano e del religioso, il rigore morale, il mantenimento della più rigida lealtà nei confronti dell'autorità e delle istituzioni, nonché la lotta contro ogni cedimento ad interessi e perfino alle opinioni personali non possono mai essere traditi. Le discrasie si danno *in rebus ipsis*.

Nella sostanza questa lealtà verso se stessi e verso gli ordini superiori, che l'autrice dello studio che sto presentando sottolinea con vigore, sembra dalla biografia di Mariana che non sia mai venuta meno; anzi, in più casi egli ha pagato pesantemente di persona, e questa sua lealtà deve essere intesa, in ultima analisi, come lo sforzo di mantenere il difficilissimo equilibrio tra la fede religiosa e il pensiero, senza che mai venga meno la coerenza singolarmente nei confronti di entrambi. In questo impegno il suo atteggiamento non fu improntato a chiusure mentali intransigenti e in se stesse cieche; l'autrice ne prende esattamente atto laddove scrive che in lui «l'amore per la verità e la sincerità non divenne mai così duro e provocatore da oltrepassare la prudenza e la modestia cristiane e proprie di un religioso, e la soggezione di un superiore spirituale e modano»[10]. È, questo, un atteggiamento – mette in evidenza l'autrice - che ha svolto la sua parte in numerosi episodi della sua esistenza, che ne fecero una personalità dal comportamento interiore irreprensibile, come già si è detto, nei

[10] Villani, p. 36.

confronti dei superiori, sia religiosi che laici, accettando altresì censure, quando gli furono rivolte, che giunsero perfino alla carcerazione.

Si può dire, in questa ottica, che egli non abbia mai voluto contravvenire al principio gesuitico dell'*oboediendum perinde ac cadaver*. Il caso più rilevante, per l'interpretazione delle più note tesi politiche del *De Rege*, è certamente legato alla censura occorsa a proposito della giustificazione del tirannicidio ivi argomentata. È uno dei casi in cui, al di là del contenuto, si fa esplicita la distanza che Mariana prende dal metodo scolastico, valorizzando le sue preferenze per l'*auctoritas* (perché e purché tradizionalmente vissuta e quindi non arbitraria) rispetto all'argomentare di sola ragione. È questa, fra l'altro, una polemica che si sollevò anche col già suo discepolo Miguel García e che una volta ancora attesta con nitore la maggiore rilevanza data all'esperienza vissuta e alla tradizione che non alle deduzioni dei procedimenti logici.

Mariana, in sostanza, sostiene la legittimità del tirannicidio, quando accade che chi esercita legittimamente il potere compia atti efferati e perpetri malvagità, ma, alla resa dei conti, si mostri in contrasto con ciò che ne legittimi il ruolo. Questi è un tiranno e non un Re, come si argomenta in un famoso capitolo del primo libro, seguito da altri due che illustrano i motivi della giustificazione del tirannicidio, sulla scorta di argomenti accostabili alle dottrine dei monarcomachi[11]. Del resto, il Re, per principio, non deve nemmeno essere concepito come un buon padrone, bensì come un buon amministratore dei suoi beni e del bene pubblico. La minuziosa osservazione dell'autrice nel ricostruire l'intera dottrina del tirannicidio, sostenuta nel *De Rege*, la contestualizza anche con riferimento ad incisive tesi correnti all'epoca, individuando e soppesando analiticamente gli argomenti in questione. Di particolare efficacia interpretativa sono, a mio parere, le osservazioni che Natascia Villani trae dalla contestualizzazione dell'intero problema nella struttura generale e nella finalità del *De Rege*: il tema del tirannicidio non solo occupa molto spazio, ma soprattutto è situato alquanto agli inizi dell'opera e questa è specificamente rivolta all'educazione del Re. Sono due argomenti che metto-

[11] Il tema divenne scottante e suscitò accuse contro Mariana come ispiratore del regicidio quando Enrico IV di Francia fu assassinato dal pugnale di Ravaillac.

no in risalto l'obbiettivo principale di far presente al futuro Re i pericoli nei quali incorre, se il suo comportamento non sarà debitamente attento ai propri doveri; sono parole di ammonimento al principe e non già di incitamento al tirannicida, mirano ad armare il temperamento del principe e non la mano che lo deve colpire. Obbedendo ad espliciti ordini del suo Generale - allora l'italiano Acquaviva, quarto successore di Ignazio di Loyola - sollecitati da evidenti motivazioni diplomatiche, Mariana ritratterà le sue tesi sul tirannicidio, rispettando l'autorità costituita della Compagnia, che tra l'altro stava attraversando uno dei momenti più difficili della sua agitata storia, densi altresì di turbolenze che minacciavano anche pesanti rotture e scissioni interne.

Tra i vari spunti in tal senso desumibili dal lavoro di interpretazione di Mariana, uno dei più significativi – il solo che per brevità qui cito – è il senso della tradizione, una nozione di cui di tanto in tanto, nella modernità in profonda crisi, sentiamo oggi serpeggiare qua e là una vaga nostalgia. La tradizione – e l'autrice lo mette bene in risalto – è per Mariana una sorta di baluardo, tanto di fronte alle velleità di chi vuole a tutti i costi innovare quanto di chi si chiuda nel privilegio di conservare. Nella tradizione egli scorge il filo costante della continuità e della fondatezza legittimante, contro le improvvisazioni e contro le astrazioni della ragione, che mascherano inganni, interessi soggettivi e coltivano posizioni illusorie. Sembra di poter dire che la sua singolare perspicacia stia nell'essere un vero innovatore solo perché *tradizionalista*, ma tradizionalista solo perché *innovatore*.

In conclusione, penso che sia utile sottolineare anche l'importanza epocale di una rilettura riflessiva di Juan de Mariana. Senza cadere nelle banalità che spesso sostengono le facili riattualizzazioni di un pensiero consacrato dalla letteratura classica, è evidente che oggi viviamo nella percezione che si vadano sempre più sfaldando per consumo storico molte sicurezze, molte convinzioni e, con queste, molte categorie concettuali sulle quali si è fondata la modernità. Questo ci fa intravedere la riemergenza di molte componenti che a suo tempo contribuirono a porre le sue basi, come ci insegna anche la teoria dell'arco storico. In parte si tratta solo di fantasmi del passato, ma in buona parte anche di almeno altre due componenti

del divenire storico. Una prima componente si scorge nelle infrastrutture del costume e della speculazione filosofica, che permangono nel tempo, latenti alle coscienze offuscate dalle ideologie, e che agiscono come attivi e sotterranei residui storici, incidenti con lenta trasformazione sul nostro modo di pensare e di affrontare le contingenze del presente e dell'immaginato futuro. La seconda componente sta nel reperimento di termini di confronto col presente stesso, che ci offrono strumenti esplicativi e orientativi insostituibili, perché storicamente fondati, mediante i quali si fanno reagire le idee che vogliamo facciano da guida al nostro intendere ed agire.

Tra le motivazioni di riprendere costantemente la consultazione dei classici ci sono senza dubbio anche quelle ora dette. La loro frequentazione è assolutamente indispensabile per i filosofi politici; quando la trascurano finiscono per perdersi soltanto in tautologismi e in aridi luoghi comuni. Anche il lavoro di Natascia Villani su Juan de Mariana, che sto accompagnando con queste mie osservazioni, dà il suo apporto ad arricchire gli strumenti concettuali del filosofo e del politologo; esso, ben lungi da essere l'autocompiacimento di un passeggero esercizio di erudizione, è un validissimo contributo a tenere viva l'attenzione scientifica sulla figura di uno dei più significativi pensatori, del quale focalizza con precisa puntualità momenti nodali per una riflessione che invita a nuovi e non facili ripensamenti di categorie, essenziali alla comprensione delle strutture e delle dinamiche che condizionano gli ordinamenti della convivenza umana.

Giulio M. Chiodi

Un pensatore tra innovazione e tradizione

Sono personaggi come Juan de Mariana che impediscono di etichettare un secolo e la cultura di una nazione, permettendo di cogliere le numerose istanze che li attraversano. In particolare, proprio nel trattato *De Rege et Regis Institutione* (1599), famosissimo per i puerili clamori, le numerose calunnie e accuse malevoli della Compagnia di Gesù[12], sottoposto alle critiche più diverse, egli ha saputo portare a maturazione temi centrali del pensiero del Cinquecento, svolgendone le numerose istanze e facendo coesistere le non poche antinomie senza la pretesa di risolverle. Solo tenendo disgiunte tali compresenze e riducendo il suo pensiero, col rischio di semplificarlo, ad un'unica matrice, è possibile spiegare posizioni critiche tanto differenti, per non dire opposte, che hanno fatto di Mariana ora un monarcomaco e un apologista del tirannicidio, innalzandolo a paladino del «liberalismo», quando si è schierato contro l'assolutismo; ora un diffusore dell'assolutismo e nemico di ogni libertà e di ogni progresso, quando si è schierato contro il «liberalismo»[13]. In realtà, egli ha sempre sostenuto una dottrina coerente, che, muovendo dalla conoscenza e dall'analisi della situazione storico-politica a lui contemporanea, ne ha messo in luce le contraddizioni, riuscendo abilmente a fare coesistere il piano descrittivo con quello prescrittivo, l'analisi pratica con quella teorica, l'essere col dover essere. Proprio per rispondere a tali

[12] Cfr. H. Hurter, vol. III, p. 763.

[13] Cfr. l'esame condotto da Paolo Zanotto che fa un confronto sulle recenti teorie e interpretazioni del liberalismo in Mariana. Sulla fortuna e le interpretazioni del pensiero di Juan de Mariana confronta tra gli ultimi: F. Centenera Sánchez-Seco; M. Crespo Lopez.

esigenze, ora ha rivendicato i diritti della libertà, apparendo così come difensore della democrazia, ora ha sostenuto i diritti dell'autorità, mostrandosi il difensore della monarchia.

Nel corso del libro emergerà come Juan de Mariana, nella sua vita e nei suoi scritti abbia avvertito ed espresso la ricchezza e complessità del XVI secolo e della nazione spagnola. Dirittura morale e indipendenza di pensiero, tradizione e modernità, profonda fede religiosa e tolleranza, moderazione e audacia, sono le caratteristiche del gesuita, le cui parole «Nos adoramus quod scimus» potrebbero essere assunte a insegna dai dotti e dagli intellettuali del Rinascimento spagnolo, secolo d'oro per la Spagna dove il pensiero scolastico trovò terreno fertile che fece germogliare frutti nuovi.

Se il fine degli esponenti di questa Seconda scolastica era quello di produrre una sintesi del corpo dottrinale tomistico, l'influsso del movimento umanistico[14], l'attenzione a nuovi scenari[15] che la scoperta del nuovo mondo aveva dischiuso in campo economico, politico, sociale, antropologico, politico ed etico, e il proliferare delle scuole filosofiche attorno al pensiero di Tommaso, tutti questi ingredienti produssero un fenomeno «diverso» nel contempo portatore di tradizione e di innovazione.

La corrente di pensiero vicina ai padri domenicani e riconducibile all'*Universitas Studii Salamantini*[16] diede avvio alla Scuola di Salamanca (1526-1617) più marcatamente fedele alla dottrina dell'Aquinate, la quale ebbe nuovo slancio grazie al lavoro di Francisco de Vitoria (1483-1546) e di Domingo de Soto (1494-1560)[17]. Mentre alla Compagnia di Gesù[18] appartennero numerosi intellettuali definiti *los Conimbricenses*, giacché insegnarono presso l'Università di Coimbra, del calibro di Luis de Molina (1535-1600) e Francisco Suarez (1548-1617) che, pur percorrendo anche loro il solco tracciato da san

[14] Cfr. M. Grabmann, pp. 181-182.

[15] Cfr. F. Prieto, p. 227.

[16] L'Ordine dei Frati predicatori (*Ordo praedicatorum*) fu fondato alla fine del 1215 da Domingo de Guzmán (1170-1221). L'Università di Salamanca fu fondata nel 1128 da Alfonso IX Re del León.

[17] Sulla scuola di Salamanca si vedano di recente gli studi di J. Belda Plans, [I] pp. 169-174; Id., [II].

[18] La Compagnia di Gesù, *Societas Jesu*, fu costituita nel 1534 da Iñigo López de Loyola (1491-1556).

Tommaso, su molte questioni si discostavano dalle posizioni assunte dalla scuola di Salamanca[19]. Ciò che li accumunava era: un ottimismo antropologico che si esprimeva in una fiducia nelle potenzialità intrinseche alla natura umana; l'origine umana della società e del potere che assumeva forza concreta nella legge; la preferenza attribuita alla monarchia quale migliore forma di governo.

In questo fervente clima intellettuale, a Talavera, nella diocesi di Toledo, nacque Juan de Mariana[20], secondo alcuni verso la fine del 1535, secondo altri nel 1536. Non se ne conosce la data esatta, dal momento che, nonostante le molteplici bibliografie esistenti[21] e gli studi fatti fino a questo momento, non è stato possibile ritrovare nei libri parrocchiali di Talavera il nome del dotto gesuita. È possibile fissare l'anno della sua nascita solo sulla base di una dichiarazione dello stesso Mariana, che, nel processo intentato contro di lui a causa della pubblicazione del trattato *De monetæ mutatione*, nell'anno 1609, dichiara di avere ormai compiuto i 73 anni[22]. Si è comunque

[19] Cfr. F. Carpintero Benitez, p. 41. Un ulteriore nucleo di intellettuali spagnoli vicini alla Chiesa romana fu rappresentato da alcuni giuristi e filosofi del diritto appartenenti a vari ordini religiosi che contribuirono alla fioritura del pensiero giuridico ed economico di tipo giusnaturalistico tradizionale e «protoliberale».

[20] I suoi genitori furono Juan Martinez de Mariana, decano di Talavera, e una donna della stessa città, Bernardina Rodriguez.

[21] Sulla biografia di Mariana confronta in ordine di pubblicazione: A. Schottus, spc. pp. 284-285; P. Ribadeneira, pp. 126-127; P. Alegambe, spc. p. 258; N. Sotvellus, spc. p. 476; P. T. Blount, pp. 874-875; J. Juvencius, l. XI, p. 17 e l. XII, pp. 83-84; S. Menochius, *praef.* p. X; J. N. Charenton, t. I, pp. I-XXIV; P. Bayle, pp. 327ss.; P. Marchand, t. II, p. 137ss.; N. Antonius, t. I, pp. 732-733; F. Weiss, t. XXVII, pp. 42-45; A. Backer, pp. 513-520; A. Dux, t. XIV, pp. 297-299; A. Carayon; A. de Latour; A. de Andrade, vol. VIII, pp. 459-470; C. Sommervogel, t. V, coll. 547-567; L. Baldisserri, vol. III, pp. 359-360; G. Cirot, [III] pp. 1-134; id., [I] pp. 309-331; H. Hurter, vol. III, pp. 759-763; G. Cirot, [VII] pp. 269-294; E. Amann, t. IX, parte II, coll. 2336-2338; G. Cirot, [IX] pp. 295-352; A. Pasa, [II] pp. 7-23; M. Ballesteros Gaibrois, [II]; J. Balmes, [II] vol. VIII, pp. 44-58; F. Pi y Margall, [V] vol. XXX, pp. V-XLIX; G. Lewy, pp. 11-34; F. Martin Acera, [II] pp. 237-245.

[22] Per questa incertezza della data di nascita alcuni hanno ipotizzato che il gesuita fosse di oscuri natali, anche se questa affermazione manca di fondamento.

ritrovato un certificato di battesimo nell'archivio municipale di Puebla Nueva, datato il 2 aprile 1536.

Il primo gennaio del 1554 fu ammesso nella Compagnia di Gesù presso la Facoltà di Filosofia e Teologia dell'Università di Alcalà[23], alla quale era iscritto già dal 1547. Fece il noviziato a Simancas, sotto la direzione spirituale di san Francisco de Borja, e, al termine, fu rimandato ad Alcalà per completare i suoi studi in Filosofia e Teologia. Raggiunse un tale livello di profondità e perfezione che, quando nel 1561 il generale della Compagnia, padre Diego Laynez, volle aprire il collegio romano con professori scelti che accreditassero gli studi dell'Ordine a Roma, fu mandato anche Mariana. In quello stesso anno prese anche gli Ordini Sacri. Cominciò a insegnare Teologia e Sacra Scrittura, con ammirazione di tutti i suoi discepoli, tra i quali il futuro cardinale Roberto Bellarmino. Nel 1565 insegnò a Loreto per due anni, poi in Sicilia, nel Collegio di Palermo, per altri due. Nel 1569 fu inviato a Parigi, dove non solo insegnò Teologia col grado di dottore, ma si dette anche alla predicazione. Dopo cinque anni, nel 1574, per motivi di salute fu costretto a fare ritorno in patria, dove rimase fino alla sua morte il 17 (per altri il 16) febbraio 1624.

Quello che preme sottolineare sono alcuni avvenimenti della vita del Nostro in cui l'estrema praticità, l'interesse per i problemi concreti da un lato, e l'amore per lo studio e per la meditazione dall'altro, emergono quali caratteristiche che lo accompagneranno anche nella sua produzione politica.

Ad un primo sguardo la sua vita può essere divisa in due fasi: una prima in cui, come araldo della Compagnia di Gesù, lavorò incessantemente viaggiando e insegnando «magna nominis celebritate»[24], e un'altra, nella residenza della casa professa di Toledo, ove rimase fino

[23] L'Ateneo di Alcalà fu fondato nel 1508 e si distinse subito come uno degli Atenei più attivi e innovatori del periodo, aperto a tutti, religiosi e umanisti laici, tanto da far confluire varie influenze di scienza teologica, riforma spirituale e cultura umanistica. Cfr. J. Belda Plans, [II] pp. 141 ss.

[24] P. Alegambe; N. Sotvellus; vedi anche P. Ribadeneira: «magna cum laude»; N. Antonius: «magno cum plauso»; S. Menochius: «ut nullus omnium crederetur esse qui eum exæquaret».

alla morte, conducendo una «vitam studiis semper intentam ad decrepitam usque senectutem»[25].

Ad una analisi più approfondita questa distinzione scompare e tutti gli accadimenti della vita di Mariana, nonostante le diverse attività svolte, mostrano una coerenza, una uniformità di atteggiamento, nella attività educativa - universitaria prima, parrocchiale poi[26] - nella presenza costante al fervente dibattito culturale dell'epoca, e infine, nella produzione scientifica rivolta all'esame di problemi concreti. Questi tre campi di azione gli consentiranno, in tutte le opere e, in

[25] H. Hurter, vol. III, p. 763. Arturo Pasa [II] (pp. 9 ss.) riprende alcuni interrogativi, già posti velatamente da Amann («sons pretexte d'un affaiblissement de sa sauté, quittait Paris et se retirait à la maison professe de Tolede», coll. 2336-2337), mettendo in dubbio il motivo di salute riportato dai vari commentatori come causa del suo rientro in Spagna. Per quale motivo un teologo di tal fama, come tutti attestavano, doveva essere tenuto in disparte dalla Compagnia, isolato a Toledo, e con umili incarichi? Pasa prende in esame due episodi: a) la politica condotta dal Generale dell'Ordine, l'italiano Claudio Acquaviva, di limitare l'invadenza spagnola all'interno della Compagnia, aveva suscitato non poche reazioni, tra cui quelle di Mariana che «rappresentò durante tutta la sua vita un peso per i suoi confratelli» (L. Pastor, vol. IX, p. 114); b) l'opera sulla grazia del gesuita Molina, suscitando molti disaccordi, soprattutto tra i Domenicani, che chiamarono in causa tutta la Compagnia di Gesù, fu appoggiata pubblicamente da Suarez e Bellarmino per difendere l'onore dell'Ordine, ma non da Mariana, che, nel trattato *Discursus de erroribus, qui in forma gubernationis societatis Iesu occurrunt* (XX cap., Burdingalæ, 1625), non si esime dal biasimare la Compagnia per la sua tolleranza nei riguardi della teoria molinista, per lui nuova e pericolosa. «Se questi due episodi - conclude Pasa - si mettono in relazione con l'atteggiamento dei superiori i quali sembrano ignorare Mariana, non è forse temerario pensare che anche l'allontanamento da Parigi, sia dovuto a motivi ben più gravi di quelli ufficialmente addotti» (p. 14). Anche Giacon sostiene che: «un po' la salute, un po' la tendenza alla critica e alla polemica manifestatasi in un ambiente saturo di prevenzioni contro i Gesuiti, fecero pensare all'opportunità di un trasferimento: e può darsi che anche ciò abbia influito sfavorevolmente sul suo temperamento e sulle sue disposizioni verso i superiori maggiori del suo Ordine» (C. Giacon, p. 249).

[26] Al suo arrivo a Toledo, dice Andrade (p. 92), fu messo al confessionale per la povera gente e si dedicò a lungo a questa missione. Visitare le prigioni e gli ospedali, come spiegare la dottrina ai fanciulli erano i suoi passatempi preferiti. Era molto fiero del suo ruolo di catechista, più fiero di tutte le cattedre precedenti.

particolar modo, nel *De Rege*, di ampliare l'orizzonte conoscitivo e di accogliere in sé tutte le correnti di pensiero dell'epoca; inoltre, gli permetteranno di non irrigidirsi in una determinata posizione, ma di sapere cogliere la mutevolezza della realtà.

Così Mariana, nei primi anni, considerato e stimato da tutti come un uomo che «maximo ingenio, peracri iudicio, singulari memoria, multorum annorum studio, omne disciplinarum genus diligentissime excoluit»[27], ottimo conoscitore della lingua greca, latina ed ebraica, fu bene utilizzato dalla Compagnia, che lo mandò, pur giovanissimo, in Italia e in Francia ad insegnare teologia e Sacra Scrittura. Il modo di insegnare era accattivante, «erat enim in inveniendo acutus, in iudicando severus, in disponendo distinctus, perspicuus in explicando, acer in disputando»[28], tanto da riscuotere, fin dal principio, molti successi tra gli uditori[29]. Un tale uomo fatto per la predicazione e l'insegnamento, per una vita attiva e produttiva, sfinito da venti anni di fatiche e di privazioni, cominciò, forse anche per i climi malsani, a soffrire di anemia. «Aveva sopportato la povertà, l'ostilità, aveva lottato contro le eresie, condotto una vita cosmopolita, conosciuto, in una parola, i tempi eroici della Compagnia. La sua patria lo richiamava. Lo studio lo avrebbe sedotto nell'inoperosità che poteva essere per lui l'esistenza sedentaria della residenza. Tornava ad essere spagnolo e abbracciava una nuova vocazione: la scienza storica e la filosofia politica»[30], non cambiando però atteggiamento.

[27] Cfr. P. Alegambe; P. T. Blount; S. Menochius; P. Ribadeneira; N. Sotvellus.

[28] Cfr. P. Alegambe; P. Ribadeneira; N. Sotvellus.

[29] Cosme Gomez de Texada nella sua *Historia de Talavera* racconta un episodio: un allievo, essendo arrivato in ritardo ad una sua lezione e trovata chiusa la porta, tentò di arrampicarsi dalla finestra per entrare in aula; vedendolo in quella posizione, Mariana, tra il serio e il faceto, si rivolse a lui con una frase del Vangelo: «Qui non intrat per ostium, fur est et latro» «Utique, domine, ad furandam doctrinam tuam», rispose il ritardatario (vedi anche G. Cirot, [III], p. 3). Un altro aneddoto, riportato questa volta da Andrade (p. 91) ci mostra la forza dell'eloquenza di Mariana. C'era a Parigi un convento di suore in cui regnava la discordia. Si era provato in tutti i modi di riportare la pace senza alcun risultato. A capo di una delle parti c'era una religiosa, nobile e ricca, ma intransigente. Si inviò lì Mariana. Egli fece soltanto un discorso, ma vinse «con tal fuego de espíritu, que lo emprendió en sus corazones, y las movió a lágrimas».

[30] G. Cirot, [III] p. 3.

Tornato così a Toledo nel 1574, non ricoprì un ruolo di insegnamento ma modesti incarichi. Queste umili attività, alle quali si atteneva per coscienza dei suoi doveri di prete e di religioso, non assorbivano tutte le ore della sua esistenza regolare. «Se in effetti i suoi superiori lo lasciavano in un ruolo così modesto, altri sapevano impiegare il suo sapere e la sua autorità»[31].

La prima missione importante di cui fu onorato apre in qualche modo la sua carriera di dotto. È stato Noguera y Ramon[32] ad insistere in modo particolare sull'importanza di questi inizi - da molti considerati *a latere* rispetto alle opere principali - in quanto vi vedeva emergere più chiaramente il modo di pensare del gesuita, non rivestendo cariche di responsabilità ma ricoprendo il ruolo di censore[33]. Accadde che Christophe Plantin grande editore d'Anversa, volendo ristampare, all'indomani del Concilio di Trento, la Bibbia Poliglotta d'Anversa, i cui esemplari erano divenuti estremamente rari, richiese a Filippo II la sua protezione e un prestito di 6000 scudi. Il Re, non solo acconsentì al prestito, ma inviò a Plantin il celebre Arias Montano[34] affin-

[31] *Ibidem*, p. 4.

[32] V. A. Noguera y Ramon, pp. 1-102.

[33] Oltre alla censura alla Poliglotta di Anversa sono di Mariana: una censura risalente al 28 agosto del 1581 (censura del Nuovo Testamento annotato dall'erudito Pedro Fajardo), un'altra al 2 settembre 1582 (censura al Nuovo Testamento edito ad Anversa da Jean Harlem), le quali dettero l'opportunità a Mariana di studiare a fondo una questione critica che avrebbe sviluppato, anni dopo, nel trattato *Pro editione Vulgata:* la correzione e le varianti dei codici greci. Infine, in un'altra raccolta del British Museum si trova una censura datata il 22 settembre 1585 sui *Commentarii in XII Prophetas minores* che un suo confratello Francisco Ribera pubblicò a Roma nel 1590. La sua opera di teologo e di censore venne lodata da molti. Fu definito come un teologo «critico», che della Vulgata riconobbe alcuni difetti e ne rivelò i pregi; propose il metodo di farne una corretta edizione e svolse molti punti riguardanti questo argomento con giudiziosa accuratezza e religiosa libertà. Cfr. tra gli altri: H. Hurter; M. de Los Rios, [II] pp. 279-289; A. Perez Goyena, [II] 3 (1924) pp. 396-408; 4 (1925) pp. 74-90.

[34] Benito Arias Montano (1527-1598), uomo di grande erudizione fu professore di greco presso l'università di Salamanca e cappellano di corte di Filippo II dal 1566. Nel 1568 il Re lo incaricò di curare la pubblicazione della Bibbia Poliglotta di Anversa, incarico conclusosi nel 1572 (cfr. M. Solana, [II] vol. II, pp. 350-355).

ché ne curasse l'edizione. La *Biblia Regia* o *Filippina*, in 8 volumi, fu terminata nel 1572. Da vero erudito Montano aveva messo a profitto i lavori degli ebrei e dei protestanti senza curarsi dell'ortodossia delle fonti, pensando che si potessero eludere i rigori del dogma ed interpretare con benevolenza il testo. Tale opera in una Spagna inquisitrice non poteva passare inosservata. Alla denuncia di Leon de Castro, che lo accusava di giudaismo e di eresia, rispose Montano parlando di «certaines gens qui ce persuadent qu'elles seules ont la science, qu'elles seules vivent bien, que personne comme elles ne suit et ne cherche la compagnie de Jesus, et qui se vantent de faire de cela leur profession»[35]. Montano allude chiaramente ai Gesuiti.

Proprio ad un gesuita, Juan de Mariana, il cardinale Quiroga, Inquisitore Generale, affidò l'incarico di esaminare il testo e di valutarlo al fine di porre fine al dibattito. Mariana si introdusse tra le due parti in contesa «decidido a tomar el camino del medio [...], con sinceridad y sin pasion». Questo appellativo di censore, che potrebbe sembrare in sé arrogante, non è tale in Mariana. La censura fu presentata nel '77[36].

Ma i successi iniziali durarono poco: l'opera fu ben presto denunciata dai gesuiti all'Inquisizione, con l'accusa di deprezzamento e giudaicizzazione della Vulgata.

[35] Il testo è preso da G. Cirot, [III] p. 7.

[36] Il problema che sorge intorno questa censura è che non esiste alcun esemplare a Roma. L'unico punto di riferimento che si possiede è il riassunto di Noguera y Ramon (pp. 20-29) e una lettera pubblicata da Cirot in appendice al suo studio, indirizzata probabilmente da Mariana all'inquisitore Quiroga. Le osservazioni preliminari da fare sono molte: nei libri, salvo qualche caso, non esiste alcuna allusione alla censura fino alla fine del secolo XVIII; inoltre, nessuno dei biografi coetanei menziona questo episodio; nemmeno gli scritturisti che con frequenza ricorrono al suo trattato *Pro editione vulgata* sono a conoscenza del gesuita censore della Poliglotta. Neppure Mariana, che avrebbe potuto farlo in due occasioni (nel trattato su citato e nel prologo ai suoi *Scholia*) allude al suo intervento nella disputa tra Arias Montano e Leon de Castro, né alla censura. Gli unici riferimenti che si incontrano sono quelli di Tamayo de Vargas (*Historia general de España del P. Juan de Mariana defendida contra las advertencias de Pedro Montuano*, Toledo, 1616) e di Pablo Antonio de Tarsia (*Vida de don Francisco de Quevado*, Madrid, 1662). Rey, in un suo profondo studio sul tema, davanti al silenzio dei suoi contemporanei intorno alla censura di Mariana adduce una semplice spiegazione: «el sigilo inquisitorial». Si tratta di una qualifica segreta richiesta dall'Inquisizione e destinata ad essere incorporata

Il padre gesuita, se da un lato rimproverava a Montano di aver troppo sistematicamente trascurato la Vulgata e di avere fatto cenno più agli ebrei che ai Padri della Chiesa, dall'altro affermava - in questa censura, come nelle altre e nella *Pro editione Vulgata* - che, in materia di fede, la preferenza doveva essere data alla Vulgata, mentre, in questioni di minore importanza, ci poteva essere libertà; Mariana reclamava, se non per lui - avendo egli sempre seguito la Vulgata - almeno per gli altri, la libertà.

Teologica ed esegetica nel vero senso della parola, la censura del gesuita si muove sicura tanto nel campo generale dei principi teologici ed ermeneutici quanto in quello più limitato della filologia ed interpretazione di alcuni passi specifici. Forse si potrà mettere in discussione la prudenza di alcune sue osservazioni, ma niente potrà mettere in dubbio quel suo spirito umanistico con il quale seppe scoprire e segnalare, in un'opera così vasta, gli aspetti più difficili e delicati da trattare, e sui quali, allora, era coinvolta l'esegesi cattolica. Questo spirito umanistico, da alcuni confuso con «indifferenza», ha

nel sommario segretissimo con l'obbligo, da parte del censore, di non farne menzione pubblicamente. «Por no haber tenido presente este hecho tan significativo del silencio de los contemporaneos, cuantos se han ocupado de la *Censura* de Mariana han cometido el error de perspectiva de suponer que la actuación de éste fué pública y conocida de todos» (E. Rey, [I] p. 530), dando così al gesto di Mariana un carattere drammatico spettacolare, immaginato come censore supremo della lite. Il formidabile studio di Noguera y Ramon non è stato ancora superato; solo Cirot lo illuminò con nuovi documenti. La censura porta la data del 2 settembre 1577. Cirot allora considera un lapsus di Mariana la data della lettera il 16 agosto 1577, che a suo giudizio si dovrebbe cambiare nel 1579. Per Rey la lettera e la censura coincidono nella data (1577). Dal confronto tra la lettera all'Inquisitore Quiroga e l'originale della *Censura* si deduce che almeno per quanto riguarda i sentimenti intimi e personali del censore quella non è più istruttiva di questa come voleva Cirot. «Mariana, arquetipo del escritor que tiende a autobiografiarse hasta en sus libros más abstractos, deja traslucir a lo largo de su informe toda la gama de estados de ánimo que en su alma recta y noble, y a la vez ruda e inflexible, originan las apasionadas acusaciones de Castro y el excesivo optimismo de Arias Montano» (E. Rey, [I] p. 542). Questi aspetti psicologici, coglibili in tutte le pagine della *censura*, sono meno presenti nel riassunto impersonale di Noguera y Ramon, sebbene in questo vi sia riflesso l'atteggiamento razionale di Mariana.

portato Mariana a concludere, nella lettera indirizzata al Quiroga, il 16 agosto 1577[37], che «non è conveniente proibire la lettura della Bibbia Regia, perché, sebbene vi siano errori, debbano dissimularsi, e, se non si ritenesse opportuno adottare questa condotta, si segnalino i più gravi, affinché si correggano. In questo modo il pubblico non mancherà di un'opera di grande utilità e importanza»[38].

Questi risultati si accordano pienamente con l'indirizzo seguito durante la sua collaborazione all'*Index* del Quiroga pubblicato nel 1583-84[39]. In un'altra lettera, infatti, datata il 26 luglio 1579[40], Mariana propone: che non ci si contenti nella formulazione del catalogo di valutare solo regole generali, ma che si formi un catalogo dettagliato di queste opere interdette; che si unisca a questo un catalogo delle opere interdette *donec corrigantur*; e che infine un libro sia interdetto solo dopo un esame approfondito.

La sua moderazione, il desiderio di ricercare la pace, di eliminare le discordie, derivati forse anche dal terribile spettacolo della strage di

[37] Sul problema della datazione vedi nota precedente. Il sunto di questa lettera è riportato da Cirot ([III] pp. 399-401) e fu probabilmente indirizzata all'Inquisitore Generale. Su questa censura confronta anche gli attenti studi di: F. Asensio, [III] pp. 50-80; F. Asensio, [IV] pp. 275-288; E. Rey, [I].

[38] Qualche anno dopo, nel 1581 esce il *Manual para la administración de Sacramentos* (Toledo), opera di Garcia de Loaysa, canonico allora e arcivescovo poi di Toledo, esaminata e corretta da Mariana. L'anno seguente escono gli *Actas del Concilio diocesano de Toledo* (1582) redatti prima dal segretario Juan Bautista Perez, ma dal momento che non piacquero ai prelati riuniti, fu incaricato Mariana di relazionarli.

[39] Questo del Quiroga fu il primo vero indice spagnolo. Il fine del catalogo non era solo una raccolta di editti antecedenti, ma una definizione chiara e sistematica dell'ortodossia, dell'eresia e dei principi che regolano la loro individuazione. Questo catalogo è di un'estrema semplicità nonostante i suoi due poderosi volumi. Il primo tomo del 1583, con l'elenco delle opere totalmente proibite, elenca le 14 «regole generali» che hanno informato la stesura; il secondo volume contiene l'elenco delle censure da praticare in una lunga lista di opere. L'indice di Quiroga è indipendente, come tutti gli altri che seguiranno, dai cataloghi romani, la cui serie si era conclusa con la pubblicazione dell'*Index Tridentinum* nel 1564, mostrando con quest'ultimo notevoli differenze, a testimonianza di una situazione e di un periodo diversi.

[40] Anche questo documento, sia pure parzialmente, è stato pubblicato da Cirot ([III] pp. 404-406). Cfr. gli studi di: F. Asensio, [VI] pp. 135-178; B. Bennassar.

S. Bartolomeo a Parigi nel 1572[41], lo portarono, in qualità di censore, a criticare quanti, incardinati nelle loro posizioni, erano fonte di tensioni[42], e, in seguito, come censito, ad accettare con tranquillità d'animo e serenità i giudizi negativi sulle sue opere[43], a sopportare la prigionia, a ritrattare senza resistenza le sue proposizioni più scandalose.

La sua tolleranza nei confronti degli altri credi[44] e la imperturbabilità davanti alle avversità[45] potrebbero dipendere da due motivi: tanto dalla consapevolezza della distinzione tra l'immutabilità del dogma e la limitatezza della ragione umana, cosicché «delimitati gli inviolabili confini del sacro, dove illecita sarebbe stata qualsiasi intrusione della ragione, si poteva tollerare l'esistenza, alle sue estreme frontiere, di

[41] Così Lewy commenta: «Mariana himself, in the supplement to his *History of Spain*, spoke of the 'miserable spectacle' presented by the seemingly endless killing and maiming. At the same time, it appears that he was in agreement with the general purpose of the slaughter of heretics since he deplored the fact 'at times innocent [i.e. non-Protestants] were put to death as frequently happens when the people are agitated'. Perhaps Cirot is right in inferring that Mariana may have considered the massacre of St. Bartholomew a slightly irregular *auto da fé*, 'à la francaise» (G. Lewy, p. 20).

[42] «Quam vulgata interpretatio prae se ferat quos imitari profecto non debemus pusillo homines animo, oppleti tenebris, angusteque sentientes de Religionis nostrae majestate, qui dum opinionum castella pro fidei placitis defendunt, ipsam mihi arcem prodere videntur, fraternam charitatem turpissime violantes» (Juan de Mariana, *Pro editione Vulgata*, [V] col. 589).

[43] Commenta Pasa: «Non uscì libro che non gli suscitasse contro nemici [...] Storico, si tira addosso il Connestabile di Castiglia; politico, le Corti d'Europa, l'Università e il Parlamento di Parigi; finanziere, le 'privanzas' di Corte che gli fomentarono contro il Re; teologo ed aiuto dell'Inquisizione, il Papa e l'Inquisizione stessa che gli condannò le opere; come Gesuita si mise allo sbaraglio contro il potere centrale e, anche da morto, riuscì a dar scandalo e ad irritare i suoi confratelli che ancor oggi non possono parlare di lui senza un certo rancore» (A. Pasa, [II] pp. 15-16).

[44] Conviene sottolineare che Mariana solo in un'opera (l'*Introduzione* al *De altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores* del vescovo Luca de Tuy, 1612) ha affrontato il tema della lotta contro gli eretici.

[45] Così lo ricordano i suoi commentatori: «admirabili animo æquitate, & omnium virtutum documento se malis superiorem esse probavit» (P. Alegambe, N. Sotvellus, ecc.).

isolate zone franche, in cui le esigenze critiche, comunque ininfluenti per la formulazione della dottrina, potevano svolgersi in relativa libertà con l'unico obbligo di rispettare elementari regole di prudenza»[46]; quanto da una semplicità di vita, da una praticità e concretezza nel risolvere i problemi, da un interesse volto alla quotidianità dell'esistenza, dalla sua umanità, tesa ad avvicinarsi ai più umili, a risolvere le loro inquietudini, a parlare la loro «lingua».

Se s'insiste su questa seconda tendenza, ecco che il suo «liberalismo», per il quale molti hanno scorto in Mariana un corifeo del rinnovamento cattolico[47], è forse più 'realizzato' che 'teorizzato'. Realizzato nella sua opposizione a chi si arrogava la pretesa di discutere su ogni argomento[48], scorgendo egli stesso errori e deficienze nel suo ordine; realizzato nel suo avvicinamento alla letteratura rabbinica ammonendo che «chi tenta di proscrivere questi commentari (come il Castro) sono coloro che non possono servirsene e che disprezzano quello che non possono raggiungere»[49]; realizzato collaborando all'Inquisizione, definendola dono di Dio, «remedio muy á propósito

[46] D. Ferraro, p. 84.

[47] Sono molti i critici che scorgono in Mariana questa vena liberale come ad esempio Cirot, e in modo più estremista Pi y Margall, ed altri studiosi soprattutto del secolo scorso e inizio di questo secolo. A tale proposito gli stessi liberali spagnoli il 27 maggio del 1888 gli dedicarono un monumento (cfr. C. Sommervogel, col. 547). Solo recentemente si è messa in giusta luce la figura di Mariana, cogliendo di tutta la sua vasta e multiforme produzione, un fondamento unitario capace di conferire al nostro autore un carattere proprio, ad un tempo, originale e tradizionale, ponendolo non più marginalmente ma all'interno della «Seconda Scolastica».

[48] Scrive Mariana: «Cosa averiguada es que los hombres no conocemos las cosas por sí mismas de ordinario, antes por los efectos que de ellas proceden; gobernámonos por los sentidos, y por lo que á ellos es manifiesto pasamos al conocimiento de sus causas. Cuando la campana del reloj no da á sus tiempos las horas ó la mano no las señala conforme á lo que el sol pide, luego entendemos que hay daño en lo que no se ve ni se oye, que son las ruedas del reloj» (Juan de Mariana, [IX] cap. III, p. 597). Questo procedere a ritroso, però, non era valido in sede religiosa dove le manifestazioni «sensibili», ovvero le estrinsecazioni storiche del messaggio divino, erano l'unica verità accessibile agli uomini: «il discredito dei mezzi di cui ci si serviva per comunicare la trascendenza divina si sarebbe inevitabilmente esteso al messaggio che si voleva propagare» (D. Ferraro, p. 54).

[49] G. Cirot, [III] p. 14.

contra los males que se aparejaban, y con que la demás provincias poco despues se alteraron; dado del cielo, que sin duda no bastara consejo ni prudencia de hombres para prevenir y acudir á peligros tan grandes come se han experimentado y se padecen en otras partes»[50] e nello stesso tempo scorgendo in essa la causa che aveva fatto sì che gli spagnoli si sentissero «in una schiavitù simile alla morte»; realizzato nella sua critica, discreta, prudente, profonda, sulla questione dell'origine e dell'autenticità delle reliquie[51]; realizzato, infine, nelle sue opere, nelle quali sempre l'interesse pratico, concreto, prende il sopravvento. E se «è caratteristico di Mariana fare un passo indietro, ogni volta che teme di essere andato troppo avanti nella sua sfida alla pressione sociale dell'Inquisizione»[52], ciò accade in quanto è un uomo d'azione, animato dal problema presente, ma anche rispettoso del principio.

Il coraggio e la lealtà non avevano cessato di essere in lui all'altezza dell'intelligenza. Questo superbo amore per la verità e sincerità non divenne mai però così duro e provocatorio da oltrepassare la prudenza e la modestia cristiane proprie di un religioso, e la sogge-

[50] Juan de Mariana, [IV] l. XXIV, c. XVII, vol. II, p. 203.

[51] A partire dal 1589 vennero trovati a Granada, in più riprese, in seguito alla costruzione della cattedrale, reperti sacri e reliquie che, intrecciandosi con la tradizione di Santiago richiamarono l'attenzione generale. Mariana, per esprimere il suo pensiero al riguardo, scrisse all'arcivescovo di Granada (Pedro Vaca de Castro) una lettera datata Toledo 26 giugno 1597. «La verità è figlia del tempo: le proroghe le danno forza, come la precipitazione ne dà alle imposture» e riportando le parole della Samaritana, «Nos adoramos quod scimus», esprime, con gentilezza, di non dare assolutamente valore a tali reliquie. Oltretutto, dato che il silenzio ha la sua eloquenza, non ne fece assolutamente menzione nella sua *Historia* del 1601. In più occasioni si oppose a questa «moda di reliquie» e, in una lettera al papa ed una al Re, Mariana espose le sue preoccupazioni su questo traffico di reliquie, esaminando e studiando la questione con sangue freddo, da storico. Così Cirot: «On dut regarder comme un esprit inquiet et turbulent ce jesuite qui, juste un siecle avant Mabillon (C'est en 1698 que Mabillon publia son *Eusebii Romani ad Theophilum Gallum epistola de cultu sanctorum ignotorum*), introduisait la critique dans la question de l'origine et de l'authenticité des reliques» (G. Cirot, [III] p. 58).

[52] A. Castro, p. 564.

zione nei confronti di un superiore spirituale e mondano[53]. Non ci meravigliamo, quindi, se, in qualità di censito, accetti ogni giudizio con molta calma e serenità.

Nonostante la sua molteplice attività si dedicò alla stesura di un'opera imponente, in latino, pubblicata a Toledo nel 1592, dal titolo *Historiæ de Rebus Hispaniæ*, in venti libri, nella cui prefazione lo stesso autore dichiarava di avere messo mano alla penna per «el deseo que conocí los años que peregriné fuera de España, en las naciones extrañas, de entender las cosas de la nuestra; los principios y medios por donde se encaminó á la grandeza que hoy tiene»[54]. Per adempiere a tale scopo l'opera fu pubblicata in latino e dedicata a Filippo II. Dato l'enorme successo, ci furono altre edizioni, non solo in latino, ma anche in spagnolo[55], curate dallo stesso autore e con l'aggiunta di capitoli che narravano i fatti più recenti. La storia, giustamente definita da Amann come «un monumento di vasta e profonda erudizione ed insieme un capolavoro di composizione e di stile, frutto del lavoro intenso di diciotto anni»[56], fu informata a criteri umanistici, fusione di arte e di scienza, di considerazioni morali e di notazioni pratiche, riuscendo a superare il frammentarismo proprio degli annali nel sentimento unitario della nazione spagnola, inteso come il risultato di un secolare e provvidenziale processo storico. Per Mariana come per

[53] Questa tesi è rafforzata sia da Cirot ([III] pp. 53-63), che da P. Mesnard ([II] pp. 262-263). Altri invece esaltano in Mariana lo spirito trasgressivo, di opposizione nei confronti della Compagnia e della Chiesa tutta. Vedi ad esempio: M. Reichmann, coll. 795-800.

[54] Juan de Mariana, [IV] *Prologo*, p. LI.

[55] Per le varie edizioni che ebbe la *Historia*, confronta C. Sommervogel, coll. 547-556. Fu Mariana stesso a tradurre l'opera in spagnolo, pubblicandola a Toledo nel 1601 (vedi *Nota bibliografica*, p. 187), e arricchendola di altri 5 libri fino alla morte di Ferdinando *il Cattolico* nel 1516. La versione spagnola risulta essere arricchita in quantità e rivista in correzioni, tanto da farla preferire al latino, come spiega lo stesso autore nella sua dedica a Filippo III sottolineando la libertà con la quale ha agito. Cirot ([III] p. 153) non evidenzia molto la differenza tra il testo latino e quello spagnolo come invece il Lewy (p. 24) cogliendo l'attenzione e la moderazione in varie affermazioni del testo spagnolo.

[56] E. Amann, col. 2337. Oltre al già citato studio di Cirot sulla *Historia* di Mariana cfr. tra gli altri: L. Astrana Marín, pp. 1-4; M. Ballesteros Gaibrois, [I]; Z. García Villada, pp. 455-462; E. García Hernán; F. Martin Acera, [I] pp. 9-42; B. Sánchez Alonso, [I] e [II].

molti altri autori spagnoli della fine del XVI secolo, «Cesare, Sallustio, Livio potevano servire come propedeutica al nuovo metodo storico; i principianti potevano esercitarsi su quelli»[57], ma i politici, i competenti, i regnanti non potevano rifarsi se non a Tacito, i cui passi il gesuita cita con notevole frequenza: «Tacito che nella sua prosa irta e spinosa, ma sottile se altra mai, cela un gran tesoro: i pensieri dei Principi, le arti e le frodi della reggia. Nei pericoli e nei mali altrui noi vedremo riflessa, come in uno specchio, l'immagine degli eventi tra cui viviamo. Degno è quest'autore che non mai i Principi e i cortigiani lo depongano di mano, *die noctuque versent*»[58].

Sette anni dopo[59], nel 1599, pubblicò a Toledo[60], sotto il titolo, *De Rege et Regis Institutione libri III.*, un trattato, di cui si parlerà in seguito, in cui il moralista e il politico completavano l'erudito e l'annalista. La motivazione concreta che lo spinse era quella di voler riunire in un solo testo gli esempi celebri emersi dalle *Historiæ*, e l'idea gli viene ancor più rafforzata quando Garcia de Loaysa, tutore del Principe Filippo, lo aveva pregato di mandargli tutto ciò che

[57] G. Toffanin, p. 126.

[58] *DR*, II, cap. VI, p. 113 [172]. L'*Historia*, che riscosse subito molto successo, ebbe anche molte critiche alle quali non rispose Mariana in persona, ma un suo discepolo Tamayo de Vargas (Cfr. A. Gonzales Palencia, pp. 331-351; C. Sommervogel, coll. 556-557). Al di là delle controversie di allora, l'opera mostra palesemente due difetti: l'essere stato Mariana troppo duro nel dipingere i vizi dei Re, e avere ammesso con troppa facilità fatti nebulosi e poco provati. Ma, se si guarda alle circostanze e al carattere dell'opera, questi difetti perdono la loro importanza. Il suo intento è pedagogico e patriottico nello stesso tempo, compito al quale ha saputo assolvere egregiamente.

[59] Tra il 1595 e il 1599, si era occupato per ordine del Re di preparare l'edizione delle opere di sant'Isidoro di Siviglia. Non era solo a svolgere questo incarico, ma affiancato da una cerchia di dotti che lavoravano su molti manoscritti per depurare e scegliere quelli che poi avrebbero costituito la nuova edizione, pubblicata nel 1599.

[60] Dopo la prima edizione ce ne fu una seconda nel 1605 a Mainz in Germania e una terza a Francoforte nel 1611. Nello stesso anno, 1599, sempre a Toledo pubblica anche il trattato *De ponderibus et mensuris*.

avrebbe potuto aiutarlo nell'arduo compito di educatore[61]. Il trattato è prima di tutto un'opera educativa notevole nel suo genere. Contiene un vasto e profondo materiale per l'educazione del futuro Re che non ha precedenti ed acquisterà tutto il rispetto sia da parte dei Re che degli educatori[62].

Ciceroniano per forma e per dottrina, tale appare Mariana fin dalle prime pagine del trattato. «La tradizione erasmiana, che durante tutto il secolo resta il fondo sostanziale del Rinascimento spagnolo, non ha mai conosciuto libro più straordinariamente paragonabile ai capolavori dell'umanista»[63]. La veste pedagogica resta in secondo piano nel primo libro, nel quale prende il sopravvento una teoria politica che si distacca, in alcuni punti, da quella dei suoi contemporanei. È uno dei pochi autori politici spagnoli ad arrivare alla teoria politica attraverso la storia e non la teologia.

Analizzando con più attenzione la vicenda che investì l'opera del gesuita, emerge ancora una volta il temperamento moderato, ma nello stesso tempo vigoroso, di Mariana. L'opera prima di essere pubblicata aveva avuto la *facultas imprimendi* da parte del padre Stefano Hojeda il 2 dicembre 1598; il padre Pedro de Oña ne fece la censura il 30 dicembre e, il 15 gennaio 1599, ricevette anche la *Summa regii privilegii*. Il censore regio che l'aveva letta «diligenter et attente», dette la sua approvazione, e lo stesso Hojeda disse che i tre libri erano stati approvati «a viris doctis et gravibus ex eodem nostro ordine». Nessun altro in Spagna la denunciò, nessuno colse la temerarietà della sua dottrina. In Francia, invece, soprattutto per la descrizione fatta da Mariana dell'uccisione di Enrico III, fu richiamata l'attenzione del Generale Acquaviva, il quale ordinò che il libro fosse emendato. Così, nel 1605, Mariana corresse alcune frasi e venne soppressa del tutto la frase riguardante la morte di Clement, il carnefice del Re:

[61] Alcuni sostengono (J. Cretineau-Joly, t. III, p. 154) che l'opera fu composta in latino sotto Filippo II e messa tra le mani di Filippo III da suo padre. L'argomentazione viene fondatamente smontata da Cirot ([III] p. 38-39).

[62] Cfr. J. Leutbecher, che esclama «Se tutti i Re potessero essere come Mariana vuole che siano!»; Cfr. D. Bigalli; M. A. Galino; A. Lehmkuhl, pp. 659-660.

[63] P. Mesnard, [II] p. 264. Forse tutto il secondo libro si basa sul modello erasmiano dell'*Institutio* (vedi G. Cirot, [III] pp. 34-35).

«Sic Clemens periit æternum Galliæ decus, ut plerisque visum est»[64]. Ciononostante, l'opera fu proibita in Francia nel 1606, anche se la bufera scoppiò quando Enrico IV nel 1610 fu assassinato da Ravaillac. L'opera del gesuita, accusata di avere armato la mano del carnefice, per un decreto del Parlamento di Parigi e della Sorbona che rinnovava la condanna del tirannicidio emessa già nel 1413 contro Jean Petit difensore di una teoria analoga, fu bruciata per mano del boia a Parigi nel 1610[65].

Ciò che sorprende non è tanto l'intera vicenda, giacché «non fu che un incidente della lotta interminabile del Parlamento e l'Università contro i Gesuiti»[66], quanto la reazione di Mariana, cioè la sua obbedienza nei confronti dell'ordine - nonostante questo lo avesse abbandonato - obbedienza che lo portò prima a ritrattare le sue tesi e poi ad accettare il verdetto di condanna. Non è tanto la sua indipendenza di pensiero, la sua critica nei confronti dell'ordine ad essere sottolineate, quanto un'estrema moderazione, pazienza, sottomissione di una mente speculativa, ma nello stesso tempo molto religiosa[67].

[64] *DR*, I, cap. VI, p. 49 [p. 69].

[65] La condanna è del 4 giugno 1610. I dottori laureati dovevano impegnarsi a non diffondere questa dottrina; il Parlamento ordinò che questo decreto fosse registrato negli annali della Facoltà e letto ogni anno il 4 giugno nell'assemblea di Facoltà e la prima domenica di giugno nelle parrocchie e nei sobborghi di Parigi. Anche il Generale dell'Ordine Claudio Acquaviva rinnegò queste dottrine e, in una circolare del 6 luglio, proibì ad ogni membro dell'ordine di ammettere e sostenere pubblicamente (in cattedra o libri) o privatamente la tesi «che sia lecito a chiunque, sotto pretesto di tirannide, uccidere un Principe o attentare alla sua vita».

[66] G. Cirot, [III] p. 115.

[67] L'ultimo periodo della vita di Mariana fu di recuperata serenità e stima da parte non solo dell'opinione pubblica, ma dello stesso sovrano, il Re Filippo IV, il quale si sentì in dovere di riabilitare un tale studioso volendolo come cronista di corte, con l'intento di proseguire la storia di Spagna. Così Cirot ([III] p. 121) vede Mariana, che, negli ultimi anni, ritorna ai suoi primi studi, quelli teologici, e si lancia in grandi imprese con la pubblicazione nel 1619 degli *Scholia*. Cfr. M. de Los Rios, [I] pp. 247-263.

Tutto ciò è ancora più ammirevole[68] se si pensa che l'anno precedente un'altra sua opera era stata incriminata, ed egli stesso aveva dovuto subire un processo e mesi di carcere. Ci si riferisce ai *Tractatus Septem*[69] dedicati a Paolo V chiedendone la protezione: e di protezione ne avevano veramente bisogno dal momento che alcuni trattati furono incriminati. Fernando de Azevedo, futuro arcivescovo di Burgos, informava l'Inquisizione, con una lettera datata il 28 agosto del 1609[70] di alcuni passaggi pericolosi nel trattato *De monetæ mutatione*[71]. Da ciò ne seguì subito un mandato d'arresto, e Mariana fu rinchiuso in una cella del convento dei francescani a Madrid.

L'opera di Mariana non si riduceva ad una futile disquisizione numismatica, ma metteva in luce i difetti delle misure finanziarie adottate dal governo. Sotto il regno di Filippo III si era giunti a tal punto di strettezze economiche, che lo stato fu costretto a coniare una moneta di *vellón* d'argento (in «mistura» quindi), gradualmente

[68] Reichmann non considera, quando afferma che la descrizione «che fa Mariana della Compagnia di Gesu è tale che non si comprende perché lui ci resti ancora», che in ogni associazione religiosa c'è un carattere divino; non bisogna confondere lo spirito che anima l'associazione dalle persone che la compongono, passibili di errore. Questo stesso ragionamento si potrebbe fare quando Mariana, pur approvando il tirannicidio, ritiene la monarchia la migliore forma di governo.

[69] Pubblicati a Colonia il 1609 (vedi C. Sommervogel, coll. 560-561) e dedicati al Papa Paolo V, riguardanti vari argomenti: 1. *De adventu S. Jacobi*; 2. *Pro editione Vulgata*; 3. *De spectaculis*; 4. *De monetæ mutatione*; 5. *De die mortis Christi*; 6. *De annis arabum cum annis nostris comparatis*; 7. *De morte et immortalitate libri III*.

[70] Cfr. G. Fernández de La Mora, pp. 64 ss.; P. U. Gonzales de La Calle, [I] 32 (1915), pp. 400-419.

[71] Lo stesso Mariana tradusse l'opera in castigliano con il titolo *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos*. Circolarono alcune copie manoscritte ma la traduzione fu stampata solo alcuni secoli più tardi: nel 1854 è stata pubblicata insieme alla maggior parte delle opere del padre Mariana dalla «Biblioteca de Autores Españoles de la editorial Rivadeneyra». Fu poi ripubblicata nell'edizione del 1950. Su questo trattato confronta gli studi di: L. Beltrán Flórez [II]; M. Bensabat Amzalak; A. A. Chafuen; E. M. García Guerra [I]; J. Lluis y Navas-Brusi [I-V]; D. Mateo del Peral; A. Ullastres Calvo.

sempre più impoverita fino ad essere completamente di rame, il cui valore reale era notevolmente inferiore a quello nominale.

Mariana era dell'avviso che questa politica monetaria avrebbe avuto conseguenze negative. Cosa che accadde in Francia in quanto «si baja el dinero del valor legal, suben todas las mercadurías sin remedio, á la misma proporcion que abajaron la moneda, y todo se sale á una cuenta, come se verá adelante mas en particulra»[72]; in secondo luogo «el peso, medida y dinero son el fundamento sobre que estriba toda la contratacion y los nervios con que ella toda se traba, porque las mas cosas se venden por peso y medida»; questo non si deve cambiare «porque no bambolee y se confunda todo el comercio»[73]. Inoltre adduce anche i seguenti motivi: «será fácil falsear esta moneda»; «nadie podrá atesorar para hacer obras pias»[74]; «es necesario un dia para contar mil ducados, y es menester otro para conducirlo á las partes donde se hacen las compras y pagas»; «si se pretende que las deudas del rey y de particulares se paguen con esta moneda, será nueva injusticia»[75]; «el comercio se embarazará, que es como la leche delicada, que con cualquier inconveniente se corta y estraga»; «bajarán todas las rentas de dinero, porque les pagaránen esta nueva moneda, de suerte que el que se acostó con mil ducados de juro amanecerá con ochocientos ó menos, conforme á la baja, porque los mil que le daban no le valdrán mas entonces que antes los ochocientos»[76]. Lo stesso Mariana infatti notava come una moneta detiene due tipi di valore: uno «intrinseco naturale» determinato sulla qualità e peso del metallo, l'altro «legale» costituito da quello che gli apponeva tramite una sua legge il Principe.[77]

Mariana dall'analisi strettamente economica passa a quella politica, facendo una serie di denunce ai governanti contro i procuratori delle corti castigliane, attaccandoli sulla loro onestà, contro le spese eccessive della casa reale, e contro una politica estremamente prodiga

[72] Juan De Mariana, [X] cap. IV, p. 581
[73] Juan De Mariana, [X] cap. V, p. 581.
[74] Juan De Mariana, [X] cap. IX, p. 585.
[75] Juan De Mariana, [X] cap. X, p. 586.
[76] Juan De Mariana, [X] cap. XI, p. 589.
[77] Juan De Mariana, [X] cap. IV, pp. 580-581.

nell'elargire premi e ricompense; non mancano poi attacchi per reati di concussione e corruzione ai ministri di governo. Tutto ciò ha comportato una svalutazione della moneta spagnola rispetto ai mercati internazionali e una crisi generale, che si è ripercossa sul popolo.

Mariana non fece altro che raccogliere le lamentele che giungevano alle sue orecchie e, con audacia, contestò al potere politico, ai ministri del sovrano, la facoltà di gestire a proprio piacimento il denaro pubblico per avarizia e cupidigia: «ni el que gobierna los pueblos puede disponer de las haciendas de particulares ni apoderarse de ellas»[78].

Richiamandosi all'Antico Testamento[79] Mariana sosteneva che la purezza e il giusto prezzo della moneta andassero custoditi e preservati all'interno del tempio. Citando anche san Tommaso[80] il gesuita consigliava caldamente al Principe di non alterare la valuta a proprio piacimento, biasimando la svalutazione del denaro giacché pratica «barbara» sostenibile soltanto da parte di chi incarnava una «piaga della repubblica» e, in quanto balzello indiretto per il popolo, assimilabile ad una sorta di rapina dai seguiti devastanti tanto nell'arena politica quanto in quella economica[81].

Il crimine di cui fu accusato era di lesa maestà e si ricorse addirittura al Pontefice. A Roma però si ritenne che non fosse il caso di rimettere l'affare nelle mani del Papa, in quanto, anche se il libro conteneva alcune affermazioni temerarie e imprudenti, non era dimostrato che vi fossero in quelle gli estremi per incriminare l'opera di lesa maestà; inoltre il processo intentato contro il gesuita aveva alcuni difetti di forma, che rendevano sospetta al Pontefice tutta la causa. Così il padre ormai settantenne fu assolto[82].

Per meglio comprendere il rapporto di Mariana con la Compagnia, una nota particolare merita il *Discurso de las enfermedades de la*

[78] Juan De Mariana, [X] cap. I, p. 578.

[79] «Tutte le tue stime si faranno in sicli del santuario; il siclo è di venti *ghera*» (*Levitico* 27, 25).

[80] Tommaso d'Aquino, lib. II, cap. 14.

[81] Cfr. A. A. Chafuen.

[82] Sul processo cfr. G. Fernández de La Mora.

Compañia[83], opera pubblicata postuma a Bordeaux nel 1625 e subito tradotta in francese, latino, italiano, sintomo di un piano prestabilito da compiersi subito dopo la morte di Mariana per non procurare allo stesso autore i rimproveri e i provvedimenti dei suoi superiori[84]. Così com'è, lo scritto è stato posto nell'Indice dei libri proibiti[85], nonostante non ci fosse nei piani dell'autore - occupato com'era in opere di maggiore respiro - l'intento di pubblicarlo[86].

I motivi che possono avere indotto Mariana a scrivere quest'opera sono molteplici. Non solo si potrebbe addurre a pretesto il disagio di Mariana nei confronti dell'Ordine, a causa dei suoi repentini cambiamenti di residenza e del suo mutamento d'indirizzo, dall'insegnamento alla composizione di scritti; ma soprattutto negli ultimi anni del XVI secolo la Compagnia stava attraversando un momento critico, di disordine[87]. Il fondatore e i suoi tre primi successori erano stati spagnoli; divenuto, però, l'Ordine internazionale e avendo il Generale la sede a Roma, s'era manifestata in molti membri la tendenza a rompere con la tradizione nella successione del generale: così fu eletto un olandese, padre Mercuriano (1573-1580). La situazione però si aggravò quando alla guida della Compagnia fu eletto un italiano, padre Claudio Acquaviva (1581-1615) che, per la sua giovane età e notevoli energie, lasciava intravedere un lungo governo nell'Ordine. In Spagna si reagì formando un partito, appoggiato da

[83] In quegli anni, nel 1619, pubblica a Madrid gli *Scholia brevia in Vetus ac Novum Testamentum*, brevi note tendenti a spiegare il significato esatto e il senso delle parole.

[84] C. Giacon, p. 255.

[85] Con decreto del 17 giugno 1627 (Cfr. C. Sommervogel, coll. 563-565).

[86] Anche se avesse voluto pubblicarlo, non lo avrebbe potuto fare essendo la legislazione della Compagnia molto attenta su questo punto. Inoltre lo stesso Cirot ([III], p. 130) ricorda come questa sia stata l'unica opera dell'autore scritta prima in spagnolo il che prova il fatto che Mariana, latinista quale era, non volesse divulgarla al pubblico. L'opera fu pubblicata per la prima volta in Spagna nel 1768 a Madrid dopo l'espulsione dei Gesuiti dalla Spagna.

[87] Sulla storia dei gesuiti in quel periodo Cfr. H. Becher; H. Boehmer; F. Buchholz; A. Carayon; J. Cretineau-Joly; B. Duhr; H. Fouqueray; M. Friedrich; R. Fülöp Miller; M. Harney; J. Michelet-E. Quinet.

Mariana, che aveva di mira decentralizzare e limitare il potere del Generale.

Nonostante se ne sia discussa l'autenticità, l'opera è fuor di dubbio di Mariana, soprattutto per lo stile, in quanto, sia che scriva di storia, sia di politica o di qualunque altro argomento, è sempre unico e singolare[88]. Mariana identificava nella Compagnia una serie di problemi interni come la cattiva scelta dei provinciali, le carenze di un governo non uniforme che era per definizione contrario alla volontà di tutti. Mariana dimostra una notevole conoscenza della politica del suo tempo, sostenendo l'impossibilità per un governo di organizzare la società civile solo su mandati coattivi; è come se un cieco pretendesse di guidare colui che vede aggiungendo i governanti «non conoscono le persone, né i fatti, con le circostanze ad essi legate, da cui dipende il risultato. È consequenziale che si cada in numerosi e gravi errori, che pertanto la gente si disgusti e che disprezzi un governo così cieco». E concludeva dicendo che «las leyes de esta Compañia son muchas en demasía, y como no todas se pueden guardar ni aun saber, á todas se pierde el respeto»[89].

L'opera, che ha comunque i suoi difetti e non deve essere considerata acriticamente come ogni opera polemica, fu senz'altro un pericolo per l'Ordine tanto che un gesuita suo contemporaneo, con un giudizio non del tutto rispondente al vero, disse di lui: «Fu un uomo buono e saggio, ma senza esperienza, come chi è vissuto sempre rinchiuso tra i suoi libri e per questo è potuto essere molto bene ingannato»[90].

[88] Cfr. A. Astrain, vol. III, p. 431 e 576; vol. V p. 66; M. Crespo Lopez, pp. 28-29; G. Fernández de La Mora, pp. 60 ss.; M. Mir, vol. II, pp. 671-674.

[89] Juan de Mariana, [IX] cap. XIX, p. 615. In base a tale interpretazione i teologi spagnoli del XVI e XVII secolo hanno anticipato questioni fondamentali poi accolte nella lezione economica contemporanea. Su tale punto Cfr. J. Huerta de Soto, [II] p. 260; P. Zanotto, p. 16.

[90] Il brano è riportato da *Enciclopedia universal ilustrada*, p. 76.

Il Re e la sua educazione

Grazie al suo ampio sguardo dovuto alla poliedrica attività e alla saggezza maturata lungo l'arco di una lunga vita, il *De Rege et Regis Institutione* esula a volte dai classici argomenti scolastici, snodandosi in modo fitto e complesso tra tutte le correnti di pensiero del secolo, sentendone l'imperiosa istanza e presentandole al Principe anche nelle loro contraddizioni. Dai monarcomachi prende quella tesi sul tirannicidio, prima voce risuonante in un paese cattolico a sostegno del diritto di resistenza contro l'arbitrio del sovrano; dallo spirito della controriforma e dalla propria formazione gesuitica trae la fiducia nel ruolo sociale della Chiesa, quel clericalismo che gli fa investire i prelati di una funzione mediatrice tra popolo e sovrano; del suo caldo patriottismo spagnolo conserva la critica sistematica al retrivo assolutismo della monarchia iberica, che sempre più veniva paralizzando le energie dell'impero in declino. «La pertinace illusione dell'umanesimo cristiano si spezza infine in questo tardo epigono di Erasmo, nell'urto brusco con la dura realtà: nella giustapposizione di esigenze tanto disparate si riconosce l'idealismo, conscio ormai della sua impotenza, che accetta il soccorso dell'esperienza maturata sul terreno dell'azione»[91].

Così il quadro storico ci induce ad affrontare temi costanti, momenti traenti all'interno del trattato, ognuno dei quali sembra oscillare tra due opposte direzioni. È l'ambivalenza stessa della politica, disciplina teorica e pratica ad un tempo, che costringe Mariana a queste oscillazioni. Queste diverse istanze non devono essere eliminate,

[91] L. Firpo, [II] p. 688. Firpo parla di queste numerose istanze presenti nel pensiero del gesuita e di come egli si fosse sforzato di conciliarle in una sintesi superatrice.

né considerate separatamente: il Principe le deve conoscere per dominarle e muoversi con scioltezza nella complessità e pluritonalità della realtà politica. La segreta o deliberata aspirazione ad un superamento del presente non esime l'uomo di governo dalle incombenze del momento, dalle improrogabili esigenze a cui lo chiamano la sua carica e i suoi compiti, dalla conoscenza di una serie di fattori variabili, quali le inclinazioni degli uomini.

Le antinomie più forti nel trattato sono quelle che hanno diviso molti critici, sostenendo ora l'una ora l'altra tesi: origine naturale, origine contrattuale della società; sostenitore della monarchia, sostenitore del tirannicidio; antimachiavellismo, machiavellismo. Per questo Mariana ha avuto giudizi tanto diversi, riconducibili tutti a voler vedere nel suo pensiero solo una delle due istanze.

«A non molta distanza, sulla strada di Avila, si erge imponente un monte, circondato dappertutto dagli altri monti avilensi, di 24000 passi di circonferenza, molto scosceso e per la maggior parte roccioso [...] Inoltre, il clima del luogo è gradevole, perfino nella stagione estiva, nella quale le città e i campi sono arsi dal sole. Di notte, come di giorno, puoi trascorrere le ore senza fatica né fastidio all'ombra degli alberi o sotto un semplice riparo. Soffiano venti tiepidi, liberi da ogni impurità; sgorgano da ogni parte le acque più fresche e fonti cristalline, da cui quel luogo prende il nome di Pelago. L'aspetto del cielo e del sole è ridente. La terra diffonde spontaneamente e in modo abbondante i suoi frutti: timo, borragine, acetosa, peonia, molto più dell'ebbio e della felce. Come gli antichi scelsero i campi Elisi quale sede dei beati, tale è la bellezza di questo monte durante l'estate, da essere offerta al cielo».[92]

In questo paesaggio bucolico e in compagnia dell'amico Calderon, canonico della Chiesa di Toledo, e di Suasola, padre confessore, Mariana trascorse un'estate dedita alla lettura, alla preghiera e alla pratica dei sacramenti, «alternando conversazioni erudite e familiari». Un giorno, stimolati dalle lettere che arrivavano da García de

[92] *DR*, *Prologo*, pp. 7-8 [2-3]. L'edizione scelta è quella *princeps* del 1599, nella quale Mariana non aveva ancora apportato le correzioni e le modifiche ai capitoli riguardanti il tirannicidio (edizioni del 1605 e 1611). Vedi nota 49 del capitolo primo di questo lavoro.

Loaysa[93], «lettere piene di umanità e cortesia»[94], e ispirati dalla dolcezza dei luoghi, ritornarono alla mente gli istitutori di principi e di Re, «uomini illustri, quali la nostra epoca pochi ha conosciuto»[95]. La conversazione tra i tre amici spontaneamente s'indirizzò sull'importanza del compito che ricoprono gli educatori dei principi e sui modi di educare un futuro Re. Mariana colse l'occasione per comunicare loro di avere già trattato quest'argomento in una dissertazione alcuni giorni prima, mostrando interesse a che loro la potessero leggere ed emendare dove ce ne fosse bisogno. Calderon e Suasola convinsero Mariana a leggere lui stesso il suo scritto invitati dall'amenità dei luoghi e approfittando delle ore di riposo estive. Così il Nostro nel prologo comincia a spiegare i motivi che l'hanno indotto a scrivere quest'opera. Durante la stesura della sua storia di Spagna ebbe modo, infatti, di fissare l'attenzione «su molti grandi esempi di uomini illustri, esempi che pensavo, mentre stavo pubblicando la mia storia, sarebbe stato molto importante raccogliere in un sol corpo»[96] e che avrebbero contribuito alla formazione del Principe Filippo e del suo maestro che lo aveva spinto a dedicarsi ad un tale lavoro.

Ecco gli inizi dell'opera in cui è Mariana stesso ad anticiparne la divisione. Tre libri e ogni libro diviso in capitoli. «Nel primo libro tratto dell'origine del potere regio e della sua utilità»[97], definendo i limiti dell'autorità regale, con argomentazioni a favore e contro. Nel secondo libro si affronta il tema dell'educazione del Principe «alle lettere e ad ogni specie di virtù, fin dai primi anni». L'ultimo libro tratta dei doveri del Re, ai quali «deve essere educato il Principe nella maggiore età, affinché non cada in errore per ignoranza o negligenza»[98].

Il primo libro si apre con la descrizione degli inizi della dignità regale seguendo un percorso quasi «ondulatorio»: il sorgere di prime

[93] García de Loaysa Pedro Girón confessore di Carlo V, consigliere di Filippo II, precettore di Filippo III e futuro arcivecovo di Toledo.

[94] *DR*, *Prologo*, p. 9 [5].

[95] *DR*, *Prologo*, p. 9 [6].

[96] *DR*, *Prologo*, p. 12 [12].

[97] *DR*, *Prologo*, p. 13 [13].

[98] *DR*, *Prologo*, p. 13 [13].

forme quasi embrionali (società, autorità, dignità regale, leggi scritte), che poi si sviluppano crescendo e strutturandosi, approdano ognuna di loro ad una deriva, deteriorandosi tanto da costringere a passare ad una nuova forma, rimedio di quella precedente, alba di una nuova fase. Questa è la natura delle cose umane come la storia ci insegna: «come tutti nasciamo per morire, così vediamo e ce ne rattristiamo che la natura delle stirpi, delle semine, degli animali e delle famiglie hanno un inizio, uno sviluppo una decadenza e infine una morte»[99].

Alla società civile, tema che sarà trattato in questo lavoro nel capitolo successivo, si aggiunge il tema della dignità reale, poiché tra gli uomini riuniti in società emerge colui che era stimato per virtù e saggezza. È l'alba di una nuova forma nella quale non occorrono leggi, perché basta la presenza del sovrano. Ma il declino è alle porte poiché di quel Principe si inizia a sospettare, in quanto la collera o l'odio si impossessano a volte della sua anima. La malizia dilaga tra gli stessi uomini, e se un tempo bastavano la sovranità e le armi ora sono necessarie le leggi scritte. Un nuovo inizio, un nuovo periodo quello delle leggi scritte «che parlano sempre a tutti e con una sola voce. La legge infatti è una regola priva di ogni turbamento, sorta dalla mente divina, per prescrivere le cose oneste e salutari e proibire quelle contrarie»[100]; inoltre «l'eccessiva malizia degli uomini, già contenuta dalla sovranità e dalle armi dei soldati, fu vincolata dalla severità delle leggi e dal timore dei tribunali. Così poiché ognuno singolarmente temeva un castigo, era più facile che tutti si astenessero dal compiere una malvagità»[101].

Anche questa nuova fase si corrompe: la malizia degli uomini aumenta, produce nuove leggi e, con queste, prescrizioni più severe fino a generare il terrore. «Poiché i Re si preoccupavano più di difendere i confini che di estenderli, ed ogni città e popolo aveva il suo sovrano, era possibile contare il numero di Re in base al numero delle città»[102]. «Questi furono gli inizi e gli sviluppi della dignità reale, riguardo alla quale uomini illustri hanno spesso discusso se debba essere preferita alle altre forme di governo, e se sia più vantaggioso per

[99] *DR*, I, cap. III, p. 31 [41].
[100] *DR*, I, cap. II, p. 21 [23].
[101] *DR*, I, cap. II, p. 21 [23].
[102] *DR*, I, cap. II, p. 22 [24].

l'umanità affidare il governo di una città o provincia ad un sol uomo, o dividere il potere e il comando tra più persone»[103].

Sono ripresi da Mariana gli argomenti classici a favore della monarchia e monarchia ereditaria, stabilita da leggi certe affinché non sia lasciata all'arbitrio[104]. E proprio perché la monarchia è la migliore forma di governo, se si corrompe diventa la peggiore giacché «il peggiore è sempre antitesi del migliore, e il governo più pernicioso antitesi di quello che può recare i maggiori vantaggi allo Stato». Ecco ergersi come a confronto le due figure: il monarca e il tiranno.

Il Re esercita con «singolare» moderazione il potere che ha ricevuto dai sudditi. Non agisce ai danni di nessuno se non contro la disonestà e la viltà. Ognuno può essere da lui ricevuto e ascolta i lamenti di ciascuno. «In tal modo egli regna sui suoi sudditi non come su servi, ma come su uomini liberi, a differenza del tiranno; sapendo bene di avere ricevuto il suo potere dal popolo, si preoccupa sempre di esercitarlo col consenso dei sudditi e di accattivarsene la benevolenza – soprattutto quella dei buoni – e la lode, rendendosi coi suoi saggi sistemi di governo amico di tutti»[105]. Sono gli stessi sudditi a proteggerlo perché è un bene per loro stessi e per tutto il regno.

Delineata la figura del Re è facile descrivere quella del tiranno. Questi si erge come un vero e proprio mostro affetto da ogni vizio: avarizia, lussuria, crudeltà. Egli si adopera per la rovina dello Stato, per fiaccare la capacità di resistenza dei sudditi, «ma il suo assalto si dirige in maniera particolare, con ogni strumento di potere a sua disposizione, contro gli uomini ricchi e onesti [...] La massima del tiranno è: cada tutto ciò che vi è nello Stato di più alto»[106]. E se il Re teme, ma teme *per* i suoi sudditi, il tiranno teme per sé e teme *i* suoi sudditi; «teme che, vedendosi trattati da lui come nemici, arrivino a

[103] *DR*, I, cap. II, p. 22 [24].

[104] P. Mesnard ([II], p. 268) sottolinea come Mariana, per dimostrare che il principio monarchico è più conforme alle leggi naturali dell'universo, sembra utilizzare reminiscenze bodiniane. Questa tesi viene criticata invece da Giacon (p. 259 n.), il quale ritiene che sia molto più probabile che Mariana si sia ispirato, come per il resto, più ad Aristotele e a san Tommaso che a Bodin.

[105] *DR*, I, cap. V, p. 42 [57].

[106] *DR*, I, cap. V, p. 45 [62].

spogliarlo del suo potere»[107]. Governa lo Stato in modo disastroso come fosse una preda, senza curarsi delle leggi né del bene dei sudditi. «Insomma il popolo è spogliato dal tiranno di ogni suo bene, e la sventura di quei cittadini è tale, che non si può immaginare alcun male che non soffrano»[108].

Sulla reazione da avere nei confronti di questo nemico pubblico e sulla teoria espressa da Mariana e tanto contestata si ritornerà in seguito, mentre il libro prosegue nel delineare il profilo del monarca, delimitandone i poteri. Questo non è un sovrano assoluto, ma «le inviolabili leggi, dalle quali dipende la salute pubblica, saranno stabili e salde, fin tanto che egli stesso le confermerà col suo esempio»[109]. Non sarà semplice contenere i Re entro i limiti della moderazione, ma la stessa moderazione sarà la loro forza. «I Principi, che sanno porre un freno alla loro ambizione, governano più facilmente se stessi, la repubblica, i sudditi. Nel dimenticarsi invece delle leggi di umanità e della moderazione, quanto più in alto salgono, tanto più grande sarà la loro caduta»[110]. Il che non significa essere «così insensati da degradare i Re, collocati sulla sommità dello Stato, o da confonderli con la moltitudine. Non è nostra intenzione assoggettare il Principe a tutte le leggi senza distinzione alcuna, ma sì a quelle leggi che non oltraggiano la sua dignità né ostacolano le sue funzioni reali»[111].

L'ultimo capitolo di ogni libro affronta il tema della religione: nel primo libro quale limite al potere regio, nel secondo vista come sentimento religioso, e nel terzo come strumento politico. Il Principe quindi se non è dispensato dalle proprie leggi o da quelle dello Stato, tanto meno potrà avere la facoltà di alterare i sacri riti e le cerimonie. La separazione dei due poteri, il temporale e lo spirituale, argomento che riprenderà anche nell'ultimo capitolo del terzo libro, è ormai data da Mariana per assodata e non ci ritorna da un punto di vista argomentativo, ribadendo solo l'utilità per il Principe di preservare i beni e i tesori della Chiesa in quanto aumentano la maestà della reli-

[107] *DR*, I, cap. V, p. 45 [63].
[108] *DR*, I, cap. V, p. 46 [65].
[109] *DR*, I, cap. IX, p. 67 [101].
[110] *DR*, I, cap. VIII, p. 64 [95].
[111] *DR*, I, cap. IX, p. 70 [105].

gione, consentono ai sacerdoti di attendere meglio ai loro doveri e consentono di soccorrere i poveri.

Definita la regia potestà nella sua origine e nei suoi limiti, Mariana comincia la trattazione del secondo libro volta a fornire precetti per una fine educazione, affinché il Principe – esposto più di tutti a questo rischio – non degeneri, ma mostri quella benevolenza verso i cittadini, quella moderazione in tutta la sua vita e quel rispetto per le leggi e la religione, «qualità queste gradevoli a Dio, decorose per la sua persona e salutari per tutta la repubblica. Dobbiamo fare in modo che tutti lo amino, lo ammirino, lo adorino, non come un essere concreto fatto di difetti terreni, ma come un essere di stirpe divina, dato dal cielo come la più chiara stella dell'universo»[112].

Parola chiave del trattato? «Virtù», ripetuta per ben 234 volte; virtù, che possono essere accresciute e sorrette da una fine educazione vista come investimento su ciò che più conta: «È ridicolo voler aumentare il nostro patrimonio, coltivando i campi con cura, affinché i frutti così accresciuti corrispondano al nostro lavoro; o costruendo imponenti edifici innalzati su fondamenta solide e profonde, sollevandoli alla loro maggiore altezza con archi e solai; o abbellendoli con ameni giardini, ornandoli di tappeti preziosi, statue, e molte suppellettili, arricchendoli di molti tesori; è ridicolo fare tutto questo e trascurare poi l'educazione e la formazione dei nostri figli, per i quali tutte queste fortune devono diventare strumenti di salvezza e dignità se sono successori onorati, se, invece, non ne sono degni si volgeranno a loro danno e in poco tempo si esauriranno»[113].

Dai primi mesi di vita fino all'ingresso nell'età adulta il trattato si snoda, rafforzato da esempi tratti dalla storia sacra e profana, su temi chiave che un buon educatore non può tralasciare. Carattere docile e costumi irreprensibili deve avere la nutrice, qualora sia necessaria la sua presenza al posto della madre. Anche i suoi maestri nella prima infanzia devono essere saggi, eruditi e virtuosi, preparandolo non solo in vari campi quali le lettere, la musica e la ginnastica, affinché tutta la sua persona cresca in modo armonico, ma anche curando il suo

[112] *DR*, I, cap. X, p. 81 [124].
[113] *DR*, II, cap. I, p. 86 [127-128].

«contesto educativo»: non deve apprendere mai da solo ma deve avere compagni di studio, per imparare non solo a stringere relazioni, ma anche a non temere i giudizi degli altri: «se infatti imparerà da solo, apprenderà solo ciò che insegnano a lui; se invece è nella scuola, apprenderà anche ciò che si insegna agli altri»[114].

Sempre presente all'educatore deve essere l'idea di «investimento», affinché tutto sia predisposto e incrementato: «le virtù insite nella natura aumentate, diminuiti i vizi presenti, resa celebre e adornata la vita del futuro Principe»[115], come fosse un campo coltivato, così l'animo del Principe: un campo da cui tutto il popolo trae i suoi frutti.

Crescendo si dedicherà alle arti liberali, senza soffermarsi su qualcuna in particolare, ma toccandole tutte nei punti di maggiore importanza: la retorica, importantissima per la guida dello Stato, la dialettica, che anima la discussione, la geometria, l'aritmetica. Il Principe poi non dovrà mai abbandonare le lezioni di storia, in cui troverà sempre molte imprese di buoni principi da imitare e altre invece da evitare. «Conseguirà quest'arte difficile dell'esperienza, conoscendo che il risultato è sempre conforme alla natura delle nostre azioni e alla condotta della nostra vita; comprenderà che i crimini lasciati oggi impuniti sono puniti in seguito dall'odio dei posteri e da un'infamia perpetua, in quanto sarebbe stolto pensare che la memoria della generazione futura possa essere oppressa dalla potenza attuale»[116].

I capitoli nove, dieci e undici sono dedicati alle amicizie del Principe, che possono a volte insinuarsi a corte con la menzogna e infoltire la schiera degli adulatori. Questo dato però non deve scoraggiare il Principe che invece dovrà nutrire amicizie scelte tra la nobiltà - proveniente da varie nazioni - nelle quali risplenderà la virtù. L'educatore eviterà che qualcuno entri più degli altri nelle grazie del Principe, ma farà in modo che il Principe sia capace sin da fanciullo di «manifestare lo stesso amore a tutti i compagni e a tutti gli uomini di corte»[117], e di distinguere gli adulatori primo fra tutti l'amor proprio.

[114] *DR*, II, cap. VI, p. 114 [174].
[115] *DR*, II, cap. III, p. 98 [147].
[116] *DR*, II, cap. VIII, pp. 124-125 [192-193].
[117] *DR*, II, cap. IX, p. 131 [202].

Come riconoscere un adulatore? È «talmente avaro da non poter mai soddisfare, con nessuna ricchezza, la sua bramosia. In secondo luogo è talmente agitato dall'ambizione, da non avere mai tregua. Si umilia, modificando il suo carattere, per ottenere ciò che vuole e verso cui aspira, ricchezze, onori, e potenza; non pensa minimamente di conservare il suo decoro e la sua dignità; si prosterna davanti ai potenti; si mostra ossequioso e subdolo verso tutti coloro che si accorge sono amati dal Re; non rifiuta nessun lavoro né di subire nessuna bassezza, affinché, conciliatosi con questi, si possa aprire il varco verso il Principe. Se accade che il risultato corrisponde ai suoi intenti, dispiega allora tutta la sua abilità, si impadronisce del Principe con manifesti raggiri, oppure mina occultamente il terreno, cosicché a mala pena si possa scorgere la sua malizia. Vinto il Principe e irretito dalle sue losche trame, all'improvviso, dimentico della sua prima condizione, l'adulatore muta l'umiltà in superbo disdegno, accumula grandi ricchezze, ambisce ai più grandi onori e incarichi; e una volta che li ha conseguiti, disprezza tutti quegli uomini di gran lunga migliori di sé e attacca, con detestabile perfidia, quegli stessi che un tempo gli aprirono il cammino verso il Principe. Come al principio nessuno è più umile di un adulatore, così, dopo che si è assicurato le sue ricchezze, non vi è nessuno di più arrogante. Soltanto allora quando è scomparsa la paura, quell'aspetto di onestà e di bontà che aveva assunto per ingannare gli uomini, viene messo da parte e si abbandona ad ogni genere di vizio. Sconosciuto per molto tempo, ora all'improvviso nobile e grande, non sa dominare né frenare i suoi desideri accesi dalla lunga condizione di povertà e di umiltà. Arde dalla passione, si infiamma di desiderio, si mostra crudele, si impossessa delle ricchezze pubbliche e private, per apparire come l'unico dominatore delle fortune di tutti, l'unico sovrano sebbene sotto altro nome. Insomma, riconduce ogni cosa ai propri interessi, non occupandosi minimamente del bene comune»[118].

Negli ultimi tre capitoli sono passate in rassegna tutte le virtù che un Principe deve coltivare giacché quanto più alto è il posto che occupa, tanto più dovranno risplendere in lui le virtù: la sobrietà, la prudenza, la purezza, la giustizia, la fede, la mansuetudine, il timor

[118] *DR*, II, cap. XI, p. 140-141 [217-219].

di Dio, la magnanimità, la clemenza, la liberalità, il coraggio, l'umiltà, la moderazione, la gloria e in ultimo la religione. Questa servirà a placare il nostro animo che spesso è turbato da cause non sempre individuabili: «Solo questa ci ricorda infatti l'antica colpa per la quale ci troviamo ora in questi mali e tormenti, e ci consente di sopportarli con maggiore rassegnazione, avendo compreso come la divina provvidenza dispensa questi mali per il nostro bene, affinché le altre gioie della vita, ottenute senza moderazione, non degradino la nostra natura, la nostra ragione e la nostra intelligenza. A questo si deve aggiungere il pensiero di una vita futura molto più felice, e i diversi castighi, con i quali l'animo si purifica dalle sue colpe, incredibile consolazione per coloro che soffrono»[119].

È lo spazio della nostra coscienza che nessuno vede se non Dio solo e a cui occorre dedicare un tempo nella nostra giornata. «Nella Tua camera o nel Tuo letto esamina attentamente quale peso porti sulle Tue spalle, che cosa hai sbagliato in quel giorno e che cosa puoi correggere il giorno seguente. Questo Ti servirà molto in ogni momento della Tua vita e del Tuo governo. Devi comportarti infine in modo tale che tutti comprendano che nulla è più importante della religione, la quale ci istruisce al culto del vero Dio, frena i nostri desideri, mitiga le sofferenze e i dispiaceri della vita, protegge le leggi, la società tra gli uomini, e la santità delle alleanze; rende i Principi graditi a Dio e agli uomini, li colma di ogni bene e di una gloria eterna»[120].

Nell'ultimo libro Mariana affronta il tema del modo di governare la repubblica sia in tempo di pace sia di guerra, conoscenza di cui avrà bisogno il Principe quando, divenuto grande, prenderà le redini del regno. I primi quattro capitoli s'incentrano sull'*entourage* del Principe: come scegliere i ministri del Re o i vescovi, come comportarsi verso i ministri corrotti e se elargire onori e premi. Anche in questo caso la virtù diventa un discrimine fondamentale nella scelta. I ministri devono essere scelti tra quanti si distinguono per la loro onorabilità, ingegno, prudenza, magnanimità. «Se qualcuno sembrerà venir meno all'opinione che ci si era fatti di lui, o mutare i suoi modi per la

[119] *DR*, II, cap. XIV, p. 159 [252-252].
[120] *DR*, II, cap. XIV, p. 163 [260].

licenza della corte, lo si dovrà allontanare del tutto con qualche onesta missione, affinché con la sua depravazione non contagi la corte come fosse una peste. Il palazzo infatti deve essere una specie di tempio santo, lontano da ogni contagio»[121].

I ministri non devono essere solo virtuosi, ma anche idonei a ricoprire quella carica, competenti per il ruolo che rivestono, evitando il Principe di cumulare più cariche in una sola persona. I vescovi svolgono invece un ruolo importante che non può essere demandato ad altri: l'insegnamento della dottrina di Cristo. Se i teologi e i giureconsulti sono stati reputati idonei a sovraintendere alle chiese, compito che svolgono egregiamente, istruire tutti alla dottrina, soprattutto dopo che il male si è così dilagato, è compito fondamentale legato alla cattedra di Pietro e dei suoi successori. L'integrità nei vescovi è cosa necessaria, mentre nei ministri è auspicabile, giacché il Principe non può vedere nel segreto del cuore dell'animo umano.

Gli onori e i premi sono collegati alla virtù che ciascuno riesce a manifestare. Il proposito di ogni Principe deve essere quello di «onorare la virtù in tutte le classi e portarla alle più alte dignità, manifestare con i fatti che nulla vale di più ai suoi occhi come lo splendore della giustizia e la grandezza d'animo in ogni virtù»[122]. Dovrà col suo esempio impegnarsi a sancire «che nulla è da preferire alla virtù nella scelta degli uomini. Se quella è notevole, servirà agli uomini illustri da specchio e da stimolo. Sia per condurre una guerra, o per amministrare la repubblica, si dia tanto potere a ciascuno, quanta sarà la sua onestà, virtù, e saggezza»[123].

Già nel primo libro Mariana aveva detto come un Re, a differenza di un tiranno, non ha necessità di portare via ai cittadini armi e cavalli, lasciandoli così marcire nell'ozio, avendo cura al contrario che i cittadini si esercitino costantemente per essere sempre pronti a difendere il regno e il loro Re. L'argomento ritorna in modo più deciso nel terzo libro affrontando il tema dell'arte militare sotto il cui presidio trovano riparo le sante leggi, le arti di pace e le fortune private e pubbliche. «Occorre dare le armi ai sudditi piuttosto che agli stranieri,

[121] *DR*, III, cap. I, p. 168 [263].
[122] *DR*, III, cap. IV, p. 187 [294-295].
[123] *DR*, III, cap. IV, p. 189 [298].

ottenendo maggiori vantaggi con minori spese. Le forze proprie sono le più sicure. Con questo mezzo, Alessandro il Macedone prima, i Romani poi, imposero il loro giogo a numerose popolazioni. Tenere infatti il regno disarmato per non fidarsi dei sudditi e comprare con oro un esercito straniero, è proprio di un tiranno non di un Re legittimo. Ma per non procedere su questo cammino, credo che i nostri ragionamenti debbano rifarsi alle massime degli antichi: si deve fare in modo che i nobili e il popolo recuperino il coraggio, concedendo loro l'uso delle armi; che le ricchezze della città e della nobiltà siano destinate ad usi migliori, allontanate le passioni, e che vi siano soldati non solo in tempo di guerra ma anche di pace»[124].

A questo occorre aggiungere due regole salutari per lo Stato come Mariana stesso ha potuto riscontrare in ogni epoca quando sono state rispettate. «Credo che il Principe, quando incombe la minaccia di una guerra, debba egli stesso indossare le armi e andare incontro al nemico; e credo, inoltre, che i suoi eserciti debbano essere composti dai suoi cittadini e sudditi e non da forze straniere»[125]. Sarà lo stesso Principe a guidare il suo esercito: «non senza ragione si suole rappresentare la giustizia con una spada stretta nella mano e come compagni le si affiancano Marte e Minerva. Con questo si vuole indicare che la giustizia ha bisogno di due cose, della sapienza e delle armi. E se il Principe si sarà distinto in entrambe le cose, secondo me, più facilmente riuscirà ad adempiere il compito che grava sulle sue spalle. È chiaro che in un impero così esteso, non può star dietro a tutte le guerre, ma deve cercare a volte che non se ne facciano molte, che non se ne inizi una senza averne vinta prima un'altra, e essendoci a volte guerre con paesi confinanti e con paesi lontani, deve sostenere le prime in prima persona, mentre può affidare le altre ai suoi generali»[126].

Parte di notevole interesse è quella dedicata ai tributi, nella quale il gesuita fu tra i primi ad argomentare sulla necessità e opportunità delle imposte le quali dovevano essere coperte dai contribuenti. L'imposizione fiscale avrebbe dovuto essere moderata: prima di tutto occorre diminuire le spese di guerra, caricandole direttamente sui cit-

[124] *DR*, III, cap. V, pp. 195-196 [310].
[125] *DR*, III, cap. VI, p. 197 [311].
[126] *DR*, III, cap. VI, p. 202 [321].

tadini in quanto «pesa di più alla popolazione pagare un tributo per quanto esiguo all'erario, che spendere direttamente e a proprio arbitrio una quantità molto maggiore nella guerra e negli accampamenti»[127]; inoltre è necessario anche eliminare i costi superflui in modo che le spese pubbliche non siano maggiori delle entrate.

Con precisione Mariana passa in rassegna i vari generi di tributo. «Le entrate reali sono di tre tipi: alcune rendite derivano dai beni patrimoniali del Sovrano, percepiti in denaro o in natura dalle locazioni, e sono destinate al sostentamento della famiglia reale e alla conservazione di tutta la corte e il palazzo. In secondo luogo vi sono i tributi ordinari: qualunque sia il motivo della loro esistenza e gli oggetti su cui grava, sono destinati all'amministrazione regolare dello Stato in tempo di pace: servono al pagamento dei funzionari pubblici, al rafforzamento delle città, all'edificazione di fortezze, costruzione di strade pubbliche, riparazione di ponti, e al sostentamento delle truppe di guarnigione. Oltre a queste due risorse vi sono, in particolari circostanze, dei tributi straordinari imposti alla popolazione, al cui aiuto si deve ricorrere o per difendersi nel caso di una guerra o per invadere i confini nemici»[128]. I tributi quindi non solo si devono proporzionare alle necessità delle spese, ma anche alle ricchezze e possibilità dei singoli. Coloro che avranno l'incarico della riscossione devono essere uomini integri: «come è triste per lo Stato e quanto è detestabile per gli uomini onesti, vedere la maggior parte di questi entrare nella riscossione delle imposte, poveri senza alcuna rendita e, in pochi anni, diventare ricchi e felici»[129].

La tassazione dovrà essere moderata: un rimedio per non gravare i cittadini è di imporre tributi modici su quei beni di prima necessità e quanto è stato sottratto da questi beni sia gravato su merci ricercate come «lo zucchero, la seta, il vino buono, la selvaggina, e molte altre merci che oltre a non essere necessarie per la vita, hanno molta influenza per indebolire i corpi e corrompere gli animi»[130]. Questo sarà possibile perché il sovrano ha la consapevolezza di non essere padro-

[127] *DR*, III, cap. VII, p. 203 [322].
[128] *DR*, III, cap. VII, pp. 203-204 [323].
[129] *DR*, III, cap. VII, p. 204 [324].
[130] *DR*, III, cap. VII, p. 206 [327].

ne dei tesori dello Stato, ma amministratore saggio e prudente che saprà gestire con moderazione i beni della repubblica a vantaggio dei cittadini. «Non deve mai credersi padrone della repubblica né dei suoi sudditi, sebbene gli adulatori dicano questo alle sue orecchie, ma capo dello Stato con un certo contributo stabilito dagli stessi cittadini: questa paga non tenterà mai di aumentare senza il volere di questi stessi. E, ciononostante, riuscirà ad accumulare tesori, e ad arricchire l'erario pubblico senza strappare un solo gemito ai suoi sudditi […] In questo modo il Re Enrico III di Castiglia colmò la scarsezza delle casse dello Stato, esauste dalle calamità dei tempi, e, alla sua morte, poté lasciare al figlio grandi tesori, raccolti senza frode, senza strappare un gemito o un lamento dai sudditi. Furono sue quelle parole: *Temo più l'esasperazione del popolo, che le armi dei nemici*»[131].

Nel 1605 Mariana aveva pubblicato una seconda edizione del *De Rege*[132] nella quale oltre ad eliminare la frase sull'uccisione del Re Enrico III che lo avrebbe incriminato, aggiunse un ulteriore capitolo dal titolo *De moneta*. Le idee economiche e sociali sono state oggetto di analisi da parte di numerosi studiosi e non è facile tracciare il suo pensiero giacché le tesi sono discordanti. Alcuni evidenziano una linea teocratica[133], altri lo definiscono un collettivista agrario[134], altri ancora un socialdemocratico *ante litteram*[135], la maggior parte un economista liberale che sia nel trattato sulla moneta che nelle pagine del *De Rege* propone una difesa della proprietà privata, della democrazia politica e di una moneta sana di valo-

[131] *DR*, I, cap. V, p. 43 [59-60].

[132] Vedi nota 49 del capitolo primo di questo lavoro e la *Nota bibliografica* a p. 125.

[133] «El pensamiento capital de Mariana consistía en organizar una teocrazia omnipotente. Queríalo, en efecto, y, aunque con algo de embozo, no dejaba de revelarlo á cada paso en sus escritos» (F. Pi y Margall, [IV] p. XXXVIII).

[134] Costa si sofferma soprattutto sui passi del *De Rege* in cui Mariana afferma che nello stato primitivo e più felice dell'uomo le ricchezze e i beni erano proprietà di tutti, mentre la proprietà privata è frutto di avarizia e di forza (J. Costa y Martinez).

[135] Mateo del Peral nel suo studio considera la moneta de *vellón* come una moneta dei poveri (D. Mateo del Peral, pp. 381 ss.).

re stabile[136]. Come conciliare queste opposte visioni? Anche in questo caso occorre non fermarsi su singole frasi, ma cogliere lo spirito di fondo che anima la ricerca del nostro autore.

L'argomento portato avanti da Mariana è il seguente: appoggiandosi sul diritto di proprietà che i cittadini hanno sopra i beni, nell'imposizione dei tributi il Re non può opporsi alla volontà dei sudditi. Esiste una relazione diretta tra il rispetto della proprietà privata e l'imposizione dei tributi: se il Re impone dei tributi senza il consenso del popolo attenta alla proprietà privata[137]. La proprietà, quindi, per Mariana è un'istituzione che limita il potere dello Stato. Il limite si estende anche al fatto che il Re non può adulterare la moneta di *vellón*. «Addam modo, ex his duobus illud effici Regem pro suo arbitratu, populo inconsulto moneta adulterare non posse: id enim genus tributi est, quae de subditorum bonis aliquid detrahitur»[138]. In qualche modo ciò che emerge da quest'ottavo capitolo, che anticipa quanto sarà trattato nel *De monetæ mutatione*, è in linea con quanto Mariana aveva affermato nel primo libro: «Ne abbiamo una prova nella nostra stessa Spagna, dove il Re non può imporre tributi senza il consenso del popolo»[139]; «l'autorità del Sovrano è inferiore a quella della comunità quando si tratta di imporre tributi, abrogare leggi, e soprattutto di modificare i diritti di successione nel regno»[140]; «non solo il Principe deve obbedire a tali leggi, ma non gli è consentito mutarle senza il consenso e il parere dell'assemblea: tra queste rientrano quelle della successione reale, dei tributi, e della forma di religione»[141].

Questi stessi temi saranno ripresi e approfonditi nel *De monetæ mutatione* a sostegno dei suoi attacchi alla politica di Filippo III «como la virtud, así tambien el poderío tiene su medida y sus térmi-

[136] Cfr. L. Beltrán Flórez [II]; J. Huerta de Soto [I].
[137] Cfr. E. M. García Guerra [I], p. 112.
[138] *DR*, libro III, capitolo VIII, *De moneta*, edizione del 1611, p. 270.
[139] *DR*, I, cap. VIII, p. 61 [89].
[140] *DR*, I, cap. VIII, p. 62 [92].
[141] *DR*, I, cap. IX, p. 68 [102].

nos, y si los pasa, no solo no se fortifica, sino que se enflaquece y mengua»[142].

Amministrare con moderazione e parsimonia non significa non dispensare premi e onori o non investire nella magnificenza degli edifici, testimonianza della maestà e della grandezza del sovrano e della nazione tutta. «I benefici del Principe devono estendersi molto di più, ornamento capace di guadagnarsi il favore dei suoi sudditi. Come prima cosa si dovrebbero costruire strade come fecero i Romani, affinché quanti viaggiano non siano ostacolati dal fango, come ora accade con nostra vergogna; occorre rafforzare i ponti distrutti in molti punti, con danno per i viaggiatori; costruire in tutto il regno fortezze che possano essere di abbellimento e, nei momenti avversi, di difesa. In tempo di pace devono essere realizzate quelle opere che poi risulteranno necessarie in tempo di guerra»[143]. In questo nono capitolo, ampio spazio è dedicato alla descrizione del magnifico e gigantesco tempio consacrato al martire san Lorenzo, voluto da Filippo II e chiamato *El Escorial*. I lavori cominciarono nel 1563 da Juan de Toledo, proseguirono sotto la direzione di G.B. Castello, e furono poi ultimati dall'architetto Juan de Herrera nel 1584. L'autore si dilunga per molte pagine descrivendo nei dettagli l'architettura, la pianta, gli ornamenti di questo splendido monumento testimonianza della grandezza della monarchia spagnola.

Quali sono le principali virtù di un uomo di governo? Nel libro precedente si era soffermato su di una serie di virtù che devono essere alimentate nel Principe sin da fanciullo affinché possa apparire a tutti al di sopra della specie umana, quasi fosse una divinità. In quest'ultimo libro invece punta l'attenzione solo su alcune. Tali virtù non hanno come unico scopo la conservazione del potere, ma si alimentano su un fondamento inalienabile, per il quale anche la stessa vita dell'uomo potrebbe essere sacrificata: si tratta cioè di percorrere il «cammino della verità», cammino spesso difficile e per il quale si deve essere preparati anche a sacrificare se stessi. «Ma di certo, quelli che parlano in questo modo ignorano il cammino della verità osservando solo l'inclinazione naturale degli altri animali a conservare la loro vita ad ogni costo; facendo ciò non considerano che l'uomo deve

[142] Juan de Mariana, [X] cap. I, p. 578.
[143] *DR*, III, cap. IX, p. 211 [337].

difendere anche i diritti della società, senza la quale non può vivere, e che per conservare questi necessariamente dovrà mettere in pericolo la propria vita: il bene comune infatti è superiore al bene privato di ognuno»[144].

Qualunque sia il punto di vista, un uomo saggio e buono non commetterà mai frodi, non lederà mai nessuno, né accetterà alcuna bassezza nel desiderio di conservare la vita. «Tanta è, infatti, la luce della virtù e dell'onestà da illuminare perfino gli occhi e la mente degli ignoranti, affinché mai credano di dover separare l'utilità dalla giustizia, né ciò che è vantaggioso dall'onesto»[145]. Le virtù fondamentali sono quindi la giustizia, come armonia delle singole parti e accordo di queste con il suo vertice; la lealtà, strettamente unita alla giustizia giacché non può essere giusto chi pensa di violare la parola data; la pietà, come dovere di umanità nei confronti di chi soffre. «Questo è il principale dovere del Principe, questo è lo scopo più grande e più vero delle ricchezze, che non siano utilizzate cioè per i piaceri personali di uno solo, ma per la salvezza di molti; non per il proprio presente tornaconto, ma per la giustizia, che è la sola a non morire».[146]

Tra tutte le virtù ecco quella che le racchiude un po' tutte. «Alle altre virtù, di cui deve essere fornito il Principe, si aggiunga anche l'aiuto della prudenza, luce che illumina il cammino da percorrere. Infatti, la prudenza è quella forza dell'animo attenta a tutto, che, per la memoria del passato, dispone le cose presenti e previene quelle future, e sulla base delle cose manifeste, interpreta quelle oscure»[147]. Questa virtù porta il Principe a muoversi sempre come se il suo potere fosse precario e non personale, ponendo sempre attenzione al fatto che il fine non è solo la conservazione del regno, ma anche il raggiungimento del bene dei sudditi e la santità personale.

Come è stato per gli altri libri anche questo termina con un capitolo nel quale è affrontato il tema della religione: possono in un regno coesistere più religioni? In questo caso la religione non è vista

[144] *DR*, III, cap. XI, p. 230 [371-371].
[145] *DR*, III, cap. XI, p. 230 [373].
[146] *DR*, III, cap. XIII, p. 236 [381].
[147] *DR*, III, cap. XIV, p. 240 [388].

come limite al potere regio o come virtù, ma come strumento politico per tenere insieme un regno. Il demonio come *diabolus*, come cioè fonte di divisione, fomenta l'odio tra gli individui per indebolire l'umana società provocando liti e discordie tra gli uomini; e le liti maggiori sono proprio quelle provocate dai dissidi religiosi che oppongono un uomo all'altro. «Il tempo, l'esperienza e una maggiore conoscenza delle cose ci hanno rivelato, che non può sussistere uno Stato in cui i cittadini dissentono in materia religiosa»[148]. Stravolta la religione non ci sarà concordia tra i cittadini, non ci sarà più rispetto per i magistrati e tutta la nazione si esporrà agli attacchi dello straniero perché è indebolita al suo interno. «Non diversamente da quanto accade al legno che, se una fenditura o spaccatura lasciano passare un cuneo, facilmente si dividerà in parti, e servirà per alimentare il fuoco. Così il nemico esterno, violata la concordia dei cittadini, appoggerà una delle fazioni, affinché, ridotta l'altra all'impotenza, possa soggiogare e opprimere con la tirannide entrambe»[149].

Tutto questo in nome di che cosa? Forse della conquista della libertà? In «quello stesso giorno in cui si saranno concesse libertà a nuove credenze, si porrà un termine alla felicità della repubblica; il termine "libertà", bello nell'apparenza e nel nome, che in tutti i tempi ha affascinato numerosi uomini, si scoprirà essere falso e vuoto»[150].

Mariana stesso si rende conto che i temi esposti sono duri e richiedono notevole impegno per poterli attuare in quanto a volte la disperazione può fare allontanare l'obiettivo pensando per questo di non poterlo mai raggiungere. «Ma colui che porta sulle sue spalle un compito tanto grande, deve tentare ogni mezzo. Se la sua natura o per caso le forze, richieste, del suo notevole ingegno lo abbandonassero, segua tuttavia il suo cammino; infatti se si aspira a conseguire le cose somme, è onesto fermarsi alle seconde o alle terze. Vanno più in alto quanti mirano alla vetta, di coloro che, disperando di potervi giungere, seguono il cammino più basso. […] Infatti non bisogna disperare di raggiungere il meglio, anche nei compiti più importanti e difficili, che sono quelli più vicini alle imprese migliori. Infine la nostra opinione sul regno e sull'educazione del Re forse non aggrada a

[148] *DR*, III, cap. XVI, p. 263 [429].
[149] *DR*, III, cap. XVI, p. 269 [438].
[150] *DR*, III, cap. XVI, p. 270 [440].

tutti, ma, chi vuole, può metterla in pratica, oppure restare della propria, se è sostenuta da migliori argomenti. Delle cose che ho sostenuto in questi libri, mai affermerò che le mie opinioni siano più vere di quelle degli altri. Infatti non solo una cosa può sembrare a me in un modo, e agli altri in un altro, ma persino a me stesso può sembrare diversa in un altro periodo. Non solo quanto detto in questo trattato, che dovrà sottostare al consenso del volgo, non è detto in modo ostinato, ma neppure voglio scendere in disquisizioni troppo sottili. Ciascuno segua la propria opinione, e non la nostra. Desideriamo solo pregarlo che legga questo trattato, per rimuovere ogni pregiudizio che offusca gli occhi della mente. E memore della condizione umana, se abbiamo sbagliato in qualcosa, sia verso di noi benigno e ben disposto concedendoci il perdono, perché lo avremmo fatto con la santa intenzione di prestare un servizio alla repubblica»[151].

[151] *DR*, III, cap. XVI, pp. 272-273 [444-446].

Le origini della società

Come anticipato, Mariana dà inizio al suo *De Rege* trattando della natura umana e dell'origine della società. Egli ben conosceva le teorie dell'epoca, che si possono far ruotare intorno a due punti nodali, sui quali si confronterà nel secolo successivo, distaccandosene, il pensiero giusnaturalistico.

Da un punto di vista metodologico i pensatori rinascimentali non si avvalevano di una metodologia deduttivo-dimostrativa, tipica delle scienze, utilizzata poi dai giusnaturalisti, bensì di una ricostruzione storica delle tappe attraverso cui l'umanità sarebbe passata dalle forme primitive alle forme più evolute di società sino ad arrivare alla società perfetta. Il modello è quello aristotelico di cui sono sorprendenti la durata, la continuità, la stabilità, la vitalità. Se si avvalgono della storia comunque è una storia immaginaria, poiché già partono da un'idea della natura umana e dell'origine della società, motivandola poi con riferimenti storici, divenuti ormai *topoi* letterari.

Di questa metodologia, ancora di più, si è servito Mariana, il quale ha avuto modo di avvantaggiarsi delle sue conoscenze e dei suoi studi di storia sacra e profana. Ecco che, in tale prospettiva, l'interesse al fatto, all'evento, è dettato da un'esigenza dimostrativa, probativa: la storia appagava la tesi, era una forte conferma del punto da cui si era partiti. E dalla storia stessa è sorta la profonda inquietudine di Mariana: essersi accorto che tutto si degenera e si corrompe, soggiacendo al lavoro inesorabile del tempo. Mariana ha cercato dei rimedi per sottrarsi a questa inesorabilità, ora nella legge, vista come elemento parmenideo che sfugge alla degenerazione, ora nelle virtù, concentrate tutte in un unico Principe. La constatazione lucida e coraggiosa del corso della storia e la tragica esperienza irrealista, che vuole trova-

re nelle virtù del Principe la chiave di volta, fanno la grandezza del pensiero di Mariana[152].

Da un punto di vista antropologico il pensiero rinascimentale (per offrirne una breve visione schematica) appare attratto e polarizzato su due opposte concezioni, sulle quali s'imbastiscono le teorie dell'origine della società: la naturale bontà dell'essenza dell'uomo e la natura corrotta dell'essere umano a seguito del peccato originale.

Ora la concezione tradizionale, incentrata sulla bontà naturale della natura umana, può a sua volta svilupparsi lungo due binari: o l'uomo, inteso aristotelicamente, è *zoon politikon* e riesce nel vivere politico ad attualizzare la sua tendenza naturale, quindi il fine dell'uomo si realizza pienamente nel vivere della *polis*; oppure l'uomo, come intesero gli stoici, che sorge sulle rovine della *polis* greca, oltrepassa la concezione dell'uomo come animale politico, sfociando in quella dell'uomo *animal sociale*. Tale approdo comporta due importanti conseguenze: 1) alla naturalità della società non segue necessariamente la naturalità del potere politico, dello Stato. Il sorgere dello Stato è convenzionale e non naturale, deriva da un patto, un accordo tra gli individui, che scelgono un potere che li guidi; 2) se la scelta, individuata spazialmente e temporalmente, porta al sorgere di quello Stato particolare, la condizione dell'uomo, come *animal sociale*, è «prepolitica». È vagheggiata un'età dell'oro[153] nella quale l'uomo viveva senza potere politico e senza leggi, in una condizione felice di fratellanza universale. Il cosmopolitismo stoico supera il *politikon* aristotelico.

Una visione pessimistica dell'essere umano, nella quale il peccato ha distrutto le radici stesse della *socialitas*, si accompagna a una forte teologizzazione, in quanto la natura umana radicalmente corrotta può rivolgersi solo all'azione soprannaturale della volontà di Dio[154].

[152] «Se avesse conosciuto il cavaliere don Quichotte, avrebbe compreso che cercava per una crisi moderna soluzioni medievali» (H. Mechoulan, p. 556).

[153] Già Esiodo aveva parlato di un'età dell'oro alla quale seguì quella dell'argento, del bronzo, del ferro (*Opere e giorni*, I, 11-201). Allusioni ad un primitivo stato di natura nel quale la socialità non è ancora sorta si possono trovare in Polibio (*Storie*, VI, 5) e in Cicerone (*De inventione*, I, 2, 2), anche se l'autore più importante resta Seneca (*Lettere a Lucilio*, l. XIV, ep. 90) al quale anche Mariana si ispira.

[154] G. Ambrosetti, p. 189.

Tale visione bene si accorda con le suggestioni epicuree, nelle quali l'uomo nemico dell'altro uomo nello stato presociale può arrivare alla società, allo Stato, solo in modo convenzionale, mediante un patto, al fine di sedare le discordie e riportare la pace.

Questo bipolarismo, arricchito di suggestioni classiche, andava a costituire il modello composito rinascimentale nel quale trovavano risposta le diverse esigenze del tempo: la tensione alla felicità e la corruzione, il trascendere la temporalità e l'attenzione per la concretezza, la fratellanza e l'individualismo, la razionalità e la passionalità. Riguardo all'origine della società erano questi gli interrogativi che gli autori del tempo si ponevano: lo stato d'innocenza è un passato non più raggiungibile o una meta a cui tendere? L'origine dello Stato è naturale o contrattuale? E se naturale di quale natura si sta parlando, di quella edenica o di quella postedenica? La natura dello Stato è vista come perfezionamento o punizione? La sua struttura è sociale o è costituita da individui il cui unico fine è l'utile personale?

Sull'origine della società, la seconda scolastica, sia domenicana che gesuitica, si muoveva tra la teoria naturalistica e quella contrattualistica, distinguendo l'origine della società dalla scelta della forma di governo. Questo ha consentito che si potesse parlare di una teoria democratica, giacché la determinazione della forma di governo è ricondotta alla volontà della collettività. A partire da Francisco de Vitoria[155], è respinta sulle orme tomistiche l'idea di uno stato presociale di natura in cui gli uomini vivessero a guisa di animali, senza un potere politico.

L'unica eccezione in questo periodo fu il francescano Antonio de Guevara[156]. Nella sua opera, delineata la figura del Principe perfetto,

[155] Vedi *De potestate civili*, 5. Vitoria spinge a tal punto tale dottrina dicendo che «Si cives omnes in hoc convenirent, ut omnes has potestates amitterent, et ut nullis tenerentur legibus, nulli imperarent, pactum esset nullum et invalidum utpote contra ius naturale» (*De potestate civili*, 10). Sostenendo che le teorie anarchiche non riuscirebbero a compromettere la struttura essenziale della società civile, Mesnard nota come «Vitoria rovescia così tutta la dottrina di La Boétie, al primo colpo» (P. Mesnard, [II] p. 109).

[156] Antonio de Guevara, o.f.m., (1480-1545), vescovo di Mondoñedo, la cui opera più famosa fu il *Libro llamado Relox de príncipes* (1529), nel quale attraver-

egli parla di un'età dell'oro nella quale gli uomini vivevano felici, in pace, nella comunione dei beni. Una vita razionale all'insegna della natura: «sequere naturam» è l'idea fondamentale della concezione di Guevara. È l'immagine della vita rurale che l'umanesimo stoicista aveva diffuso. Questo periodo di pace e tranquillità venne però turbato dal primo tiranno Nimrod, la cui storia è una fusione della caduta di Adamo, della leggenda di Nimrod e dei miti classici. Il potere politico quindi scaturisce dal peccato: esso infatti appare nella primitiva società naturale per dominare il male che il peccato ha scatenato. Il potere però non è condannato, giacché è stato voluto da Dio e solo nella sua forma più alta, la monarchia, è possibile ristabilire l'ordine. Guevara intravede la nuova monarchia che appare all'orizzonte e la sua illusione consiste nel credere che la missione di questa si risolva nel realizzare, col suo potere incontrastato, l'utopia umanistica della libertà naturale e primitiva, del regime della «sancta simplicitas»[157].

La posizione di Guevara, come si è detto, è un'eccezione. Per gli altri scolastici non solo è necessaria la comunità per l'uomo, giacché questi non può vivere isolato, ma anche l'istituzione del governo è un fatto naturale, non potendo fare a meno di una guida. Se non si fosse soggetti ad un'autorità superiore, la comunità stessa scomparirebbe.

Questa teoria si fonda su alcuni principi essenziali: a) Dio, avendo creato l'uomo nelle condizioni tali da potere e dovere riunirsi in società è la causa efficiente dell'autorità politica; il potere politico quindi appartiene alla comunità che trascende il potere del singolo individuo[158]; b) la visione antropologica dell'uomo, a differenza del

so le più varie digressioni si delinea un modello di perfetto sovrano cristiano. L'opera, per il suo successo, fu stampata più volte e tradotta anche in italiano.

[157] J. A. Maravall, [III] pp. 632 ss.

[158] Per Soto, a differenza di Vitoria, la comunità nella quale risiede l'autorità politica, non si spoglia totalmente del potere. La comunità resta la fonte di legittimità del potere e gode di una certa autonomia per la salvaguardia di alcuni diritti fondamentali dell'individuo. A tale riguardo alcuni pongono un collegamento tra la teoria giuridica di Soto e una questione relativa alla scienza naturale da lui ripresa. Trattando del movimento dei proiettili «Soto, sulle orme di Ockham, sostiene che il movimento di un proiettile si conserva in virtù di una speciale qualità, l'*impetus*, che si comunica al corpo mobile nel momento in cui viene lanciato. In questa soluzione si riflette esattamente una coscienza che at-

pensiero protestante, è ottimistica, giacché l'uomo adamitico non si è visto privare, a seguito del peccato, di tutte le sue facoltà, ma queste sono state solo oscurate: «Non etiam homini homo lupus est, sed homo». Quindi prima di qualunque patto, di qualunque accordo di volontà per la formazione del governo, la società si impone all'uomo[159]; c) la causa finale di questa comunità è il bene comune, non l'utilità del singolo. Lo Stato non è il fine, ma il mezzo al conseguimento di questa felicità. A tale riguardo Luis de Molina si serve di un esempio molto chiaro. Egli dice che il rapporto tra Stato e individui, tra il tutto e la parte, nell'ambito sociale, è diverso da quello che accade nelle scienze, come ad esempio la biologia. Mentre in quest'ultima gli elementi di un organismo non sono altro che mezzi diretti ad un unico fine, che è poi il vivere, nell'ambito sociale, invece, la totalità organica diventa un mezzo posto al servizio dei suoi membri o elementi, vale a dire degli uomini[160]. Il bene comune non è la somma dei beni individuali, ma il sistema che rende possibile a ciascuno la conquista del suo bene particolare.

tribuisce una certa autonomia all'oggetto o corpo individuale» (J. A. Maravall, [III] p. 658).

[159] Suarez sostiene che la comunità trasmette il potere volontariamente e questo viene accettato con decisione parimenti libera da colui che è destinato ad esercitarlo in futuro; il vincolo è quindi tra due volontà. Questo atto di trasmissione del potere esercitato dalla comunità è già un atto di esercizio del potere. La comunità quindi ha detenuto ed esercitato la sovranità, tanto che la democrazia può dirsi la forma originaria di governo, che poi si esprime nelle diverse forme mediante la libertà umana. A tale proposito Otto von Gierke sottolinea come in entrambi i casi, sia per il potere trasmesso in modo irrevocabile e definitivo, sia come semplice concessione dell'esercizio del potere, nessuno poteva «rifiutarsi di ammettere una sovranità popolare originaria: occorreva infatti che il popolo possedesse inizialmente quei diritti che doveva poi trasmettere. Né potevano fare a meno di concedere al popolo una libera e piena facoltà di scegliere la forma di costituzione da instaurare. E finalmente non potevano sfuggire alla conseguenza che questa sovranità originaria e questo diritto di scelta del popolo, risorgessero col massimo vigore, non appena il contratto precedentemente concluso fosse venuto a cessare per carenza del soggetto prescelto» (O. v. Gierke, pp. 83-84).

[160] Questo potrebbe essere un valido argomento contro la pretesa hobbesiana di voler rendere la politica una scienza deduttiva al pari delle altre scienze.

Fatte queste premesse, si può passare a presentare le argomentazioni di Mariana. È nel primo capitolo del primo libro del *De Rege*, che il Nostro espone la sua teoria sull'origine della società. Questo capitolo può essere variamente interpretato e se ne possono dare varie letture ora facendo di Mariana un sostenitore della teoria contrattuale dell'origine della società, accentuando con ciò il fattore volontaristico, e di conseguenza il ruolo che il patto ricopre nella sua teoria; ora, invece, ponendo in rilievo la continuità del suo pensiero con quello aristotelico, ed evidenziando la naturalità della società e dello Stato; altre volte, infine, si pone il gesuita in una via di mezzo tra la concezione naturalistica e quella volontaristica, una sintesi che è espressione tipicamente rinascimentale, ma nello stesso tempo corifea del pensiero moderno[161].

Senz'altro non è semplice inquadrare la sua posizione perché sembra eludere di continuo qualunque definizione. Si muove in un

[161] Come si è detto, proprio per le numerose istanze presenti nella sua teoria politica, molteplici sono le critiche ricevute da Mariana, accentuando ora un aspetto ora un altro del suo pensiero. Comunemente il suo *De Rege* viene ricordato per la teoria del tirannicidio e annoverato nella corrente dei «Monarcomachi», culminante nelle *Vindiciæ contra tyrannos* (vedi: O. v. Gierke, pp. 80 ss.; H.J. Laski, pp. 577-578; G.H. Sabine, pp. 296 ss.; R. Treumann). Per altri, invece, Mariana è un pensatore che ha una concezione della monarchia di filiazione erasmiana, inserita in una mentalità ecclesiastica che in qualche momento scivola verso un clericalismo assoluto (P. Mesnard, [II]). Altri al contrario avvicinano la sua opera più a quella di Althusius che di Erasmo e Bodin (N. Figgis, pp. 89-112; J. A. Maravall, [III] p. 675). C'è chi ne sottolinea la sua testimonianza antimachiavellica del barocco spagnolo controriformista (A. Dempf, p. 109). I suoi connazionali lo pongono come precursore del liberalismo moderno (F. Pi y Margall, [III]) ed altri si spingono fino a renderlo precursore del socialismo per il particolare interesse dottrinale che questi dimostra per i problemi dei salariati nella sua epoca (J. Costa y Martinez; P. U. Gonzales de La Calle, [I]). Altri hanno posto l'accento sul costituzionalismo e individualismo che lo conducono a vedere nel Re un funzionario dello stato cui dovrebbe essere assegnato un ruolo simile a quello del monarca inglese dopo la Gloriosa Rivoluzione (cfr. G. Lewy). In modo particolare riguardo all'origine della società Garzón (F.P. Garzón, [II]) rigetta il volontarismo; Fava, Pasa [II] e Lewy assumono una posizione media, mentre per Taparelli d'Azeglio (L. Taparelli D'azeglio, vol. XII, pp. 39 ss.), Saitta e Atger, Mariana sostiene una concezione volontaristica del sorgere della società.

complicato intreccio di influenze che spesso sembrano sfuggirgli di mano, lasciando, a prima vista, un'idea confusa di ciò che voleva esporre. Riguardando questi primi capitoli si sono comunemente notate due differenze fondamentali col pensiero scolastico: l'assenza dei riferimenti biblici sulla caduta dell'uomo in seguito al peccato e la conseguente cacciata dal paradiso terrestre, assenza più apparente che reale; e la presenza di un'età erroneamente caratterizzata come presociale, palese richiamo alla mitica età dell'oro, nella quale gli uomini vivevano beati.

Secondo alcune interpretazioni[162] Mariana parlerebbe, nella sua narrazione dell'origine della società, di due fasi susseguenti sul piano logico e storico, ma nelle quali il punto di partenza della seconda sarebbe valutativamente inferiore alla prima. Da una condizione sociale di vita ferina sorgerebbe, in quanto l'uomo è nato per essere sociale[163], è cioè un *animal sociale*[164], una società naturale senza regole di diritto. «Ma con l'introduzione delle arti questo stato primo felice si corrompe e gli uomini vengono a trovarsi in una condizione di lotta da cui si esce con la creazione dello Stato, nel quale i capi non hanno solo una superiorità naturale, ma derivano la loro autorità dalla volontà dei soggetti»[165].

Questa visione è senz'altro convincente. Lo stato di socialità sorto dalla vita ferina reca in sé una tensione dialettica che porterà al suo superamento. Se da un lato, infatti, l'uomo si unisce agli altri uomini per migliorare la propria condizione, per poter vivere meglio,

[162] In questo caso sto facendo riferimento all'acuta interpretazione di Pasa.

[163] Qui Pasa ([II] p. 55n) pone giustamente in rilievo l'errore di Saitta che considera Mariana come colui che ha inferto un terribile colpo al concetto aristotelico e groziano che l'uomo originariamente sia un essere socievole (cfr. G. Saitta, p. 271). Se così fosse, aggiunge Pasa, Mariana non avrebbe intitolato un capitolo «Homo est natura animal sociabile», contestando inoltre a Saitta l'accostamento temerario di Aristotele a Grozio.

[164] Da Pasa viene dato il giusto rilievo alla differenza che passa tra animale sociale e animale politico: «A torto si continua a confondere la notissima formula *animal sociale* con quella aristotelica del *politikon zoon* a cui corrisponde in latino "animal civile" (come esattamente E. Leopold). Alla diversità grammaticale delle due formule corrisponde, ben più importante, una diversità dottrinale».

[165] A. Pasa, [II] p. 60.

dall'altro lato questo momento di aggregazione reca in sé un carattere negativo. Questo dipenderebbe dagli effetti del disboscamento e della coltivazione dei campi, visti come causa dell'avidità primitiva. Così da uno stato, se pur rudimentale, di società si ripiomberebbe in uno stato regressivo, cioè in uno stato di lotta di tutti contro tutti, simile al *bellum omnium contra omnes* di Hobbes.

Gli interrogativi che si pose Arturo Pasa, e che in seguito si pone anche Guenter Lewy sono giustissimi. Per quale motivo l'uomo sarebbe dovuto uscire da quell'iniziale stato di tranquillità? Perché l'avidità non è in lui sin dall'inizio?[166] Perché l'uomo non avverte prima le mancanze? Perché da innocente che era diventa feroce?[167] A tali interrogativi si sarebbe potuto rispondere se Mariana avesse fatto esplicito riferimento al peccato originale[168]. Come può infatti la «finitezza» costitutiva dell'uomo, causa prima di unione, divenire ora motivo di disunione se non perché si è introdotto un disordine?

Tre sono le possibili vie d'uscita: o questi due momenti possono essere considerati come un tentativo non riuscito di Mariana di volere adeguare la visione analitica scolastica della natura dell'uomo alla narrazione storica, finendo col rompere con la tradizione aristotelico-tomistica che non riconosceva uno stato presociale; o ancora si deve considerare la prima fase, rifacimento dell'età dell'oro, come a se stante, avulsa da tutto il resto, quasi un *topos* letterario, che evidenzia l'influenza del pensiero rinascimentale sul nostro autore; oppure è necessario rivedere le varie fasi sotto un'altra prospettiva, partendo dal presupposto che il nostro autore è esperto di filologia biblica, docente di sacra scrittura, e, non da ultimo, nonostante le sue numerose traversie, come gesuita, obbediente al principio di autorità.

La tesi da dimostrare è questa: ritengo che non si tratti di vedere se Mariana abbia una visione contrattualistica o naturalistica, poiché ogni definizione gli starebbe stretta; dei tre modi in cui può originarsi una società - fatto naturale, diritto prevalente del più forte, consenso volontario - sembra che Mariana li consideri tutti e tre in una succes-

[166] A. Pasa, [I] p. 448.

[167] G. Lewy, p. 44.

[168] Lewy stesso, infatti, pone una analogia tra il brano di Mariana e quello di Piccolomini, evidenziando però come Mariana ignora del tutto la storia dell'espulsione dal paradiso terrestre.

sione che può definirsi organica, nella quale è la società stessa che si evolve, e nella quale il piano ideale e quello reale spesso vengono a confondersi. Il peccato, velatamente presente contrariamente alle tesi più diffuse, pone l'uomo nella condizione di non avere un rapporto «immediatamente», per così dire, naturale con l'altro uomo, ma è costretto ad entrare in rapporto con l'altro tramite un comportamento coscientemente orientato. Questo avviene apparentemente per puro calcolo, ma in realtà per liberarsi dal peccato e per vincerlo, ritornando alla primordiale unità, motore e modello, causa efficiente e finale. È proprio perché ho vissuto in concordia con l'altro che ora ricerco l'altro.

Rivedendo così in modo dettagliato il primo capitolo si possono distinguere, a mio parere, quattro fasi, il cui ordine non è sempre quello che propone l'autore.

1. Come prima fase vorrei considerare un brano che Mariana colloca dopo, cioè la creazione dell'uomo da parte di Dio. «Sapeva infatti Dio, creatore e padre del genere umano, che non vi è cosa maggiore tra gli uomini dello scambio di amicizia e carità e che non era possibile esercitare questo amore scambievole se gli uomini non si fossero riuniti in un sol luogo e sotto il comando di leggi comuni. Dio concesse loro la facoltà della parola, affinché si potessero unire e comunicare i loro pensieri, cosa che di per sé fomenta molto il mutuo amore; e affinché volessero e per di più facessero questo necessariamente, li creò soggetti a necessità ed esposti a molti mali e pericoli, per soddisfare e superare i quali, l'uomo doveva spendere le energie e l'ingegno di molti»[169]. In tal modo l'uomo, paragonato ad un naufra-

[169] *DR*, I, cap. I, p. 17 [17]. La debolezza del corpo e la mancanza di beni materiali non devono essere viste negativamente, come privazioni, ma caratteristiche essenziali dell'uomo, sia prima sia dopo il peccato, altrimenti viene spontaneo domandarsi se l'uomo perfetto, privo di queste cosiddette mancanze, possa entrare in società. Al contrario anche Adamo era stato creato con quelle caratteristiche essenziali che potevano permettergli l'apertura all'altro (è illuminante a tale proposito la seconda versione della storia della creazione dell'uomo che si trova nel secondo capitolo del *Genesi*). Il non aver fatto esplicito riferimento al peccato può essere spiegato in quanto Mariana non riteneva necessaria la presenza del peccato originale nella costituzione della società umana. Il peccato,

go, è abbandonato, nudo e inerme, ed ogni cosa che vuole raggiungere deve conquistarla con le sue forze e quelle degli altri[170].

Rivedendo questo passo alla luce delle quattro cause aristoteliche si potrà cogliere non solo il tratto di unione tra le varie fasi di questo primo capitolo, ma si comprenderà anche che le apparenti differenze di Mariana dagli scrittori scolastici sono superabili. Il tema centrale del capitolo è la sua condizione di essere sociale (o per meglio dire «sociabile»). Nel passo sopra riportato la causa finale della società, dell'uomo che vive in società, è il conseguimento del bene maggiore per la sua esistenza[171], bene individuato da Mariana nell'esercizio della virtù della carità[172] e dell'amicizia scambievole. La causa formale

anzi le conseguenze del peccato fanno sì che l'uomo prenda coscienza della propria limitatezza e fragilità per costituire una società nella quale egli possa conseguire il fine per cui è stato creato.

[170] Questa immagine la ritroveremo, ripresa letteralmente, nella *Politica methodice digesta* di Althusius, pubblicata nel 1610. Il confronto con l'olandese è utile per evidenziare, per contrasto, il maggiore legame di Mariana con la tradizione. Nell'origine della società il patto riveste in Althusius un ruolo più importante rispetto a quello di Mariana. Se la causa formale è simile, riprendendo la frase di Cicerone «il popolo è un aggregato di persone associate nel consenso ad un solo diritto e nella comunione di cose utili», (*De Rep.* I, 25), ciò che cambia è la causa efficiente, che in Althusius è il «consenso e il patto dei cittadini che entrano in società» (*Pol.* I, 28), e la causa finale «il godimento di una vita confortevole, utile e felice» (*Pol.* I, 30). Mariana pone invece in Dio la causa efficiente remota, in quanto ha infuso nell'uomo le condizioni per l'aggregato sociale, mentre la causa finale è la carità e l'amicizia, virtù soprannaturale e virtù umana, esaustive dei due livelli di vita dell'uomo.

[171] Ritorna il fine aristotelico-tomistico della società: *bene beateque vivere*.

[172] Ricordiamoci non solo il comandamento nuovo dato da Cristo, ma anche l'elogio di san Paolo alla carità come somma virtù, superiore a tutte le altre. In particolare, nell'ordine delle virtù teologali, la carità supera non solo la speranza ma anche la fede. La virtù della carità, in seguito, in alcuni scrittori tedeschi del Seicento, venne presa a movente della società e del diritto naturale; costoro, sottolineando la differenza tra lo *status integritatis* e il seguente passaggio allo *status naturæ lapsæ*, affermavano che, con la venuta di Cristo e la relativa salvezza del genere umano, siamo stati ricondotti in una condizione precedente alla caduta. Il diritto naturale quindi a cui si deve far riferimento non è quello profano, che prende in considerazione la condizione della natura corrotta dell'uomo, ma quello cristiano basato sulla legge della *caritas*, fonte del diritto.

della società, la sua essenza, il suo modo di essere, è il vivere insieme sotto leggi comuni.

Detto questo occorre fare una precisazione e un'anticipazione, per meglio inquadrare le varie fasi del capitolo. Questo primo capitolo è intitolato così da Mariana «*Homo natura est animal sociabile*». L'aggettivo *sociabile* sta a significare che l'uomo può associarsi, può entrare in società con i suoi simili. Ma di quale società si tratta? Della società, che può essere definita, come si vedrà, «semplice», dello *status integritatis* dell'uomo ovvero pre-peccato? In tal caso l'uomo non è sempre stato *animal sociale*? O si tratta della società post-peccato, dell'uomo nello *status naturæ lapsæ*? E in questo caso come deve essere intesa? Come la società senza il patto, nella quale regna il puro calcolo e interesse, o come la società civile costituita da un «mutuo foedere»? In senso lato, comprendendo cioè tutti e tre i significati del termine società, si può dire che l'uomo è sociale sempre, lo è sempre stato; la sua potenzialità all'associazione è posta in atto nel momento della creazione. L'uomo quindi non è mai vissuto da solo. Se invece per società si fa riferimento alla società civile, nella quale interviene il patto, ecco che l'uomo è «sociabile», è potenzialmente un essere che vive in società, può liberamente scegliere di unirsi agli altri con un patto e di eleggere un capo. Quando, con riferimento alla causa formale della società, s'intende il vivere sociale come il «vivere in comune sotto stesse leggi», si sta intendendo la società in senso stretto, la società civile: l'uomo è sociabile perché «può» unirsi in «questa» società e raggiungere il fine per il quale è stato creato. L'unico luogo per esercitare la carità e l'amicizia è la società civile, nella quale si è sottomessi ad un'unica legge[173].

Se la causa finale è la carità e l'amicizia, e la causa formale è il vivere insieme sotto leggi comuni, la causa efficiente è duplice: remota e prossima. Quella remota è Dio, perché creatore della natura uma-

[173] Questo è uno dei bellissimi richiami al collegamento tra legge e libertà, continuamente messo in pratica da Mariana durante tutta la sua vita. Visto il fine da raggiungere, colto con l'intelletto, amato con la volontà, l'uomo si sottomette liberamente ad un ordine, ad una disciplina, a delle regole, solo obbedendo alle quali può raggiungere ciò che vuole e deve raggiungere. La «verità vi farà liberi» dice san Paolo e «la libertà vi farà obbedienti», potrebbe dire Mariana.

na; quella prossima, invece, è la natura stessa dell'uomo creata da Dio in condizioni tali per poter raggiungere il fine previsto: da un lato la facoltà della parola, che lo distingue dagli altri animali nobilitandolo ed evidenziando le differenti finalità, e dall'altro le due privazioni, proprie della sua natura: la fragilità e la debolezza. Queste aprono l'uomo all'altro uomo, lo spingono in un modo così urgente, pressante, che l'uomo non può tirarsi indietro[174]. Ecco che Dio si mostra come Padre, e non solo come Creatore: da un lato dà la libertà all'uomo di poter scegliere e di aderire al fine da lui proposto, ma dall'altro, se l'uomo non corrispondesse, si sentirebbe continuamente spronato, spinto a ricercare l'altro, come via di salvezza. Ecco che in tal modo le critiche mosse da alcuni contro la natura, e addirittura, rasentando l'empietà, contro la divina provvidenza perdono la loro carica invettiva.

Il modo secondo cui attuare questo vivere sociale, i mezzi da adoperare, cambiano a seconda che l'uomo si trovi nella fase precedente o seguente il peccato.

In tal modo si passa alla seconda fase, corrispondente però alla prima nel trattato, in quanto il gesuita comincia col narrare un periodo felice nel quale gli uomini «andavano erranti, senza fissa dimora, come fiere: in alcuni non vi era altro pensiero che conservare la propria vita, in altri il desiderio di procreare e di educare la prole. Non avevano leggi che li obbligassero né capi che li comandassero[175]; ma solo, per

[174] Antoniades mette in risalto come gli uomini non solo *possono* («können») vivere in società con gli altri, grazie alla capacità del linguaggio, ma anche *vogliono* («wollen»), in quanto creati deboli nel corpo e bisognosi di molte cose. In tal caso lo studioso tedesco riprende le parole testuali di Mariana «congregari possent et vellent», ma il gesuita prosegue dicendo «ac vero necessario facerent», il che implica una necessità naturale voluta da Dio e legata all'essenza dell'uomo. L'uomo è necessitato a volere unirsi in società (B. Antoniades, pp. 176 ss.).

[175] Alcuni sostenitori dell'«asocialità» di questo stato naturale sottolineano il fatto che in tale condizione gli uomini erano dominati «nullo rectore», «nullius rectori imperio». Due righe dopo però Mariana dice «sublato rectore». Che si intende allora per *rector*? *Rector* è colui che guida altri individui e la cui origine o è naturale (nel secondo *rector*), quando gli uomini, per istinto, hanno cominciato a prestare fede al più anziano della famiglia, o volontaria, per scelta (nel

un certo impulso ed istinto di natura, ogni famiglia attribuiva il maggior rispetto a colui che vedevano superare gli altri in età. E, dal momento che gli uomini andavano aumentando di numero e in generazioni, sembrava delinearsi, sebbene in modo vago e rozzo, una certa forma di popolo»[176].

Già in questa fase, da molti considerata presociale, una sorta di stato di natura, paragonabile alla descrizione rousseauiana del buon selvaggio[177], è presente una forma di società che rispetta i caratteri della società in forma minima, cioè come vita associata nella quale si presta ascolto a chi è più anziano[178], una società, potremmo definirla, in forma «semplice». «La loro vita era tranquilla e senza alcuna inquietudine»[179]. La legge che vige è quella della natura, gli uomini seguono l'istinto della natura: procreare, educare la prole, e portare rispetto al più anziano.

L'uomo, nato con tali istinti, non è mai vissuto isolato, perché ha fin dall'inizio costituito una famiglia che è andata estendendosi. Che

primo *rector*), quando gli uomini decisero, in seguito, di dare il potere ad uno che superasse tutti gli altri in onestà. Mariana quindi usa lo stesso termine con delle sfumature nel significato il che può portare a delle interpretazioni molto diverse.

[176] *DR*, I, cap. I, p. 17 (16).

[177] Alcuni (tra i quali: V. Rico Gonzalez, p. VI; G. Saitta) sono giunti a vedere in Mariana un precursore di Rousseau. Ma il giudizio è eccessivo, in quanto in Mariana sono assenti le idee della volontà generale e dell'io comune che accompagnano il contratto del ginevrino. Inoltre la differenza fondamentale consiste nel fatto che per il gesuita lo Stato non risulta da una concezione pessimistica dell'evoluzione storica, ma si impone come un dato positivo conseguente ad una più realistica considerazione dell'uomo e delle sue possibilità nell'ambito della società organizzata (Cfr. G. Lewy, p. 47; J. A. Maravall, [III] p. 676).

[178] Giacon giustamente sottolinea come la condizione di vita, descritta all'inizio del capitolo da Mariana, non era affatto selvaggia, «perché quello stato primitivo era così ordinato, tranquillo e felice che poteva destare l'invidia dei celesti» (C. Giacon, pp. 88-89). Quindi tra il racconto, attribuito ad Alcuino, di una vita ferina presociale, e riprovato da Bellarmino, e quello di Mariana vi sono punti non solo di contatto ma anche di contrasto. Giacon critica quindi Pasa in quanto crede che non abbia colto nel segno quando afferma che la teoria di Mariana si distacchi profondamente dalle concezioni classiche dell'antichità e del Medioevo.

[179] *DR*, I, cap. I, p. 17 [16].

segua il proprio istinto è dimostrato anche dal fatto che le famiglie, moltiplicandosi, non si riuniscono sotto la guida di uno solo, ma avviene una sorta di parcellizzazione, quasi a invertire il processo aristotelico che giunge invece all'unità di più villaggi[180]. L'uomo in questa fase non ha necessità di riunirsi sotto una guida unica, di darsi un capo e delle leggi comuni, in quanto «non vi era spazio per la frode e la menzogna, né vi era bisogno di visitare le case di uomini più potenti alle cui opinioni assentire; la quieta vita di quegli uomini non era turbata da alcuna polemica e neppure dai fragori della guerra. La feroce e livida avarizia non aveva ancora interrotto i benefici del cielo, né avocava a sé ogni cosa, ma, come disse qualcuno, *Mallebant tenui vivere cultu/ Ne signare quidem, aut partiri limite campum/ Fas erat*. Questi erano beni con i quali avrebbero potuto eguagliare in felicità gli dei e condividerne persino l'esistenza, se non avessero mancato di molte cose e la debolezza del corpo non li avesse resi così sensibili agli eventi esterni»[181].

Per quanto Mariana, infatti, riscontri nella mancanza di cose necessarie al sostentamento e nella debolezza del corpo, le cause del vivere sociale, queste erano condizioni presenti anche nell'uomo della seconda fase, nell'uomo che vive nella «società semplice». Che cosa allora segna il passaggio dalla società semplice alla società costituita dal patto?

In un punto Mariana dice: «Gli stessi uomini, confidando ciascuno sommamente nelle proprie forze, alla stregua di una bestia feroce e solitaria, che alcuni atterrisce ed altri teme, si appropriarono, senza che nessuno potesse proibirlo, dei beni e della vita dei più deboli, specialmente quando, formata una certa società con altri, le mani di molti irrompevano nei campi, tra le greggi e le case, saccheggiando e rubando ogni cosa, con pericolo anche della vita di chi tentasse resi-

[180] Ferraro evidenzia come al movimento aristotelico di aggregazione successiva, grazie al quale si passa dalla famiglia al villaggio, alla tribù, infine alla *polis* in «Mariana si sostituisce un movimento inverso di frantumazione e ulteriore parcellizzazione» (D. Ferraro, p. 100). La causa di questo è che, in questa fase, seguono l'istinto di natura di obbedire a chi della loro famiglia è il più anziano, seguono cioè ciò che è meglio per loro. Tante famiglie, tanti capi. Non vi è scelta, non vi è necessità di riunirsi in un unico gruppo, sotto un unico capo.

[181] *DR*, I, cap. I, p. 17 [16-17].

stere loro. Aspetto miserabile della vicenda! Ovunque ladrocini, scorrerie e stragi si esercitavano impunemente senza lasciare alcun riparo all'innocenza e alla debolezza altrui»[182].

Con questa immagine, anticipatrice dello stato di guerra di tutti contro tutti hobbesiano, si chiariscono molti punti. Il fine di carità e di amicizia, che sembrava brillare e realizzarsi nella fase precedente, qui è totalmente oscurato dall'avarizia e cupidigia alla stregua di una bestia feroce, che tutto divora. Anche se Mariana non fa aperto riferimento al peccato originale e alle sue conseguenze, non poteva, da esperto filologo e commentatore del testo sacro qual era, escludere un tale avvenimento. E di fatto non lo esclude giacché, in questa fase, gli uomini non vedono più il loro fine, tanto che la coscienza della loro miseria, della loro debolezza, della loro fragilità, si tramuta sì in apertura «verso» l'altro, ma non per il conseguimento del fine comune, bensì per soddisfare la loro cupidigia andando «contro» gli altri.

Anche in questa fase, quindi, è presente una forma di società. Non è il semplice individuo isolato a combattere l'altro: l'unione con gli altri è dettata dal puro calcolo, per soddisfare il proprio egoismo. L'istinto che nella fase precedente guidava l'uomo verso l'altro, ora lo spinge a riunirsi con l'altro per depredare l'altro, fino al punto che persino l'istinto più naturale come quello che lega i consanguinei è minacciato: «neppure i consanguinei tra loro e i congiunti si astenevano da mutue violenze»[183].

In una tale situazione, per raggiungere il fine non è più sufficiente l'istinto, non basta più una forma sociale «semplice», gregaria e patriarcale. L'uomo, dopo avere acquistato coscienza della propria fragilità, e visti i risultati cui può giungere, decide di «stringersi con gli altri in un mutuo accordo (*mutuo foedere*) di società e a rivolgersi ad uno solo che primeggiasse in giustizia e lealtà, con l'aiuto del quale fossero impediti i soprusi interni ed esterni; dovendo instaurare la giustizia, tutti dai superiori agli inferiori furono sottomessi ad una stessa legge»[184].

[182] *DR*, I, cap. I, p. 18-19 [20].
[183] *DR*, I, cap. I, p. 19 [20].
[184] *DR*, I, cap. I, p. 19 [20].

Ecco presentarsi questa terza forma sociale, «completa», l'unica in grado di permettere il raggiungimento pieno di quel fine, pienamente rispondente alle facoltà umane. Costituita dall'uomo e per l'uomo, si presenta subito come una forma superiore rispetto alle due precedenti. «Da qui sorsero per la prima volta l'aggregazione urbana e la regia potestà, che a quel tempo non si ottenevano con ricchezze e intrighi, ma con moderazione, onore e provata virtù»[185].

Con la prima forma sociale ha in comune il conseguimento della pace, della tranquillità e il seguire le direttive di qualcuno; ma, mentre quella era istintiva, basata sul vincolo del sangue, questa è scelta, voluta, giacché interviene *mutuum foedus*, non solo per l'associazione ma anche per il conferimento del potere a un superiore, scelto per le sue virtù morali. Con la seconda forma sociale, invece, ha in comune la condizione dell'uomo che ha preso coscienza della propria debolezza, che si è scontrato con i propri limiti; ma mentre in quella l'uomo cerca di superare tali limiti basandosi sull'istinto che lo trascina però verso il basso, in quest'ultima fase si fa perno sulla ragione. Nella seconda fase mancavano, quindi, il mutuo patto tra gli associati, le leggi, e il sottostare a un capo poiché tutti temono tutti. Tutto ciò si realizza nell'ultima fase, la più completa[186].

La ragione a questo punto supera la natura, tanto che il paragone che Mariana fino ad ora continuava a portare con gli animali non regge più[187]. Ora l'uomo, «costituito fin dall'origine privo di ogni cosa, sprovvisto di difese e di armi, si circonda di ogni bene, grazie alla società ed abilità degli altri, riunendo lui da solo i mezzi superiori a quelli che tutti gli altri animali sembravano avere a disposizione dalla natura, fin dalla loro origine».[188] La ragione supera l'istinto e acquista piena consapevolezza del fine per cui è stata creata.

[185] *DR*, I, cap. I, p. 19 [20].

[186] La differenza dalla società a scopo di rapina e la società costituita è: «mutuum foedus», «respicere ad unum», «devinctos iure æquabili».

[187] «L'uomo, per Mariana, non si limita ad essere un animale sociale, ossia ad avere una tendenza a collaborare innata in quanto idonea a fargli superare la sua naturale debolezza, ma si configura soprattutto come un essere vivente superiore, capace di libertà e di ragionamento, in grado di regolare la sua convivenza e la sua collaborazione con altri uomini secondo criteri razionali» (J. A. Maravall, [III] p. 676).

[188] *DR*, I, cap. I, p. 19 [21].

L'importanza del fine e la presa di coscienza della propria fragilità e della propria forza, illuminano la teoria del gesuita sull'origine della società. Giacché il fine non è semplicemente la sicurezza dell'essere fisico dell'uomo dagli attacchi dei nemici, sia esterni sia interni, ma il raggiungimento delle virtù alle quali Dio ci ha ordinato attraverso la tranquillità e la pace, la teoria di Mariana sull'origine della società è l'antitesi delle idee di quanti ricondurranno la fondazione dello Stato all'egoismo di ogni singolo[189]. «Dunque, stupidamente la natura è accusata da alcuni di essere come una matrigna del genere umano e non una madre, che ha donato di ogni bene i muti esseri animali, mentre l'uomo lo ha creato debole e incapace di utilizzare quei beni, affinché se ne facesse scherno e si convertisse in preda. Altri più stupidamente e non senza una nota di empietà, accusano la divina provvidenza come se tutte le cose sulla terra accadessero a caso e senza alcuna guida; e anche perché l'animale più nobile conduce la vita più miserevole, mancando di ciò che può renderla sicura e gradevole. Invece proprio dove la natura e la provvidenza divina sono vituperate, là è riscontrabile, in modo più evidente, la loro forza e la loro divinità»[190].

Tali teorie sembravano offrire una spiegazione del tutto soddisfacente per il sacrificio, differentemente incomprensibile, dell'illimitata libertà dell'uomo nello stato di natura, ma nello stesso tempo anche trovare una base non ulteriormente dubitabile per il dovere di ubbidienza dei singoli nei confronti dello Stato, in ultima analisi, per la

[189] Il confronto con Hobbes si impone su alcuni punti nodali. L'argomento iniziale di Mariana è assente in Hobbes. Questi parte da una condizione di guerra di tutti contro tutti che in Mariana è solo una fase di passaggio. Tale differenza riposa su di una diversa visione antropologica: l'uomo hobbesiano è asociale per natura, dal momento che la condizione dello stato di natura è una condizione di guerra; l'uomo di Mariana è invece sociale, predisposto a vivere in società. Quindi in Hobbes, conformemente alla natura egoistica dell'uomo, la società si costituisce per puro calcolo, e l'unico fine che lo Stato deve realizzare è il conseguimento della pace; il gesuita, invece, attribuisce allo Stato uno scopo più alto consistente oltre che nella difesa dell'essere fisico dell'uomo anche nella formazione e sviluppo delle virtù sociali, la carità, l'amicizia, l'ordine, la verità e l'umanità.

[190] *DR*, I, cap. I, p. 19 [21-22].

forza vincolante delle norme[191]. Invece, proprio perché per Mariana il sorgere della società non deriva da un vizio dell'uomo (egoismo), a causa del quale l'uomo dovrebbe sacrificare una sua peculiarità (libertà illimitata), bensì da una sua qualità (libertà limitata), grazie alla quale, unendosi in società, l'uomo supera una sua tendenza al vizio (egoismo), ecco che anche il fine dello Stato non è più la semplice autoconservazione, o il conseguimento della pace e della tranquillità, ma è un fine più alto, di miglioramento della persona, dopo avere preso coscienza del proprio egoismo.

La differenza tra il punto di partenza e quello di arrivo, tra la società «semplice» e quella «completa», ravvisabile nella presa di coscienza razionale della propria limitatezza[192], chiarifica il ruolo che il patto ricopre per Mariana.

«Se infatti l'uomo avesse avuto le forze e il vigore necessari per vincere i pericoli e non avesse avuto bisogno delle forze altrui: quale società ci sarebbe? Quale rispetto tra gli uomini? Quale ordine? Quale fiducia? Quale civiltà? Giacché nulla è migliore, nulla più amabile, dell'uomo chiamato alla moderazione dalla forza della disciplina, soggetto alle leggi e a un potere superiore: che cosa potrebbe esserci di più crudele e terribile di colui che è sciolto dalle leggi e dal timore dei giudizi? Quale bestia provocherebbe mai tali stragi? L'ingiustizia è, infatti, molto violenta quando è armata»[193].

Il *mutuum foedus* non è il *pactum societatis* con cui gli uomini escono da uno stato di natura primitivo, di isolamento, per formare insieme la società, giacché l'uomo non ha mai vissuto in uno stato asociale; né semplicemente il *pactum subiectionis*, per cui in uno Stato organizzato il potere è conferito a una data persona, giacché l'accordo tra i cittadini e il capo della repubblica è scambievole, e

[191] Cfr. W. Eckstein, pp. 490-491.

[192] Così, a tale proposito, commenta Antoniades: «Der ursprüngliche Ausganspunkt des gesellschaftlichen Lebens ist nämlich zugleich sein nächster Zielpunkt, mit dem einzigen Unterschied, daß was im Anfang nur ein natürwuchsiger und unbewusster Zustand war, ein mit Bewußtsein erstrebter und geordneter werden muss. Der Kriegszustand ist nur ein übergangspunkt gewesen, welcher, wie die Verirrungen im Leben eines bekehrten Sunders, dazu beigetragen hat, jenen besseren Zustand herbeizuführen» (B. Antoniades, pp. 179-180).

[193] *DR*, I, cap. I, p. 19-20 [22].

quindi la loro obbedienza è condizionata al fatto che il Re rispetti la legge, l'onore e i diritti di umanità. Il patto di Mariana - seguendo la terminologia di Pasa - è un *pactum politicum*, nel quale gli uomini, che si trovano già in uno stato di socialità generica, senza legami specifici, né la chiarezza del fine, si accordano per costituire lo Stato e assoggettarsi a un sovrano. «È patto di unione ma non nel senso di quello sociale; è unione per creare lo Stato nella società già naturalmente costituita; è insieme anche patto di soggezione»[194]. Il patto quindi in Mariana non è distintivo della società, ma è un mezzo[195], grazie al quale gli uomini riescono a organizzare la loro forma di associazione disorganizzata dandosi un capo. Nel contratto di Mariana non c'è alcuna rinuncia, non il sacrificio come quello hobbesiano di un diritto su tutto; e così anche l'obbedienza non è necessitata, ma condizionata: obbedisco a condizione che il Re rispetti la legge, l'onore, i diritti di umanità.

«Così dalla nostra debolezza nacquero la società tra gli uomini, la civiltà e le più sante leggi, tutti beni divini, con i quali la vita in comune fu fatta più sicura e perfetta: e tutto l'essere dell'uomo dipende principalmente da questo, dall'essere nato nudo e debole, dal mancare dell'aiuto degli altri e dall'avere avuto bisogno delle forze altrui»[196].

[194] A. Pasa, [I] p. 450.

[195] La causa formale della società, infatti, come abbiamo detto sopra, è il vivere insieme sotto leggi comuni; il patto riveste, quindi, un ruolo di strumento, di mezzo di cui si serve l'uomo sociale per poter raggiungere il suo fine.

[196] *DR*, I, cap. I, p. 20 [22].

La monarchia e le sue tensioni

Dalla sua prima edizione fino al 1845 il *De Rege* non fu tradotto in castigliano. «La importancia de las materias que en ella se tratan, su profunda filosofía y la elevación de sus ideas, no la hacían a propósito para el vulgo, al cual podrían ser peligrosos los errores a que diera lugar la mala inteligencia de algunas doctrinas; y para los doctos estaba mejor la obra original, como más conveniente para los que pudiesen saborear la literatura latina»[197]. Le dottrine cui si fa riferimento sono quelle del tirannicidio esposte nel primo libro del trattato e in modo particolare nei capitoli quinto, sesto e settimo.

Come si è detto nel primo capitolo, l'opera prima di essere pubblicata seguì la procedura ordinaria: ricevette la *facultas imprimendi* da parte del padre Stefano Hojeda il 2 dicembre del 1588, fu censita dal padre Pedro de Oña il 30 dicembre dello stesso anno e il 15 gennaio 1599 ricevette anche la *Summa regii privilegii*. Il censore regio che l'aveva letta «diligenter et attente», dette la sua approvazione, e lo stesso Hojeda disse che i tre libri erano stati approvati «a viris doctis et gravibus ex eodem nostro ordine». Nessun altro in Spagna la denunciò, nessuno colse la temerarietà della sua dottrina. In Francia, invece, forse a causa della descrizione fatta da Mariana dell'uccisione di Enrico III, fu richiamata l'attenzione del Generale Acquaviva, il quale ordinò che il libro fosse emendato. Così, nel 1605, Mariana non solo aggiunse un capitolo al terzo libro, ma soppresse del tutto la frase

[197] *Del Rey y de la institución de la dignidad real. Tratado dividido en tres libros; compuesto en latín por el P. Juan de Mariana, de la Compañía de Jesús, y dirigido al rey católico Felipe III. Traducido de la segunda edición hecha el año de 1640. (No se ha traducido hasta ahora a ninguna lengua vulgar)*, Madrid, Imprenta de la Sociedad Literaria y Tipográfica, 1845, p. I.

riguardante la morte di Clement, il carnefice del Re: «Sic Clemens periit æternum Galliæ decus, ut plerisque visum est»[198].

Accadde però che il 14 maggio del 1610 fu assassinato il Re di Francia Enrico IV per mano del monaco Ravaillac. Immediatamente i nemici della Compagnia ebbero occasione facile per diffondere l'idea che il regicida avesse letto l'opera del gesuita, cosa che poi si rivelò falsa durante il processo. Condannata dalla Sorbona il 4 giugno 1610, il Parlamento di Parigi dispose che l'opera fosse bruciata pubblicamente, ordinando che questo decreto fosse registrato negli annali della Facoltà e letto ogni anno il 4 giugno nell'assemblea di Facoltà e la prima domenica di giugno nelle parrocchie e nei sobborghi di Parigi. Inoltre il Parlamento costrinse il Generale dell'Ordine a prendere una posizione netta di distacco dalle idee dello spagnolo. Claudio Acquaviva emanò il 6 luglio un decreto nel quale si vietava a tutti i membri dell'Ordine la lettura, pubblica o privata, di tale opera e l'insegnamento di quelle dottrine riguardanti la possibilità di uccidere un sovrano anche se tiranno.

L'atto del Parlamento e della Sorbona, il decreto di Acquaviva e le polemiche, a favore e contrarie[199], che ne seguirono non fecero altro che radicare in tutti l'idea che il *De Rege* fosse un'opera in cui era esposta una «dottrina perniciosa»[200], un «manuale del tirannicidio»[201], altri persino del «regicidio»[202]. Annoverato tra i monarcomachi, utilizzato dai protestanti, messo in disparte dai Gesuiti, esaltato dai liberali, Juan de Mariana, anche su questo tema, ha suscitato critiche e consensi.

Come armonizzare la teoria del tirannicidio, da lui espressa e sostenuta nei tre capitoli del *De Rege*, con l'intento di tutta l'opera, volta alla formazione e educazione del futuro Re della nazione spagnola? Come sostenere gli argomenti a favore del tirannicidio e nello stesso tempo proporre la monarchia come la migliore forma di gover-

[198] *DR*, I, cap. VI, p. 49 [p. 69]. Mariana aveva rivisto il testo, spinto da un risentimento dello stesso Generale dell'Ordine. Sulle variazioni apportate dall'autore Cfr. M. Lossen, p. 55.

[199] Cfr. M. Roussel.

[200] P. Bayle, p. 327.

[201] K. Prantl, pp. 537-542.

[202] Cfr. C. Labitte; J. Michelet- E. Quinet; J. Cretineau-Joly.

no? Come, in ultima analisi, far convivere, all'interno della compagine politica, le istanze monarchiche con le sempre più pressanti, spinte delle forze democratiche? In questo - come già abbiamo fatto notare nel capitolo precedente riguardo all'origine della società - Mariana sembra porsi al di sopra delle parti, rivalutando le istanze più significative di entrambi gli schieramenti e suscitando, per questo, letture a volte unilaterali. La posizione del gesuita, oscillante tra un piano teorico e uno pratico, può spesso disorientare, e tanto più accade in un tema come è quello della liceità del tirannicidio: ciò che *in abstracto*, partendo da determinate ed evidenti premesse, può trovare una giustificazione, non sempre si adatta alla mutevolezza e alle numerose sfumature del reale concreto, e la solo ipotizzabile applicazione pratica sgomenta e atterrisce.

Mariana nell'affrontare l'argomento lo scompone: a) la *quæstio facti*, «Discrimen regis et tyranni», affronta nel capitolo quinto le caratteristiche del tiranno e, nel capitolo sesto, chi deve essere considerato un tiranno; b) la *quæstio iuris*, «An tyrannum opprimere fas sit», sempre nel capitolo sesto, se e secondo quali principi il tiranno deve essere eliminato; c) il *modus procedendi*, «An licet tyrannum veneno occidere», nel capitolo settimo, come deve essere eliminato. Si tratta non solo di stabilire il diritto se sia lecito uccidere il tiranno, ma soprattutto il fatto - che è cosa più difficile a stabilirsi - cioè, quando un Re deve essere considerato tiranno.

Nel quinto capitolo Mariana analizza le tre forme di governo e le relative degenerazioni, insistendo però, dopo avere affermato la supremazia della monarchia, sul confronto tra il Re e il tiranno. «Sei sono le forme di governo che devono essere analizzate prima di spiegare quanto differiscono tra loro la benevolenza del Re e la perfidia del tiranno. La monarchia è determinata dal fatto che ad un solo uomo e al suo volere sono trasferiti tutti i poteri; il governo degli ottimati, che i Greci chiamavano aristocrazia, si caratterizza dall'attribuzione di questi stessi poteri ad un ristretto numero di uomini, che superano gli altri per virtù personali; la repubblica è così chiamata perché tutti i cittadini partecipano al governo in una giusta proporzione, secondo il rango e il merito, in modo che ai migliori

vengono affidati i maggiori onori e le magistrature, e agli altri, invece, incarichi minori; nel governo popolare, che si chiama democrazia, gli onori vengono affidati, invece, indistintamente ai migliori ai medi e ai peggiori, senza un criterio, il che comporta un grande disordine, dal momento che pretende di uguagliare coloro che la natura o una forza superiore ha costituito disuguali»[203].

Ognuna di queste tre forme ha un suo opposto: «Come alla repubblica si oppone il governo popolare, così al governo dei migliori si oppone il governo di pochi o oligarchia - come lo chiamarono i Greci - nel quale, anche se i poteri pubblici sono affidati a pochi, non si guarda alla virtù ma alla ricchezza ed è preferito agli altri chi usufruisce di maggiori rendite. Il tiranno, che rappresenta l'ultima e peggiore forma di governo, opposta a quella regia, esercita sui sudditi un gravoso potere, per lo più usurpato con la forza»[204].

Se la *quæstio facti* dovesse tenere conto delle immagini presentate da Mariana del monarca e del tiranno, sarebbe veramente irrisolvibile, anzi improponibile, giacché nessuno, in tutti i tempi, potrebbe essere considerato un tiranno. È Mariana stesso infatti a notare che occorre «evitare il pericolo che molti, facendosi forti di simili argomenti, muovano contro la vita del Principe con la semplice giustificazione di averlo precedentemente definito un tiranno. Non è opportuno rimettere tale definizione all'arbitrio del singolo, e neanche all'arbitrio di molti: occorre che vi sia la concorde affermazione e approvazione di tutto il popolo, confortata dal parere di molti uomini sapienti e autorevoli»[205].

Inoltre, se esistesse un tiranno di tal specie anche la *quæstio iuris* e il *modus procedendi* troverebbero unanimi consensi. La figura del tiranno qui presentata è l'esatta negazione di quella del Re. Entrambe sembrano idealizzazioni: troppo perfetta la seconda, troppo nefasta la prima, o meglio un concentrato di virtù e un concentrato di vizi, che forse, nella pratica, difficilmente possono trovarsi realizzati.

Il Re sembra racchiudere in sé ogni sorta di pregio, politico e morale, buon senso, forza, astuzia; amministra lo Stato come deve essere

[203] *DR*, I, cap. V, p. 41 [55].
[204] *DR*, I, cap. V, p. 41 [55-56].
[205] *DR*, I, cap. VI, p. 53 [77].

amministrato, lo serve come deve essere servito. «Non è severo verso nessuno, non agisce ai danni di nessuno, se non contro la disonestà e la viltà; dispiega tutta la sua severità verso chi offende impunemente i suoi simili nella vita o nei beni, ma a tutti gli altri mostra solo il suo affetto paterno. Ben volentieri depone quella veste di giudice severo, che gli è solo temporaneamente imposta dai malvagi, non appena punisce i loro delitti; in ogni momento si mostra facilmente a tutti; nessuno, per la sua povertà o per la sua vita ritirata e solitaria, si trova escluso non solo dalla facoltà di avvicinarsi al Re, ma dalla stessa possibilità di essere ricevuto affabilmente nelle sue stanze. Ascolta i lamenti di ciascuno; nella sua autorità non vi è nulla di aspro, nulla di crudele, mentre invece si raccontano di lui grandi esempi di mansuetudine e di clemenza»[206].

«Chiarito tutto questo, sia pur sommariamente, non è difficile delineare la figura del tiranno, che vediamo adoperarsi per la rovina dello Stato, macchiato di ogni turpitudine, per via diversa o meglio per la via opposta a quella che finora abbiamo descritta»[207]. La figura del tiranno è la sua negativa; non solo è privo di virtù, ma si adopera costantemente, in ogni azione, in ogni gesto, per il male dei cittadini e dello Stato.

Nonostante Mariana riprenda la distinzione bartoliana[208] tra il tiranno *ex defectu tituli*, il quale non ha alcuna giustificazione o legittimazione della funzione che esercita, e il tiranno *ex parte exercitii*, che esercita con la forza e nel proprio interesse il potere conquistato in modo legittimo, non vi dà importanza, giacché qui si sta solo prendendo in esame quando un Re può essere definito tiranno e non il modo in cui lo è diventato[209]. «Anzitutto egli, o ha usurpato il potere supremo sul popolo con la forza, ottenendolo non per suo merito, ma per denaro, corruzione o violenza armata; ovvero, pur avendolo ottenuto col consenso del popolo, lo esercita con la forza, non in funzione della pubblica utilità, ma dei suoi piaceri, dei suoi privati interessi,

[206] *DR*, I, cap. V, p. 42 [57].
[207] *DR*, I, cap. V, p. 44 [61].
[208] Bartolo da Sassoferrato, *De tyrannia*, in *Commentaria*, t. IX, Venezia, 1615.
[209] Tale distinzione sarà invece importante quando si dovrà trattare dell'eliminazione del tiranno.

della sua sfrenata libidine»[210]. Mariana sta considerando gli effetti e non le cause. «All'inizio si atteggia a mitezza, sorride a tutti, vive ad equi patti coi sudditi, ingannandoli con la simulazione di bonarietà e clemenza; e intanto, mentre attende a porre solide basi al suo potere, si munisce di mezzi e di presidi […] Una volta rafforzato il suo potere, cambiò [Nerone] totalmente la sua politica; non potendo dissimulare più a lungo la sua naturale crudeltà, si scagliò, come una fiera indomita e feroce, contro tutte le classi dello Stato»[211]. Il tiranno è chi sacrifica per la sua avidità il patrimonio dei ricchi, per la sua lussuria l'onore delle donne, per la sua sete di dominio e il suo sospetto la vita dei cittadini più nobili[212]. «Inevitabilmente il tiranno è costretto a temere quegli stessi cui incute timore, e a guardarsi da quelli stessi che tiene schiavi, perché non tramino la sua morte. A tale scopo deve togliere loro tutti i mezzi di difesa, sottrar loro le armi, non permettere loro nemmeno di esercitare le arti nobili e degne di uomini liberi, o di rafforzare il proprio corpo e provare la propria destrezza con esercizi militari»[213].

Tutta la libertà, tutti i beni e i patrimoni personali, tutta la moralità e tutto l'onore dei cittadini, non hanno alcun valore rispetto ai suoi interessi personali. Questo individuo, simile a una figura infernale[214], è tutto nello Stato: deride le leggi e la religione, il suo volere è al di sopra delle leggi, egli stesso è legge[215]. Tale figura atterrisce e sgomenta: «il popolo è spogliato dal tiranno di ogni suo bene, e la sventura di quei cittadini è tale, che non si può immaginare alcun male che non soffrano»[216]. Se questi è il tiranno, è quasi necessaria l'eliminazione di un mostro di queste fattezze, con qualunque mezzo.

[210] *DR*, I, cap. V, p. 44 [61].
[211] *DR*, I, cap. V, p. 44 [61-62].
[212] Cfr. *DR*, I, cap. V, p. 41 [56].
[213] *DR*, I, cap. V, p. 45 [63].
[214] Molti autori hanno visto nella descrizione del tiranno di Mariana una sorta di mostro. Vedi tra gli altri: B. Duhr, pp. 237-255; L. Koch, col. 1164; J. Laures, [II]. Lo stesso Mariana così si esprime riguardo ai tiranni «Qualia illa monstra fuerunt fabularum tegumentis priscis temporibus involuta ...» (*DR*, I, cap. V, p. 44 [62]).
[215] Cfr. *DR*, I, cap. V, p. 46 [65]; cfr. anche *DR*, I, cap. VI, pp. 51-52 [75].
[216] *DR*, I, cap. V, p. 46 [65].

Passando a trattare nei capitoli successivi la *quaestio iuris* e il *modus procedendi*, Mariana non ha in mente quel tiranno, ma un tiranno di minori pretese, meno feroce, come la storia in concreto ce li ha sempre presentati, in tutte le epoche e in tutte le nazioni. Il tirannicidio in questo caso potrebbe anche non essere necessario, anzi sembra quasi essere presentato come un consiglio. Consiglio però che, se è messo in pratica, potrebbe avere conseguenze disastrose.

È nel sesto capitolo che l'autore affronta la questione se sia lecito uccidere il tiranno, riportando l'avvenimento, recentemente accaduto, dell'assassinio di Enrico III di Francia ad opera di Jacques Clement. «Noi teniamo, in Francia, di recente, un nobile esempio, grazie al quale si può vedere quanto importa che gli animi degli uomini siano pacati, sui quali non è possibile comandare come sui corpi, triste e memorabile avvenimento. Enrico III, Re di Francia[217], giace morto per la mano di un monaco, con il corpo trafitto da un pugnale: orribile spettacolo, per pochi memorabile. Ma da questo episodio imparino i Principi che le imprese empie non restano impunite, in quanto la loro potenza è vana, se dovesse sparire dall'animo dei sudditi il sentimento di obbedienza»[218].

Ecco come Mariana riporta il fatto storico. «Mentre era già molto indebolito l'impeto popolare, ed Enrico era accampato a quattro miglia da Parigi, con la speranza di punire la sua città, l'audacia di un solo giovane rafforzò, in breve tempo, gli animi affranti. Si chiamava Jacques Clement, nativo di un paese di Autun, noto col nome di Sorbona, e stava studiando teologia in un collegio di domenicani, ordine a cui apparteneva. Avendo appreso dai teologi che aveva interrogato, che era lecito uccidere il tiranno, si procurò le lettere di quanti si era accorto che nella città erano a favore di Enrico, sia pubblicamente che in segreto, e, senza consigliarsi con nessuno, partì alla volta del Re con l'intento di ucciderlo nell'accampamento, il 31 luglio del 1589. Fu ammesso immediatamente senza indugio, fingendo di andare a comunicare al Re importanti segreti dei cittadini; restituite in seguito le lettere che aveva presentate, lo convocarono per il giorno seguente. Il primo agosto, dunque, giorno di San Pietro *ad vinculis*, do-

[217] Enrico III di Francia (1551-1589) ultimo Re del ramo dei Valois.
[218] *DR*, I, cap. VI, p. 47 [65-66].

po avere celebrato il santo sacrificio, giunse dal Re che lo mandò a chiamare appena sveglio, non ancora vestito. Dopo avere discorso tra di loro, standogli di fronte col pretesto di dovergli consegnare tra le mani altre lettere, lo trafisse nel profondo delle viscere con un pugnale avvelenato, che egli stesso copriva con la mano: grande coraggio, impresa memorabile. Il Re, trapassato dal dolore, ferì con quello stesso coltello l'occhio e il petto del suo assassino, gridando: "Traditore, parricida!" Irruppero i cortigiani sbigottiti a una tale scena: con crudeltà e ferocia inflissero altre ferite al già prostrato ed esanime Clement; egli, senza proferire parola, tuttavia faceva trasparire la gioia sul suo volto, per avere portato a termine la sua missione, ed avere evitato, lui già così martoriato, altri supplizi che temeva di non essere in grado si sostenere; si rallegrava molto, tra i colpi e le ferite, anche di aver riscattato col suo sangue la libertà della sua patria e di tutta la popolazione. Ucciso il Re, Clement ottenne una grande fama per avere espiato la morte con la morte, e per avere vendicato con il sangue regio la morte del duca di Guisa, ucciso perfidamente. Così morì Clement, considerato dalla maggior parte gloria eterna della Francia, giovane di 24 anni, di modesto ingegno e di corpo non molto robusto, ma senz'altro una forza superiore rafforzò le sue facoltà e irrobustì il suo animo»[219].

Non stiamo qui ad analizzare gli aggettivi che egli adopera nel racconto o alcune espressioni evidenzino la sua approvazione al gesto di Clement[220]; né tanto meno occorre soffermarsi su tutti gli argomenti contrari e a favore del tirannicidio[221]. Il nostro fine è quello di appro-

[219] *DR*, I, cap. VI, p. 48-49 [67-69].

[220] «Nuperque in Gallia monimentum *nobile* [il corsivo è mio] est constitutum: quo perspicitur quanti referat popularium animos pacatos esse, quibus non perinde ac corporibus imperatur, *insigne* ad memoriam atque miserabile. Henricus eo nomine tertius Galliæ Rex iacet manu monachi peremptus, medicato cultro in viscera adacto: foedum spectaculum in paucis memorabile, sed quo Principes doceantur impios ausus haud impune cadere. Principum potentiam imbecillam esse si reverentia ab animis subditorum semel abscesserit» (*DR*, I, cap. VI, p. 47 [65-66]).

[221] Gli argomenti contrari al tirannicidio sono: a) i libri sacri e la storia del cristianesimo primitivo non attestano la liceità di quest'atto: egli cita l'esempio di Saul, contro il quale, nonostante la sua vita scellerata, Davide non alzò mai la spada; l'esempio dei primi cristiani, che preferirono morire martiri piuttosto che

fondire la seconda parte di questo capitolo, nella quale l'autore risolve la *quaestio iuris* del tirannicidio come prosecuzione delle teorie che si erano avute fino ad allora.

Se questo tema ha origini antiche si può senz'altro dire che una sicura fonte di ispirazione si trova nell'umanesimo civile fiorentino e nelle vicende politiche di Firenze. Le discussioni investono la natura e il fondamento del potere politico, il rapporto tra il Principe e il popolo, i limiti del potere politico. In questa prospettiva i temi del tirannicidio e del diritto di resistenza trovano un nuovo approfondimento nell'ambito del pensiero politico europeo sollecitato dalla diffusione delle idee riformate[222]. In questo clima politico e culturale Bartolo da Sassoferrato nel trattato *De Tyrannia* si preoccupa di valutare la validità che deve essere riconosciuta alle leggi e agli atti del tiranno quando questi detiene un potere legittimo. Per questo egli suggerisce una distinzione tra la tirannide *ex defectu tituli*, quando chi detiene il potere non ha alcuna giustificazione o legittimazione della funzione che esercita, e il tiranno *ex parte exercitii*, il quale presuppone un titolo legittimo di acquisizione del potere e si qualifica come tiranno per gli atti che compie.

Su questa distinzione si confrontarono gli autori successivi concordi nel considerare che gli atti che attestano alla *potestas iurisdictionis* del tiranno *ex defectu tituli* sono radicalmente nulli e non producono alcun effetto giuridico. In questo caso è lecita la resistenza attiva a tal punto che persino un privato può prendere l'iniziativa, trattandosi non di un sovrano legittimo ma di un usurpatore, di un nemico pubblico da eliminare con qualunque mezzo. «Com'è noto, tutti i filosofi e i teologi concordano nel dire che quel Principe che

uccidere gli imperatori; b) ogni cambiamento e caduta di un sovrano porta con sé sconvolgimenti imprevisti; c) bisogna sopportare il Principe regnante in quanto la clemenza di questi dipende anche dal comportamento dei sudditi. Gli argomenti a favore sono: A) il potere della comunità è superiore a quello del sovrano derivando questo da quello; B) nel corso della storia coloro che hanno attentato alla vita del sovrano hanno ricevuto sempre molte lodi; C) essendo il tiranno una bestia feroce, può essere giustificato chi voglia difendersi da un tale male.

[222] Vedi: G. Solari; L. Firpo, [I].

abbia usurpato con la forza delle armi il potere, senza alcun diritto e senza il consenso dei cittadini può essere ucciso da chiunque, privato della vita e del potere; poiché è un nemico pubblico, che opprime la patria con vessazioni di ogni genere, il nome di tiranno gli spetta in senso proprio: sia quindi rimosso con qualsiasi mezzo e deponga quel potere che ha preteso di usurpare con la forza»[223]. Da san Tommaso a Suarez la linea argomentativa è la stessa: giacché vi è un difetto nel modo di acquisizione del potere, poiché tale modo è illecito, il difetto impedisce lo *ius prelationis*, fornendo per questo a ciascuno la facoltà di opporsi al tiranno, finanche di ucciderlo[224]. Alcuni autori sono più cauti nel dichiarare *tout court* nulli gli atti posti in essere da un tiranno del primo tipo. Per Bartolo e per Coluccio Salutati il diritto di resistenza attiva non può essere esercitato se è trascorso molto tempo: in questo caso infatti la mancanza dei tentativi di lotta al tiranno, l'acquiescenza o l'atteggiamento passivo del popolo si devono interpretare come tacito consenso alla presa di potere da parte del tiranno, dando «al nuovo governo apparenza o carattere di legittimità»[225].

Il caso del tiranno *ex parte exercitii*, del tiranno di governo, la questione era più problematica. A tale proposito gli autori esaminano due casi. L'insieme del popolo o i suoi rappresentanti possono, in circostanze molto gravi, e per questo più rare, decretare la deposizione e la stessa morte del tiranno e delegare l'esecuzione della sentenza a questo o quel soggetto, a questa o quella classe di sudditi? Tutti gli autori rispondono affermativamente. Sul tema della resistenza attiva Bartolo è dell'avviso che la tirannide rappresenta un episodio temporaneo

[223] *DR*, I, cap. VI, 52 [74-75].

[224] Vedi san Tommaso (*In II Sent.*, dist. 44, q. 2, a. 2) quando riprende l'elogio fatto da Cicerone agli uccisori di Cesare: «Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis; et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri; tunc enim qui liberationem patriæ tyrannum occidit, laudatur, et præmium accipit». Anche Suarez (*De Bello*, 8 Opp., t. XII, p. 759, Paris, 1858): «Tyrannus ille agressor est, et inique bellum movet contra rempublicam et singula membra; unde omnibus competit ius defensionis».

[225] C. Salutati, *Il trattato De tyranno e lettere scelte*, a cura di F. Ercole, Bologna, 1942, cap. II, 8, p. 16.

avendo in se stessa le cause della propria distruzione[226]. La tirannide provoca una scissione nell'unità degli ordinamenti universali, Chiesa e Impero, e quindi, nel caso del tiranno *ex parte exercitii*, questi è sottoposto alle pene sancite dalla *lex de vi* che si riferisce all'uso arbitrario e illegittimo della forza, pene che possono essere impartire solo da un potere superiore al tiranno stesso, il Papa o l'Imperatore.

Anche per Coluccio Salutati non suscita nessun dubbio l'intervento dell'autorità superiore che seguendo un'idonea procedura e con un regolare processo ha il diritto di rimuovere il tiranno dal governo e punirlo; per le città o i principati che non riconoscono alcun superiore deve valere il principio che il popolo stesso ha il diritto di revocare chi governi tirannicamente. Secondo Teodoro di Beza i cittadini si dividono in tre categorie: i privati, i magistrati inferiori e i tutori delle leggi fondamentali dello Stato. I magistrati inferiori sono considerati gli intermediari tra il sommo magistrato che detiene il potere e il popolo. Questi hanno un vero e proprio rapporto organico con le istituzioni dello Stato, cioè svolgono quelle attività che sono intimamente connesse con l'amministrazione della cosa pubblica. Il sommo magistrato fa da tramite fra la sovranità e i magistrati inferiori, nel senso che riceve da parte dei magistrati inferiori quello stesso giuramento con quella stessa formula che indica le condizioni cui i magistrati inferiori devono esercitare i loro poteri. La conseguenza che ne deriva è importantissima: il potere di governo della cosa pubblica non è attribuito nella sua totale interezza al supremo magistrato, ma solamente per quella parte che attiene alle sue altissime funzioni, mentre l'altra parte è suddivisa secondo i rispettivi gradi fra i magistrati inferiori. Tutti quindi devono governare ciascuno nella sfera e per la competenza che gli è propria secondo le condizioni che sono state esplicitamente formulate nei giuramenti del supremo magistrato e

[226] Vedi anche Mariana: «Una mente perversa possiede non so quali interiori giustizieri; la stessa coscienza del tiranno gli serve di supplizio. Pur non avendo nessun nemico esterno, la stessa depravazione della sua vita e dei suoi costumi gli renderà amari tutti i suoi piaceri e amara perfino la sfrenatezza della sua stessa vita» (*DR*, I, cap. VII, p. 56 [81]).

dei magistrati inferiori. Si stabilisce così un vero e proprio contratto o patto di governo fra il supremo magistrato e i magistrati inferiori[227].

I pareri cominciano a essere discordi in un secondo caso che si può presentare. Può un singolo cittadino con la sua autorità privata senza un mandato conferito dalla comunità, né sentenza, mettere a morte un sovrano legittimo la cui tirannia gli sembra evidente? Quanti sostenevano il diritto della comunità ad opporsi al tiranno di governo negavano tale diritto ai privati cittadini, perché sarebbe stata una sedizione. Solo la comunità può insorgere contro il sovrano giacché il popolo è superiore al Principe. San Tommaso aggiungeva a questo altri due rimedi: o il ricorso a un sovrano superiore al tiranno, o, come ultima speranza, a Dio, affinché, mosso dalle preghiere di tutti, liberi dal tiranno il popolo cristiano. Coluccio Salutati era del parere che al singolo cittadino non è consentito esercitare il diritto di resistenza attiva nei confronti del *tyrannus ex parte exercitii*, in quanto se si ammettesse un diritto del genere si consentirebbe ai privati di poter valutare a loro esclusivo arbitrio la legittimità degli atti di governo e di mettere così continuamente in pericolo la stabilità dell'ordine politico. Il diritto di resistenza minaccia di diventare un principio di disordine e anarchia e pertanto chi uccida ingiustamente il proprio signore, anche se questi si comporta da tiranno, deve essere condannato a morte.

Per Teodoro di Beza i privati cittadini non rivestono alcun incarico ufficiale e quindi non hanno alcun organico rapporto con i pubblici poteri; ai privati pertanto non è consentito in alcun modo di opporre resistenza attiva al governo tirannico, possono solamente allontanarsi dal loro paese per sottrarsi all'oppressione della tirannide. Il divieto di resistere scaturisce dal fatto che il fondamento dell'autorità legittima riposa su un'obbligazione contratta pubblicamente e con il mutuo consenso di tutti, che non può essere pertanto risolta dalla volontà privata del singolo: se si ammettesse questo principio la società si disarticolerebbe in una serie continua di lotte intestine e al posto di un tiranno ne avremmo mille[228]. Suarez, inoltre, sottolinea come la deposizione di un Principe non porti necessariamente il diritto di

[227] Cfr. Teodoro di Beza, *De iure magistratuum in subditos et officio subditorum erga magistratus*, Neukirchen-Vluny, 1965, VI, p. 40.

[228] *Ibidem*, p. 40.

prendere le armi. Questo diritto può essere solo da una seconda sentenza, motivata dalla resistenza del Principe deposto. E infine solo chi ha ricevuto dalla comunità un mandato può eseguire tale sentenza[229].

Alcuni autori ammettono che i privati hanno diritto di attentare alla vita del tiranno, qualora la tirannia risulti evidente. Il primo autore che esprime chiaramente questa tesi è Giovanni di Salisbury, il quale, nel *Policraticus*, sostiene che è lecito, e persino giusto, uccidere un tiranno, quando non si può fare altrimenti[230]. Nonostante egli apporti delle restrizioni - il tirannicidio deve essere l'ultima *ratio*, è proibito a coloro che sono legati al sovrano da legami particolari, non deve avvenire per avvelenamento - la teoria è senz'altro sovversiva. Anche Luca da Penne è dell'avviso che chiunque ne abbia la possibilità può attentare alla vita del tiranno giacché come nemico pubblico deve essere perseguito e ucciso, reo del crimine di lesa maestà. Il tirannicidio è quindi professato ed esaltato: «porro tyrannum occidere non modo licitum, sed aequum et iustum est»[231].

Prima di arrivare allo scandalo di Mariana, anni prima un altro scandalo si era verificato, imponendo il tema del tirannicidio all'attenzione dei dotti e dei politici. La sera del 23 novembre del 1407, Luigi d'Orléans, il fratello di Carlo VI, veniva ucciso: mandante il duca di Borgogna, Giovanni il Taciturno, suo rivale. Fu incaricato di stendere la difesa del duca di Borgogna il domenicano Jean Petit, il quale redasse una *Justification pour le duc de Bourgogne* che fu letta innanzi al Re e agli alti dignitari della corte. La tesi centrale di Jean Petit si fondava sull'affermazione che ogni suddito del Re ha il dovere di vigilare affinché nessuno possa attentare alla sicurezza e alla tranquillità del regno, e quindi impedire che si attenti alla sua vita: significa che ogni suddito ha il diritto di uccidere chiunque tenti di instaurare un potere tirannico, fonte di sovversione dell'ordine politico sul quale si fonda la monarchia. Egli, richiamandosi alle tesi di filoso-

[229] *Defensio fidei*, VI, iv, 18, t. XXIV.

[230] «Tyrannus occidere non modo licitum est, sed æquum et justum» (l. III, 15).

[231] Luca da Penne, *Commentaria in tres posteriores libros Codicis Justiniani*, Lyon, 1582, XII, LXIII, 73-74, 1024.

fi e teologi che con la loro autorità validavano tale diritto, afferma «il est licite a chascun subject, sans quelque mandement, selon les lois morales, naturales et divines, de occire ou faire occire traistre desloial ou tirant, et non point tant seulement licite, mais honorable et méritoire, mesmement quant il est de si grant piussance que justice n'y peut estre faicte bonnement par le souverain»[232]. Lasciar vivere chi sta per diventare tiranno significa attentare allo Stato stesso e alle sue leggi. Se in Bartolo e in Coluccio Salutati il diritto di resistenza attiva deve essere disciplinato, cioè può essere esercitato o in occasione di un fatto pubblico il cui fine si manifesta con tutta evidenza a tutti i cittadini, oppure dopo una solenne dichiarazione presa dopo un regolare processo dalle autorità cui è riconosciuta la potestà di controllo su chi esercita i poteri di governo, secondo Jean Petit, invece, il diritto di resistenza compete direttamente al singolo. Questo è il punto debole della giustificazione: se la funzione essenziale della monarchia è di rendere giustizia, ciò significa che a nessun privato è consentito di ergersi a giudice, altrimenti si viene a negare il principio stesso della legalità.

L'estrema gravità dell'episodio portò a condannare non solo il fatto, ma anche le dottrine esposte da Petit. A Parigi il 30 novembre del 1413 si riunì il Concilio della Fede, cui furono chiamati a partecipare teologi, canonisti, membri del Parlamento di Parigi e dell'Università, presieduto dal vescovo di Parigi. L'accusa nei confronti della *Justification* di Jean Petit, e quindi di riflesso del duca di Borgogna, fu sostenuta da Gerson. Il tema del tirannicidio fu dibattuto a lungo con un approfondito esame di tutti gli aspetti e delle conseguenze non solo sul piano teologico, della fede e dell'etica, ma anche sul piano dei rapporti fra dottrina cristiana e ordine politico. Il Concilio della Fede condannò otto proposizioni dichiarando il tirannicidio contrario alla dottrina della fede. Questa condanna, considerata allora come una presa di posizione dell'intera Chiesa francese, fu rappresentata al concilio di Costanza[233] nel novembre del 1414. Dopo ampia discussio-

[232] J. Petit, *Justification pour le duc de Bourgogne*, in *La Chronique d'Enguerran de Monstrelet (1400-1444)*, a cura di L. Douet-D'Arcq, t. I, Paris, 1857, pp. 178-242, cit. a p. 206.

[233] Il 9 dicembre 1413 l'antipapa Giovanni XXIII pubblicò la bolla di convocazione a Costanza del Concilio ecumenico per l'Ognissanti del 1414. Questo durò

ne il concilio nella tredicesima sessione, il 15 giugno 1415, affrontò il problema di Jean Petit e nella sedicesima sessione, il 6 luglio, venne condannata la seguente proposizione: «quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vasallum suum vel subditum, etiam per clanculares insidias, et subtiles blanditias vel adulationes, non obstante quocumque juramento seu confoederatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscunque»[234]. La questione restava ancora aperta.

Le polemiche che proseguirono non fecero altro che rendere il problema più complesso e articolato riguardo al tiranno di governo. È lecito a un privato cittadino, *privata auctoritate*, deporre un sovrano? Mariana, descrivendo i modi da seguire, nega la liceità del tirannicidio per iniziativa semplicemente ed esclusivamente privata. Nel caso, però, di Enrico III tutta la nazione aveva giudicato il Re come tiranno: quindi l'iniziativa della riprovazione è pubblica, solo l'esecuzione privata. La questione, come si nota, è più intricata di come era stata posta in precedenza. Bisognava infatti distinguere la condanna pubblica e la guerra dichiarata, dall'esecuzione per iniziativa privata.

Avere privatamente l'iniziativa dell'esecuzione fa forse diventare il tirannicidio *privata auctoritate*? Non dovrebbe rientrare, facendosi portavoce dell'intera nazione, nel caso del tirannicidio *publica auctoritate*? Enrico III non aveva forse rivolto le armi contro lo Stato, marciando contro Parigi? Non resterebbe riprovato, anche da Mariana, il tirannicidio *privata auctoritate*, condannato dal Parlamento di Parigi e dalla Sorbona?

Mariana sostiene la liceità del tirannicidio nel caso in cui il giudizio sia pubblico e l'iniziativa dell'esecuzione sia privata, e non vi sia un espresso mandato del potere pubblico che autorizzi un individuo a sopprimere il tiranno[235]. Ci troviamo di fronte ad un caso così parti-

fino al 1418. Il Concilio di Costanza aveva come finalità: estirpare l'eresia hussita, porre fine al grande scisma e promuovere l'auspicata riforma della Chiesa.

[234] G. D. Mansi, t. XXVII, col. 765; C.J. Hefele - H. Leclercq, vol. VII, pp. 283 ss.

[235] Così commenta a tale proposito Giacon: «Se pertanto Mariana ha ammesso la liceità del tirannicidio per il caso dell'iniziativa privata dell'esecuzione, iniziativa privata perché senza un mandato esplicito del potere pubblico e solo con mandato interpretativo e presunto, le proporzioni del caso sono così ristrette che

colare che raramente potrebbe verificarsi. Per questo le tesi di Mariana sarebbero arrischiate ma non condannabili[236].

Per quanto riguarda la *ratio procedendi* Mariana ci guida nel suo ragionamento. Nel caso del tiranno *ex parte exercitii*, la prima resistenza è quella passiva: sopportare i vizi del Principe, in quanto, cambiando i Re, facilmente si potrebbe incorrere in mali peggiori. «Se però il Principe detiene il potere col consenso del popolo o per diritto ereditario, i suoi vizi la sua sfrenatezza vanno tollerati per lo meno fintanto che egli non giunga a calpestare quelle leggi di onestà e di pudore al cui rispetto è obbligato. Infatti non è facile mutare di Principe senza cadere in mali ancora più gravi e senza che avvengano perturbazioni nello stato, come si è già detto all'inizio di questa trattazione»[237].

Nel caso invece in cui il Principe turbi la repubblica, si appropri delle ricchezze pubbliche e private, violi le sante leggi e profani la religione, «la situazione diviene tale che non è più lecito tollerarla in silenzio»[238] e in tal caso bisogna pensare al modo di esautorarlo. A questo punto si presentano due casi: il caso in cui è possibile riunire un'assemblea pubblica, e quello in cui non sia possibile. Nel primo caso «si deve procedere gradatamente, ammonendo anzitutto il Principe, e cercando di ricondurlo alla ragione. Se lo farà, se darà soddisfazione allo stato e porrà riparo alle colpe del passato, si dovrà cessare la lotta, senza ricorrere ad alcun rimedio più duro. Ma se il Principe rifiutasse il rimedio e fosse chiaro a tutti che non resta altra via di salvezza, una volta pronunciata la sentenza, sarebbe lecito ai cittadini per prima cosa destituirlo dalla sua autorità; poi, giacché scoppierebbe inevitabilmente la guerra, occorrerà sventare i suoi piani di difesa, preparare le armi, esigere dai popoli tributi in denaro per le spese di guerra; se fosse necessario, si dovrà giungere fino ad uccidere il Principe, ormai dichiarato nemico pubblico, col diritto di legittima difesa e in nome della propria superiore autorità. Sarà data facoltà di eseguire l'atto a qualsiasi privato che, gettata ogni speranza di salvezza e

non si sarebbe dovuto sollevare uno degli scandali più notevoli della storia della pubblicistica e della letteratura in generale» (C. Giacon, p. 271).

[236] E. Amann.

[237] *DR*, I, cap. VI, p. 52 [75].

[238] *DR*, I, cap. VI, p. 52 [75].

senza riguardo alla propria incolumità, voglia assumersi personalmente l'onere della impresa per il bene dello stato»[239].

Nel caso invece non fosse possibile riunire l'assemblea «in sostanza la cosa non cambia: quando lo Stato è oppresso dalla tirannide di un Principe, anche se i cittadini non possono tenere assemblee, non mancherà certo la volontà di distruggere la tirannide, di punire i delitti del tiranno, che sono ormai sfrontatamente palesi e intollerabili, di porre un freno alle sue sciagurate imprese»; permane in tal modo anche il consenso unanime di tutto il popolo, tanto che conclude Mariana «nel caso per esempio, ch'egli calpesti ingiuriosamente le sante consuetudini tradizionali, o chiami nel territorio dello stato nemici esterni, chi tenti di ucciderlo, conformemente ai voti di tutti, non potrà mai, a mio parere, essere accusato di iniquità»[240].

In realtà Mariana, nel caso in cui non sia possibile riunire l'assemblea, non valuta due cose fondamentali. Innanzitutto, chi esegue la sentenza non può avere mai la certezza di stare per compiere un gesto condiviso da tutta la nazione: se, in teoria, tutti sono contrari a un tiranno, in pratica, non tutti sono contrari a quel tiranno[241]. In secondo luogo, il sovrano-tiranno non avrebbe quella possibilità di ravvedersi, di ritornare sui propri passi: la sentenza sarebbe compiuta senza che il condannato possa pentirsi[242].

A tutto questo si aggiunge il problema, forse trattato un po' forzatamente da Mariana[243], se si possa uccidere un tiranno mediante il veleno. Il problema è risolto in modo contorto: quando egli considera l'eliminazione del tiranno attraverso l'astuzia, permette l'uso del veleno senza restrizioni. L'ambiguità non sta qui. Egli ritiene disumano

[239] *DR*, I, cap. VI, pp. 52-53 [76].

[240] *DR*, I, cap. VI, p. 53 [76-77].

[241] Vedi gli argomenti già avanzati da Bartolo, Salutati e Beza.

[242] I moralisti cattolici concedono essere lecita sia la soppressione pubblica e privata del tiranno usurpatore o di aggressione; sia la soppressione pubblica del Re divenuto tiranno, del tiranno di esercizio; sia la soppressione privata del tiranno di esercizio quando il giudizio di condanna e l'esecuzione sono di iniziativa pubblica.

[243] Mariana stesso dice di essere stato spinto dal duca di Sicilia a trattare questo problema della liceità del tirannicidio (*DR*, I, cap. VII, p. 57 [83]).

che un uomo possa essere avvelenato con bevande o cibi; se invece si avvelena il tiranno dall'esterno, in altre parole avvelenandone i vestiti o la sella, in tal caso l'uso del veleno è permesso. Quello che è ridicolo è il fondamento di questa distinzione: nell'avvelenamento interno, infatti, egli crede di vedere una collaborazione, anche se non consapevole, a uccidersi, mentre non trova questa collaborazione nell'avvelenamento esterno. E poiché è inumano che un uomo spinga un altro a togliersi la vita, perché costringerebbe l'altro a suicidarsi, questo mezzo è illecito. «Sottigliezza veramente strana in un uomo come Mariana, che ci aveva abituati piuttosto ad una logica chiara e che si era sempre rivelato personalmente incapace di tutte le piccole ipocrisie che erano allora mezzi consueti dei politici»[244].

Tutto questo discorso è concluso da Mariana ricalcando la possibilità di *extrema ratio* ma nello stesso tempo appoggiando la tesi del tirannicidio. «E ripeto ancora che, prima di decidersi al passo estremo e gravissimo che ho detto, occorre essere ben certi di aver tentato ogni rimedio per riportare il Principe alla ragione. Qualora venga a mancare ogni altra speranza, qualora la salvezza dello stato e la santità della religione siano in grave pericolo, chi vorrà essere così pazzo da negare che sia lecito liberarsi dalla tirannide con il diritto, la legge e le armi? Forse su alcuni eserciterà molta influenza il fatto di essere stata condannata dai padri del Concilio di Costanza, nella sessione quindicesima, la proposizione secondo la quale "il tiranno può e deve essere ucciso da qualunque suddito non solo in modo manifesto, ma anche con agguati e frodi". Non trovo scritto però che questo decreto fosse mai stato approvato dal Pontefice romano Martino V, o da Eugenio[245] o dai suoi successori, sul cui consenso risiede la santità dei concili ecclesiastici. Tanto più che questo decreto, come noi sappiamo, fu stabilito in un'epoca di grande confusione per la Chiesa, in cui tre Pontefici si contendevano il soglio pontificio. Inoltre, questo decreto era stato avanzato dai Padri per frenare la licenza degli ussiti, e condannare la dottrina di quanti pensavano che i principi dovessero essere esautorati, qualunque crimine avessero questi commesso, e spogliati del potere, che detenevano ingiustamente, da chiunque, senza timore di alcuna pena. E in particolare, vi era il desiderio di re-

[244] A. Pasa, [II] p. 155.
[245] Martino V (1417-1431), Eugenio IV (1431-1447).

spingere la sfrontatezza di Giovanni il Piccolo, teologo parigino, che pretendeva, nel suo commento, di scusare l'assassinio di Luigi d'Orléans, per mano di Giovanni di Borgogna, sostenendo come lecita l'uccisione di un tiranno da parte di un'autorità privata. Questo è insostenibile soprattutto quando si è violato il giuramento fatto e non si è aspettata la sentenza di un superiore, qualora se ne presenti la possibilità: questo è quello che affermano i padri»[246].

Come si vede se queste teorie hanno portato all'indignazione di tanti, ciò non è avvenuto senza motivo. Potrebbero, però, a tutto questo, essere avanzate delle attenuanti. Prima di tutto Ravaillac stesso, a quanto dicono, nega di aver letto o avuto persino tra le mani l'opera del gesuita. Inoltre i capitoli sul tirannicidio ricoprono solo una piccolissima parte rispetto a tutta l'opera, nella quale si riscontra sempre «franchezza umana, amore alla patria e alla libertà»[247]. Come si è già detto le condizioni descritte da Mariana, perché un Re possa definirsi un tiranno, sono così numerose ed esasperate che è difficile che si possano realizzare tutte insieme. Il discorso è così affrontato solo a un livello speculativo[248]. Il fine che si proponeva Mariana era di fornire un esempio terrifico a un allievo principesco[249] come ha modo di ripetere in più punti[250]. La dottrina del tirannicidio da lui esposta fu stru-

[246] *DR*, I, cap. VII, pp. 54-55 [79-80].

[247] Cfr. G.F. Kolb, II, p. 400-402; J. Leutbecher, pp. 73-78; F. Huber, p. 247.

[248] Cfr. L. Koch; B. Duhr.

[249] Cfr. E. Gothein; P. Mesnard; C. Giacon, *op. cit.*

[250] «Inevitabilmente il tiranno è costretto a temere quegli stessi cui incute timore, e a guardarsi da quelli stessi che tiene schiavi, perché non tramino la sua morte […] teme che, vedendosi trattati da lui come nemici, arrivino a spogliarlo del suo potere» (*DR*, I, cap. V, p. 45 [63]). «Questa è la natura del tiranno, questi i suoi costumi, odiosi al cielo e agli uomini. Ma, perché ben si veda come egli sia felice, bisogna aggiungere che i suoi stessi delitti gli tornano a supplizio, e il suo animo malvagio e la sua coscienza sono straziati dai morsi della crudeltà, della libidine, del timore, come i corpi dalla frusta. La vendetta celeste spinge precipitosamente alla perdizione quelli cui sovrasta, e toglie loro la mente e il senno» (*DR*, I, cap. VI, p. 47 [65]). «Ma da questo episodio imparino i Principi che le imprese empie non restano impunite, in quanto la loro potenza è vana, se dovesse sparire dall'animo dei sudditi il sentimento di obbedienza» (*DR*, I, cap. VI, p. 47 [66]). «È un salutare oggetto di meditazione per i Principi il riflettere

mentalizzata dal Parlamento e dall'Università al fine di intervenire contro i loro avversari: i Gesuiti[251]. Oltretutto, come si è già detto, l'opera fu approvata in Spagna sia dall'Inquisizione sia dai Gesuiti, e lo stesso Re non ritenne pericolose le dottrine lì esposte[252]. In quel momento di critica contro la dottrina di Mariana ci si dimenticò di quanti, sia in Francia che non, avevano sostenuto tali idee. Anche le differenze con i contemporanei spagnoli non sono tali da non giustificare la cattiva reputazione di cui godette l'opera[253]. Infine gli stessi Gesuiti difendendosi dalle accuse di essere stati loro ad introdurre il tirannicidio rispondevano che «nei paesi ove qualche gesuita ha insegnato il tirannicidio non si sono assassinati i Re, e nei paesi ove si assassina il Re i gesuiti non hanno mai insegnato il tirannicidio»[254].

Non sono però delle attenuanti quelle che servono per una giusta interpretazione di Mariana. Né può definirsi un caso l'avere collocato proprio questi capitoli all'inizio di una trattazione volta all'educazione e formazione del futuro Principe. Il trattato segue un *iter* ben preciso. Nei primi quattro capitoli Mariana parte con l'analizzare l'origine della società e della *regia potestas*. Come si è detto, per Mariana, la società è naturale giacché solo nella vita sociale l'uomo può realizzare se stesso, attuare ciò per cui è stato creato, conseguire la carità e l'amicizia scambievoli. Il *mutuum foedus* è però richiesto per far fronte e arginare la debolezza e la fragilità umana che ci spingerebbero, altrimenti, a prevaricare l'altro, allontanandoci dal nostro fine. Tutti si stringono in un mutuo accordo di società rivolgendosi a uno solo che si distingue per le sue virtù e con l'aiuto del quale possa essere instaurata la giustizia: «da qui sorsero

che, se opprimessero lo stato, non solo non avrebbero il diritto di vivere finché duri tale situazione, ma sarà perfino titolo di gloria l'ucciderli. Può darsi che tale timore trattenga qualcuno di loro dal darsi del tutto in braccio alla corruzione, ai vizi, agli adulatori, e ponga dei freni alla loro follia. Ciò che è l'essenziale, è che il Principe si persuada che l'autorità di tutto lo stato nel suo insieme è superiore alla sua; e che non creda (cosa tra tutte la più perniciosa), a quegli uomini sciagurati che affermano il contrario per conquistarsi il suo favore» (DR, I, cap. VI, pp. 53-54 [77-78]).

[251] Cfr. R. Fülöp Miller; E. Gothein; G. Solari, p. 49.

[252] Cfr. A. Pasa, [II].

[253] Cfr. F. Huber; G. Lewy.

[254] A. Pasa, [II] p. 161.

l'aggregazione urbana e la potestà reale [...] Dalla nostra debolezza nacquero la società tra gli uomini, la civiltà e le più sante leggi, tutti beni divini con i quali la vita in comune fu fatta più sicura e perfetta»[255]. Già nel primo capitolo vi sono degli aspetti, anche se solo accennati, che svilupperà in seguito: la *regia potestas* è voluta, come causa prossima, dall'insieme dei cittadini, nei quali risiede la sovranità; le sante leggi e la civiltà garantiscono la pace e la tranquillità dello Stato; la *regia potestas* è uno strumento volto a far conseguire ai cittadini il proprio fine.

Dopo avere dato queste brevi anticipazioni, Mariana propone la monarchia, il governo di uno solo, come la migliore forma di governo per la realizzazione di quel fine partendo sempre dalla considerazione dello Stato nella sua forma concreta. Egli, infatti, non tenta di risolvere la questione richiamandosi inizialmente a una teoria di riferimento, ma adatta il suo giudizio critico-storico alla preferenza del potere monarchico su quello democratico, giungendo così alla fine al suo punto di vista: considerare la monarchia come la migliore forma di governo[256].

Tuttavia alla forma monarchica di governo pone delle limitazioni specifiche. Egli, lungi dall'ignorare le diverse prove *pro* e *contra* il regime monarchico[257], e dal disconoscere il loro significato e la loro por-

[255] *DR*, I, cap. I, p. 20 [22].

[256] A. Dempf, p. 113.

[257] Gli argomenti *a favore* del regime monarchico possono essere divisi in tre gruppi. 1) Nel primo gruppo rientrano quelle prove che riposano sulla legge di natura, secondo la quale tutto l'universo è retto monarchicamente così come le sue parti: a. il mondo da Dio; b. le membra dell'animale dal cuore; c. le api da una regina; d. in un'armonia musicale tutti i toni fanno riferimento ad un tono principale. 2) Nel secondo gruppo rientrano quegli argomenti che considerano il fine da raggiungere, la pace: a. è più difficile conciliare più persone; b. dal momento che un potere senza una forza corrispondente non significa nulla, è più efficace la forza concentrata nelle mani di uno solo che di molti; c. poiché il numero dei malvagi è superiore a quello dei buoni, la maggioranza spregevole in una discussione può riportare una vittoria sulla minoranza più assennata; d. un sovrano che già possiede tutto è meno esposto alla brama di ricchezza di quanto lo sia la moltitudine; e. è più facile e ha maggior successo ciò che è amministrato da uno solo, rispetto a quello amministrato da molti. 3) Nel terzo gruppo rientra l'argomento storico: anche i primi uomini, che erano meno lon-

tata, non si mostra come un gretto oppositore delle altre forme di governo, bensì riconosce come ogni forma di governo possa essere più o meno vantaggiosa rispetto alle altre, a seconda degli usi e costumi di un popolo e dei diversi periodi storici[258].

Egli inoltre sa benissimo che il dominio di uno solo ha i suoi lati negativi e che è esposto ad altri pericoli, potendo degenerare in tirannide. Ma il gesuita osserva che, giacché anche le altre forme di governo non sono esenti da pericoli e lati negativi, bisogna scegliere il minore dei due mali, ossia quella forma di governo che compensa i mali con beni maggiori. L'uomo prudente, quindi, non dovrà, non potrà, evitare tutti i problemi, ma solo i maggiori: resistere alla bassa condotta dei deboli e scegliere ciò che sembra offrire il maggior numero di vantaggi. In quest'analisi sembra mostrare un pessimismo riferito alle qualità della moltitudine, e un cauto ottimismo quando parla del Principe[259].

Spinto da uno spirito di osservazione della realtà politica sia passata che a lui contemporanea, Mariana riconosce la mutevolezza dell'uomo e la tendenza che ogni cosa ha di degenerare e corrompersi[260]. Essendo anche il sovrano soggetto «alla terribile peste» - il giogo delle passioni e l'arbitrio dei cortigiani adulatori - è preferibile che il

tani dalle loro origini e per questo più vicini al vero, abbracciarono questa forma di governo ritenendola la migliore (cfr. *DR*, I, cap. II, pp. 22-23 [25-27]). Gli argomenti *contrari* sono: I) le qualità, la *prudentia et probitas*, indispensabili al bene pubblico e ad un buon governo, sono riscontrabili più facilmente in più persone che in uno solo, in quanto ognuno completa ciò in cui l'altro è deficitario; in un singolo, infatti, può non trovarsi una qualità così come nel Monarca, il quale, sempre rinchiuso nel suo palazzo e circondato da un branco di scellerati cortigiani, per vedere si serve non dei propri occhi ma di quelli degli altri; II) è più facile che le passioni dell'uomo, guastando il giusto giudizio e rendendolo quasi impossibile, rovinino uno solo che molti; III) se in una poliarchia gli errori di uno solo possono essere corretti, ciò è impossibile nella monarchia, soprattutto quando il sovrano dispone della vita e della morte dei cittadini; IV) dal momento che il potere che deriva dalle leggi è incontestabilmente il migliore, e che è molto difficile assoggettare il Principe unico alle leggi, è preferibile il governo di molti; V) come è possibile che il carico maggiore in uno Stato possa essere affidato ad uno solo? (Cfr. *DR*, I, cap. II, pp. 23-25 [27-30]).

[258] Cfr. *DR*, I, cap. II, p. 26 [31]; cfr. anche *DR*, I, cap. III, p. 28 [36].

[259] G. Lewy, p. 53.

[260] Cfr. H. Mechoulan.

comando di uno solo sia coadiuvato, e con questo limitato, da un consiglio formato dalle rappresentanze della nazione, in modo da prevenire ogni abuso ed eccesso personale[261]. Questa monarchia temperata di aristocrazia, questa forma mista non si discosta dal modello tomistico né dalla costituzione mista del Machiavelli; e come quest'ultimo aveva sotto gli occhi il modello contemporaneo della repubblica di Venezia e quello classico della costituzione romana, anche Mariana riprende l'esempio spartano e quello recente del regno di Aragona, nel quale fu creata una magistratura intermedia, chiamata *justicia* dal volgo, affinché limitasse l'autorità del sovrano[262]. Il gesuita, così, propone l'estensione a tutto il regno di un'analoga forma di collaborazione e di controllo del potere regio, consigliando al Re di circondarsi di uomini di fiducia, di costituire una sorta di consiglio con il quale amministrare la *respublica* nel migliore dei modi. Egli proponeva un'autorità centrale, rappresentata dal sovrano e dalle *Cortes*, alla quale corrispondeva in tutto il paese l'azione di magistrati e di autorità periferiche incaricati di sorvegliare l'applicazione delle norme e di adattare la norma generale a situazioni locali particolari.

In conclusione, la forma di governo monarchica, che Mariana appoggia, ha queste limitazioni: è sufficiente ma non necessaria, ammettendo l'esistenza di altre forme di governo; non è esente da difetti, soggetta anch'essa all'incedere del tempo e alla possibilità di degenerare; né è illimitata nell'esercizio del suo potere, poiché rispetta le rappresentanze della nazione.

Ciò che ha costituito la falsariga di tutto il capitolo, il motivo dominante, in cui l'autore è riuscito a risolvere tutte le questioni contrarie e ad approdare ad una visione unitaria propria, è la conservazione della pace e tranquillità tra i cittadini e il conseguimento del bene comune[263]. E prosegue sempre su questa linea sia quando sostiene la monarchia ereditaria, proponendola non solo per i suoi vantaggi[264],

[261] *DR*, I, cap. II, p. 26 [33-34].

[262] *DR*, I, cap. VIII, p. 60 [88].

[263] *DR*, I, cap. II, p. 26 [32].

[264] «Ecco perché, costituito il principato ereditario, a nazioni perpetue sono stati dati Principi in certo modo eterni, cosa in sé molto vantaggiosa. In tal modo, come continuazione del principato, si evitano i gravi cambiamenti e disordi-

ma specialmente per i numerosi pericoli della monarchia elettiva, sia quando fa dipendere la successione al trono non da una disposizione testamentaria del capo di governo, ma da leggi determinate dello Stato, che sfuggono all'arbitrio del sovrano[265].

È a questo punto che Mariana inserisce i capitoli sul tirannicidio. Ciò che vuole evitare è che il futuro Principe possa procedere in modo troppo superficiale, dare tutto per scontato, credere che il suo potere, nonostante limitato dalle leggi e dalla sua origine, sia per sempre. Solo ponendo qui i capitoli sul tirannicidio, ovvero sul rischio che corre il sovrano che degenera in tiranno, il futuro Principe porrà più attenzione agli ultimi tre argomenti e a tutto il trattato, cogliendo quei suggerimenti e consigli perché il suo potere possa durare il più a lungo possibile e garantire la salute del regno.

E in questo è perfettamente in linea con il suo tempo. Il tema del tirannicidio aveva caratterizzato il pensiero giuridico-politico italiano d'ispirazione umanistica fra la seconda metà del Trecento e il primo trentennio del Cinquecento e «esprimeva il deciso rifiuto da parte dei rappresentanti dell'aristocrazia e del ceto borghese di quella concentrazione del potere necessaria per operare il passaggio dagli ordinamenti cittadini al principato e allo stato regionale»[266]. Lo stesso Era-

ni, che vi sono di solito in ogni interregno, e le grandi discordie e guerre di successione, che necessariamente esistono dove si è soppresso il regime ereditario. Infine i beni comuni sono amministrati con maggiore cura, come se fossero propri, da colui che deve poi trasmettere al figlio il potere che ha ricevuto; mentre sono sempre trascurati da coloro che vedono limitata la loro autorità al tempo breve e incerto della loro vita. Specialmente perché ogni Principe, conoscendo la varietà e mutevolezza dei giudizi umani, teme che il proprio successore abbandoni o contraddica i progetti e le imprese da lui cominciate: come vediamo che accade dovunque il potere risiede nei voti dei magnati o del popolo» (*DR*, I, cap. III, pp. 30-31 [40]).

[265] «Si evitano molte questioni e guerre devastatrici eleggendo per sempre, mediante la legge, colui che deve succedere alla morte del Re, affinché la successione non sia lasciata all'arbitrio di nessuno; neppure al Re padre è concessa la facoltà di designare l'erede che preferisce tra i suoi figli. Questo deve essere curato per conservare la tranquillità pubblica, di cui non vi è nulla di più salutare per l'umanità. Le leggi, alle quali è soggetta la successione, non possono essere alterate da nessuno senza previa consulta della volontà popolare, dalla quale derivano i diritti dei Re» (*DR*, I, cap. IV, p. 36 [48]).

[266] M. D'Addio, [II] p. 547.

smo manifesta una vera e propria avversione per la tirannide, volto demoniaco del potere, che molte volte si nasconde dietro panni reali, ma che deve essere smascherata con decisione. L'unico modo per evitare la tirannide è educare il Principe facendogli maturare la più decisa avversione, fino ad arrivare a formulare un preciso avvertimento al Principe che suona in effetti come una legittimazione del tirannicidio «un tempo a chi avesse ben governato si decretavano onori divini; ma per i tiranni vigeva la legge che ora vale per i lupi e per gli orsi, che sia posto un pubblico premio per chi toglie di mezzo il nemico pubblico»[267].

Il sovrano deve sapere che ogni cosa è soggetta al deterioramento del tempo, tutto si corrompe e si degenera, e lo stesso monarca può diventare tiranno. Come dalla coscienza della propria debolezza e fragilità l'uomo era approdato alla società civile, così il Principe solo prendendo atto dei suoi limiti e della possibilità di degenerare, insita nel potere di continuo esposto a tante sollecitazioni, può governare in modo retto e per il bene dello Stato. La *regia potestas* che egli detiene è un ufficio, un dovere inteso come servizio, volto a porre in atto quella potestà che gli fu affidata dalla comunità per il raggiungimento del fine. Così ogni potere s'istituzionalizza e si radica nella comunità; il sovrano, ponendo in atto il potere che spetta alla comunità, è egli stesso sottoposto alle leggi. Il potere del Re è arginato nel suo fondamento, la comunità, rafforzato nella sua essenza, la legge, orientato al suo fine, la salvezza del regno.

Mariana, proprio perché vuole salvaguardare la monarchia, non ha paura di prospettare al futuro Principe il rischio che corre qualora superi i suoi limiti e prescinda da questi ancoraggi: la sovranità popolare (cap. VIII), la legge (cap. IX), la tutela della religione (cap. X). Su questo vivo interesse di Mariana di proteggere e custodire la monarchia si snoda tutto il trattato. Si preoccupa a che la monarchia sia costituzionale, un governo di leggi e non di volontà, responsabile davanti al popolo, da cui deriva il suo potere, davanti a Dio, cui tende e fa tendere tutta la comunità, e davanti alla legge.

[267] Erasmo da Rotterdam, *L'educazione del Principe cristiano*, a cura di M. Isnardi Parente, Napoli, 1977, p. 87.

In particolare la presenza delle leggi scritte fu dettata da due motivi. Prima di tutto s'iniziò a dubitare, a non avere fiducia, dell'imparzialità del Principe, il quale poteva essere soggiogato anch'egli dall'odio, dall'ira e dalle altre passioni, non governando con giustizia. Solo la legge poteva rimediare a un tale abuso, salvaguardando quell'ordine voluto da Dio, in quanto «regola priva di ogni turbamento, sorta dalla mente divina, per prescrivere le cose oneste e salutari e proibire quelle contrarie»[268]. L'altro motivo del sorgere della legge è che si volle domare la cattiveria accresciuta degli uomini («hominum exagerata malitia») attraverso il rigore della legge e il timore della punizione. Quanto più cresceva la malizia degli uomini, tanto più le leggi aumentavano di numero e in severità[269]. La legge sembra, così, rivestire un carattere negativo ed uno positivo. Se infatti essa serve per il raggiungimento di uno scopo più alto, ideale, per soddisfare la legge divina violata, permettendo il conseguimento delle virtù cui l'uomo è stato destinato, manifesta, nello stesso tempo, anche la miseria dell'uomo, i suoi limiti nel conseguire la meta[270]. La legge illumina all'uomo la via che dopo il peccato si è oscurata. Ormai erano lontani i tempi in cui si prestava ascolto al più anziano, quando l'efficacia delle sue parole aveva anche un valore per raggiungere il fine previsto[271]; venuta meno questa concordia era necessario scrivere le leggi, perché fossero valide sempre e per tutti. La loro

[268] *DR*, I, cap. II, p. 21 [23]. Sul tema della legge in Mariana cfr. F. Navarro Aznar, spc. pp. 321-325.

[269] *DR*, I, cap. II, p. 21 [23-24].

[270] «Ma ben presto la malizia degli uomini rende necessaria l'istituzione della legge scritta, istituzione divina che si impone alle passioni umane e che, in caso di necessità, può servire a dominarle: il gran numero di leggi attesta quindi la perversità dei popoli che ne sentono il bisogno» (P. Mesnard, [II] p. 267). Il fatto che la legge attesti la perversità dei popoli è un tema spesso ricorrente nel pensiero politico, proprio a partire dal concetto paolino di *lex*, intesa quale *manifestatio mortis*.

[271] Questo periodo sembra coincidere con quello iniziale della dignità reale. Nel secondo capitolo del primo libro la natura socievole dell'uomo, che si era dispiegata attraverso le tre forme sociali (semplice, puro calcolo, civile), si realizza nella storia con un processo in tre tempi: il primo periodo vede il potere nelle mani di un sacerdote, un saggio sul cui prestigio morale si fonda l'autorità; poi la malizia degli uomini rende necessaria l'istituzione della legge scritta; l'ultimo periodo è caratterizzato dalla formazione di grandi imperi moderni.

funzione è di prescrivere ciò che è onesto e salutare, e proibire ciò che è contrario. Ecco perché la legge è definita come una «ratio perturbatione vacua», come la ragione priva di ogni turbamento, che riesce a cogliere il bene e il male. Nella «società semplice», in quella società in cui gli uomini vivevano una vita tranquilla senza inquietudini, in cui non vi era spazio per la frode e la menzogna, la *ratio rectoris* era una «ratio perturbatione vacua», che s'identificava con la volontà divina, ma non definita *lex* in senso stretto del termine[272]. La legge sorge nel momento in cui, scissa questa unione tra Dio e l'uomo, quest'ultimo, acquistando coscienza della frattura, e avvertendone tutto il disagio, costituisce la società civile nella quale la *ratio rectoris* non è più sufficiente a garantire il mantenimento dell'ordine e il conseguimento del fine.

La legge, come «ratio perturbatione vacua», «hausta a mente divina», ancorata alla natura stessa delle cose, proibendo ciò che è male e prescrivendo ciò che è bene, è l'unica che può sfuggire all'inesorabile e degenerante corso del tempo, «parlando a tutti, con una sola voce». Davanti alla legge tutti siamo uguali: anche il Principe dipende dalla legge. Lo Stato, infatti, non esiste per volere del sovrano, ma il Re per volere della comunità. Egli governa per servire, non per dominare. Ecco perché il sovrano deve custodire la legge, in quanto fondamento del bene sociale. Il modo migliore per farlo sarà quello di essere lui stesso il primo ad obbedire, il primo a mantenere con l'esempio personale l'autorità della legge[273]. Non solo il Principe deve obbedire a tali leggi, ma non gli è consentito mutarle senza il consenso e il parere dell'assemblea: tra queste rientrano quelle della successione reale, dei tributi e della forma di religione.

L'opposizione è all'assolutismo, ad un governo che è sciolto dalle leggi, ad un sovrano che esercita la sua sovranità indipendentemente dalle leggi. Proprio perché è difficile costringere entro i limiti della

[272] Anche se non è definita *lex* si può dire che ad ogni forma di vita sociale è legata la legge e il governo. «The picture of the lawless savage running wild in the woods is wholly fictitious. The savage is never lawless, he clings to his own laws more tenaciously, more blindly, than does the civilized man» (R.M. MacIver, p. 61).

[273] *DR*, I, cap. IX, p. 67, 71 [101, 107].

moderazione, sarà più ammirevole la condotta «del Principe che si reputa soggetto alle leggi, preferendo al proprio gusto ciò che è vero e utile, oltre ad essere decorosa per sé e salutare ai cittadini, assicura, con forza maggiore e più ferma, il benessere di tutto il regno e fa sì che il suo impero sia allegro, felice e duraturo»[274]. Una forma monarchica, temperata dalle rappresentanze nazionali, soggetta alle leggi, è il rimedio per stornare il pericolo della tirannide e condurre l'intera nazione alla felicità.

[274] *DR*, I, cap. IX, p. 71 [107].

Machiavellismo o antimachiavellismo?

Come si è visto si sono sempre avuti su Mariana interpretazioni e giudizi diversi, a volte anche discordanti tra di loro. Causa fondamentale di tutto questo è la sua complessità, il volere ergersi ad arbitro tra le parti su temi specifici di capitale importanza, attestare il fatto concreto salvaguardando la sua posizione ideale, volere raggiungere con uguale efficacia tutti i suoi possibili interlocutori. La continua tendenza di Mariana a conservare tutte le posizioni traspare molto evidente negli ultimi due libri del *De Rege*, in cui l'autore si muove tra istanze che si possono definire machiavelliche ed antimachiavelliche.

Come si è già visto in dettaglio nel secondo libro, Mariana tratta dell'educazione del Principe e lo fa in modo ampio e luminoso. Con un'eloquenza abbondante e persuasiva espone l'influenza onnipotente sugli individui e sui popoli dell'azione educativa nei confronti del Principe, e i mali innumerevoli che nascono dall'abbandono di un dovere così importante e primario. Mariana raccomanda soprattutto la buona scelta dei maestri per un compito così delicato, e invia un ricordo pieno di entusiasmo e di ammirazione ai monaci benedettini, quei notevoli educatori della gioventù che trasformando i monasteri in scuole pubbliche, resero dei grandissimi servizi allo Stato e meritano la riconoscenza di tutti i cittadini. «Da ciò è scaturito un non lieve vantaggio per lo Stato, e loro stessi si sono molto arricchiti, dal momento che tutti i cittadini a gara hanno voluto favorire i loro nobili sforzi con le loro ricchezze, i loro servizi, e i loro consigli. Da questi monasteri, come da un'arca di sapienza, vennero fuori numerosi uomini, eminenti nella conoscenza della filosofia umana e divina, come testimoniano i loro molti ed eccellenti libri pubblicati in ogni

tempo e in ogni nazione, ognuno dei quali è degno di ammirazione nel suo genere»[275].

Entrando nella questione dell'educazione del Principe, ammette volentieri che lo si circondi di eleganza e di ricchezza per aumentare la sua regalità ed ispirare il rispetto dei sudditi. Con uno stile energico ricopre d'infamia l'effeminatezza e la mollezza nella sua educazione giacché, egli dovrà essere in grado di sopportare le privazioni di una guerra e affrontare i pesi di governo con perseveranza: dai corpi debilitati e snervati non sorgono anime grandi e forti; gli eccessi del piacere uccidono il vigore dell'uno e dell'altro come il calore del fuoco fonde la cera. Letteratura, grammatica, storia ed eloquenza, e le altre arti, quali la pittura, la scultura e soprattutto la musica saranno insegnate al Principe e in queste dovrà cimentarsi. È molto importante per il bene dello Stato che si scelga come compagni di studio e suoi servitori giovani di nobile origine che uniscano alle loro qualità naturali costumi puri e irreprensibili, e che provengano da tutte le province del regno. «La corte del Principe sia fin dall'inizio un vivaio di valenti capitani, saggi magistrati, eccellenti capi, dal quale potranno uscire come da una scuola di probità, erudizione e saggezza, uomini eccellenti in ogni genere di virtù, sia in tempo di pace che di guerra»[276]. Il precettore del Principe gli ispirerà, nello stesso tempo, l'amore alla verità e l'odio alla menzogna, il più profondo disprezzo per gli uomini che imbrogliano, per gli adulatori e i parassiti, peste dannosa per lo Stato, rovina dei costumi, turbamento del paese. Bisogna «scongiurare ad ogni costo questo mostro terribile e feroce e cacciarlo dal palazzo affinché con le sue esalazioni pestilenziali non contamini tutto il corpo della repubblica, dalla testa fino ai piedi»[277].

Mariana dedica, infine, il terzo libro agli obblighi del Re, unendo ai lumi della sana filosofia l'esempio degli uomini eminenti. Dice come deve essere governata la nazione nella pace e nella guerra, a chi deve essere affidata la direzione degli affari in tutti i campi dell'amministrazione pubblica. Il dovere del Principe è di non chiudere a nessuno, quale che sia l'umiltà della sua origine, l'ingresso alla dignità, alla ricchezza e alla gloria. Che favorisca l'aristocrazia perché

[275] *DR*, II, cap. I, p. 92 [138-139].
[276] *DR*, II, cap. IX, p. 126 [194].
[277] *DR*, II, cap. XI, p. 142 [222].

allo splendore della nascita si unisca il valore, l'integrità e la purezza dei costumi. Per lo splendore della sua regalità e il terrore dei nemici, che mantenga in tempo di pace una fanteria e una cavalleria numerose. Che i due mari siano coperti di potenti flotte e che gli arsenali siano pieni di munizioni, giacché per avere la pace, bisogna essere pronti alla guerra. Se questa sopraggiunge, che egli cinga la sua spada per animare e incoraggiare i soldati. Se la guerra si accende sulle frontiere e in regioni lontane, che invii i suoi generali per combattere al di fuori, mentre lui resterà lungo il confine.

In modo particolare il secondo libro ha molti punti di contatto con un'altra opera che apparve a Madrid nel 1595: *Tratado de la Religion y Virtudes que deve tener el Principe christiano, para governar y conservar sus Estados. Contra lo que Nicolas Machiavelo y los politicos deste tiempo enseñan.* L'autore è il padre Pietro Ribadeneira, che, nello stesso anno e sotto lo stesso pretesto di Mariana, dopo avere vissuto per un lungo periodo in Italia, fu inviato in Spagna per ricoprire un ruolo importante. *Il Principe cristiano* (così è il titolo dell'opera di Ribadeneira) ha di certo analogie con il *De Rege* soprattutto riguardo la confutazione delle idee di Machiavelli. Ma il trattato di Mariana è consacrato non soltanto, come quello del Ribadeneira, all'esposizione dei principî della monarchia cristiana e delle virtù richieste dal Re, ma all'educazione del Principe. Era per l'educazione del Principe che Loaysa aveva domandato consiglio al suo amico, il quale aveva cominciato probabilmente a occuparsi di questo grave problema spinto da tali richieste. Aveva saputo porre e comprendere il problema con ampiezza: si era domandato in cosa consistesse il potere reale, quale fosse l'origine, in quali limiti fosse costretto, quali qualità dovesse avere l'uomo che ne è rivestito. L'opera quindi dell'autore di Talavera acquista una portata anche filosofica e sociologica di respiro più ampio. Entrambi esigevano però dall'uomo di governo un'assoluta moralità di costumi, un adeguato decoro e sufficiente compostezza.

Tuttavia «il modello appena abbozzato, prima ancora di essere definito, sembra di colpo sgretolarsi»[278]. Affiora all'improvviso una realtà che non è quella di un qualunque cittadino, ma quella del sovrano.

[278] D. Ferraro, p. 208.

Non si trattava di educare un qualsiasi cristiano alla moralità di una vita conforme agli insegnamenti evangelici, ma di preparare un monarca a sottostare alle dure regole della politica. Ancorare il Principe a delle idealizzazioni della virtù, ad un mondo celeste e trascendente, non rispondeva alle esigenze della realtà politica. Il sovrano doveva essere in grado, assicurando l'unità, la pace, la tranquillità nel suo regno, di mettere tutte le condizioni affinché i cittadini realizzassero le virtù e adempissero ai doveri religiosi. Il terreno della politica era il luogo ideale per mettere alla prova quelle virtù che il Principe aveva coltivato lungo gli anni, fin dalla sua infanzia. Solo nella gestione del potere il Principe poteva dare prova delle sue qualità, fino allora praticate solo nelle mura del suo palazzo. «Solo dopo aver versato dell'acqua in un vaso ci si accorge se questo è sano oppure no; ugualmente non è facile valutare i costumi e il carattere di un uomo se non dopo avergli affidato il potere»[279].

Non è nel Vangelo quindi che si trovano gli insegnamenti utili all'apprendimento delle arti e delle tecniche e quindi neppure all'esercizio della politica. Le opere di Cesare, Sallustio, Tito Livio erano quelle adatte alla formazione del Principe, anche se la lettura più importante doveva essere quella di Tacito. «Rafforzato negli studi e acquisita maggiore abilità, aggiunga a quegli autori Tacito, che nella sua prosa irta e spinosa, ma sottile se altra mai, cela un gran tesoro: i pensieri dei principi, le arti e le frodi della reggia. Nei pericoli e nei mali altrui noi vedremo riflessa, come in uno specchio, l'immagine degli eventi tra cui viviamo. Degno è quest'autore che non mai i Principi e i cortigiani lo depongano di mano, ripassandolo giorno e notte»[280].

La riscoperta di Tacito è la porta attraverso cui comprendere la compresenza di motivi antimachiavellici e machiavellici nell'opera del gesuita. Già gli storici più inseriti nella mentalità dell'epoca trovarono in Tacito un modello per la storia cui tendevano. La razionalizzazione della politica, come una tecnica del comportamento di governanti e governati, bene si compaginava con gli insegnamenti di uno studioso che faceva della storia il campo di sperimentazione della

[279] *DR*, III, cap. III, p. 182 [286].
[280] *DR*, II, cap. VI, p. 113 [172].

psicologia, invece che un luogo di retorica. Senza dubbio vi furono quanti si servirono di Tacito per introdurre velatamente il machiavellismo; quanti invece lo combatterono con lo stesso ardore con il quale combatterono Machiavelli; e infine vi furono alcuni scrittori che si servirono di Tacito solo perché nella sua opera era possibile cogliere la realtà politica tale come giunge a conoscerla la ragione naturale. «Tacito è semplicemente la ragione naturale che investiga con acuta intelligenza nella realtà politica»[281].

L'introduzione di Tacito nel pensiero politico spagnolo deve essere considerata una novità tale da paragonarsi a quella della fisica aristotelica nel campo della filosofia: la rivelazione del piano della natura dotato di un'autonomia, nel quale si muoveva la ragione. Fin dal primo momento, nel naturalismo politico di Tacito si scopre una stretta relazione con il significato di fondo di Machiavelli. Questi non si servì di Tacito ma di Tito Livio; i tacitisti invece lasciano Tito Livio, e in Tacito, più che ricercare informazioni su Roma, ricercavano una riflessione politica autonoma e critica. «Tacito non rimpiazza Tito Livio, nel ruolo che questi ricopriva per Machiavelli, ma sostituisce Machiavelli stesso»[282]. Negli insegnamenti di Tacito e anche in quelli di Machiavelli i pensatori che dovettero far fronte alle nuove forme della tecnica del comportamento, a proposito del governo delle società, trovarono un suolo fermo sul quale appoggiare i loro sforzi di riflessione cosciente, di razionalizzazione.

Vi era, però, una differenza importante: i possibili conflitti o divergenze con il punto di vista religioso, in Machiavelli si avevano con la religione cristiana, mentre in Tacito con la religione dei pagani, con la quale era più facile dissimulare il conflitto. Per questo non fa meraviglia che proprio in alcuni antimachiavellisti si riscontrano molte proposizioni scandalose[283], giacché sia il machiavellismo sia l'antimachiavellismo si appoggiavano sulla mentalità di un'epoca. Nello stesso momento in cui si conosce Machiavelli, si conosce Tacito, radicati entrambi profondamente nello spirito dell'uomo moderno.

[281] J. A. Maravall, [II] p. 645.
[282] J.A. Maravall, [II] pp. 645-667.
[283] Un esempio ne è il Ribadeneira.

Tuttavia, tutto ciò che Machiavelli nella sua acuta analisi politica aveva detto e anticipato, non poteva essere accettato da quanti ancora credevano in un universalismo di due poteri, in un'unità tra morale e politica. All'epoca di Machiavelli il fossato era incolmabile. La riforma però portò chiarezza, mettendo in pratica il pensiero del fiorentino; si dovette, infatti, accettare la realtà storica, verità affermata nel *Principe*, infondendo un colpo fortissimo al già vacillante sistema di idee e facendo diventare la pratica politica l'unica realtà; si dovette accettare la realtà degli stati, che non pensavano a giustificarsi se non con la loro stessa forza di espansione; si dovette accettare infine la presenza di tante monarchie in conflitto fra loro come forze autonome viventi una loro vita statale. La politica diventava fine a se stessa, il dissidio fra questa e la morale era riconosciuto come era stato proclamato da Machiavelli[284].

Se non si capisce questo non si può intendere l'impopolarità nei confronti dello storico fiorentino soprattutto da parte degli uomini della controriforma, che ne capirono la grandezza e la minaccia, rispolverando così la figura di Tacito. Il Machiavelli cacciato dalla porta, era fatto rientrare dalla finestra sotto l'aspetto di Tacito. Si sviluppò una letteratura machiavellica che si professò antimachiavellica, Machiavelli rivestito di Tacito.

Anche Mariana in molti punti riprende i consigli di Machiavelli. Teso alle future esigenze di un sovrano, nel trattare delle arti liberali, riformula la loro sistemazione mirando a evidenziare, non solo la

[284] I Gesuiti più di tutti si resero conto che il medioevo era morto e che bisognava assecondare i tempi. Ormai non esisteva più, di fatto, l'universale monarchia cattolica: era un sogno tramontato per sempre, insieme al paragone dei due soli. Il panorama politico era costituito da una miriade di stati, di monarchie, libere, in furente attività, e in relazione tra loro più o meno pacifica. L'altro potere universale per poter sopravvivere doveva adattarsi ai tempi. «Qui i Gesuiti fecero la prima grande prova di quello spirito di adattabilità che è il filo conduttore della loro storia» (G. Toffanin, p. 96). Non fa meraviglia che la ragion di Stato da essi difesa sia molto affine al machiavellismo: tant'è vero che i medesimi principî sono attribuiti ai Gesuiti e a Machiavelli. Ma in cosa consiste la differenza? Machiavelli aveva concepito il nuovo Principe in rapporti equivoci con la Chiesa, i Gesuiti cercavano che questo sovrano stringesse un patto con il papato.

specificità propria di ognuna, ma anche gli obiettivi che ciascuna poteva perseguire in sede politica. Le arti matematiche, con la geometria e l'aritmetica, acquistano valore nella loro applicazione pratica, abbracciando i settori militare, amministrativo, ingegneristico, fiscale. «La Geometria, infatti, serve per dividere i campi, per piantare gli alberi disponendoli a forma di quinconce, costruire edifici, fortificare castelli. Chi può infatti senza l'aiuto di quest'arte, durante una guerra, congiungere all'improvviso le sponde di un fiume con ponti, costruire parapetti e gallerie, organizzare macchine da guerra? [...] Senza la scienza dei numeri come, in tempo di guerra, si potrebbe passare in rassegna un esercito? Secondo che ordine si disporranno gli accampamenti? In che modo potrà ordinare l'esercito in battaglia secondo il numero dei soldati? O come potrà mandare gli aiuti necessari? Come potrà distribuire premi secondo i meriti di ciascuno?»[285]. La stessa astrologia servirà al Principe non solo per elevarsi, contemplando le stelle, alla conoscenza della sapienza divina, ma anche per potere meglio dominare il suo regno. L'astrologia come conoscenza delle differenze climatiche e geografiche delle diverse provincie diventerà cronografia. Questa sarà un valido appoggio alla storia, «perché torneranno più facilmente alla memoria, aiutata dai luoghi e dalle immagini, i fatti passati e i singoli esempi»[286]. Il Principe non deve mai abbandonare lo studio della storia se non vuole ricadere negli stessi errori commessi dai suoi predecessori. Avrà davanti agli occhi esempi da imitare ed errori da evitare, e solo conseguendo questa «arte dell'esperienza», conoscerà che «l'esito è sempre conforme alla natura delle nostre azioni e alla condotta della nostra vita»[287].

Nell'elogio della retorica e poi della dialettica Mariana sembra oscillare dalle affermazioni di diritto, nelle quali riporta queste scienze al loro valore e dignità - per la retorica giacché «un discorso illustre può scaturire solo da un animo arricchito di tali doti»[288], e per la dialettica, che serve al Principe per compiere il suo precipuo dovere,

[285] *DR*, II, cap. VIII, p. 123 [189].
[286] *DR*, II, cap. VIII, p. 124 [192].
[287] *DR*, II, cap. VIII, p. 124 [192].
[288] *DR*, II, cap. VIII, p. 121 [185].

«aborrire la falsità e difendere la verità con tutte le forze»[289] -, alla considerazione della realtà effettiva, vedendo queste scienze come le uniche capaci di potere imbrigliare e persuadere una moltitudine volubile. Il richiamo a Machiavelli acquista sempre più rilievo, giacché «il passaggio da un possibile ordinamento della vita comunitaria secondo diritto, al governo effettivo dello stato, avrebbe comunque comportato il confronto con un autore considerato, all'epoca soprattutto, come scaltro e spregiudicato consigliere dei principi e regnanti»[290].

Anche nel capitolo decimo ritornano temi del *Principe*, anche se Mariana non cita espressamente il suo autore dicendo solo che «uomini di grande ed eccellente ingegno, di cui vi è fama di saggezza, sono convinti che per governare la moltitudine il Principe abbia bisogno della finzione»[291]. Pur riprendendo alcuni esempi del fiorentino - il mito di Achille educato dal Centauro e la figura di Ercole, ricoperto di pelli di leone e di volpe - la sua idea è chiara: il Principe deve amare la verità, odiare la menzogna, liberandosi da tutti quelli che a corte usano l'arte della simulazione. Anche in tale caso, però, la menzogna cacciata dalla porta sembra entrare dalla finestra e nel XIV capitolo del libro terzo, dedicato alla prudenza, Mariana ammette che il Principe possa utilizzare comportamenti dissimulatori nel governo della repubblica, per accattivarsi le simpatie dei sudditi, per avversare e combattere i nemici interni ed esterni dello Stato. Il sovrano si mostrerà un temporeggiatore per sapere approfittare al massimo di ogni situazione; saper essere generoso, ma non troppo mantenendo nei sudditi sempre viva la speranza di ottenere ulteriori benefici. «Alcuni vogliono essere trattati con amore, altri invece non obbediscono se non alla paura di un castigo; non poche popolazioni reputano crudele assoggettare alla legge uomini molto famosi persino meritevoli di

[289] *DR*, II, cap. VIII, p. 122 [187].

[290] D. Ferraro, p. 212.

[291] *DR*, II, cap. X, p. 132 [203]. Ecco cosa scrive Machiavelli nel cap. XVIII del *Principe*: «Non può pertanto un Signore prudente, nè debbe osservare la fede, quando tale osservanzia gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere. E se gli uomini fussero tutti buoni, questo precetto non saria buono; ma perchè sono tristi, e non l'osserverebbono a te, tu ancora non l'hai da osservare a loro. Nè mai a un Principe mancheranno cagioni legittime di colorare l'inosservanza».

pene estreme. Il Principe prudente il quale crede si possa aiutare lo stato con quei mezzi che meritano l'approvazione dei suoi sudditi, se ne deve servire per poter governare»[292].

La sua prudenza dovrà essere attuata anche nello sradicare i mali dello stato; questo verrà fatto lentamente, altrimenti provocherebbe una reazione violenta da parte dei sudditi; e qualora ci fosse un tumulto popolare, al quale sarà difficile resistere come un fiume in piena, il Principe dovrà prima dissimulare e concedere qualcosa alle loro richieste, dopo, «una volta sedato il tumulto, nulla vieta di punire i capi della rivolta, presi a parte e singolarmente, che è il modo più efficace di disperdere e vanificare il consenso della moltitudine»[293]. Altra qualità richiesta e apprezzata in un Principe è la sua riservatezza. «Solo a volte al Principe sarà consentito dissimulare, tenere celati i suoi intenti, che finché sono nascosti hanno forza e la perdono quando si vengono a sapere; né sarà così stolto da comunicare a tutti ciò che vuole fare»[294]. La meschinità di animo, che il Principe deve fuggire, consiste non solo nel mentire e ingannare, ma anche nel non custodire un segreto.

In queste pagine le doti del Principe si susseguono con un ritmo incessante: la benevolenza, la generosità, la mitezza, la riservatezza. Tali virtù dimostrano che la politica, sia come tecnica di dominio, che come educazione ai doveri e diritti, svolge un'azione sempre pedagogica, che si sviluppa a diversi livelli. Il primo livello è quello che investe il popolo, i sudditi che, nell'osservanza o meno dei modelli che il Principe impone o propone, si avvicinano o si allontanano dal conseguimento della felicità e della propria realizzazione come uomini. Un altro livello dell'azione pedagogica riguarda il Principe, che ha un duplice compito educativo: educare i sudditi, cercando da un lato di fissare delle considerazioni di diritto, dall'altro di adattarle alla realtà sulla base dei destinatari della sua azione politica con le loro inclinazioni, la loro psicologia, e le loro azioni; l'altro compito è quello di educare se stesso in quanto «non è consentito, infatti, che colui che deve illuminare i cittadini affinché possano seguirlo si roto-

[292] *DR*, III, cap. XIV, p. 243 [393-394].
[293] *DR*, III, cap. XIV, p. 242 [392].
[294] *DR*, II, cap. XI, p. 137 [211].

li nel fangoso sudiciume dei vizi»[295]. Quanto più alto è il posto che occupa tanto più dovranno risplendere in lui le virtù. Infine il ruolo pedagogico di chi fa politica spetta a chi scrive di politica, al precettore del Principe, in questo caso all'autore stesso, che deve saper conciliare le teorie con la realtà concreta di un Principe e del suo popolo.

Le oscillazioni, dunque, di Mariana si giustificano proprio nell'avere saputo rivestire a pieno il ruolo di educatore. Non solo ha messo in evidenza un possibile ordinamento della vita comunitaria secondo giustizia, indicando in linea teorica quelli che sono i diritti e i doveri, del Principe e dei sudditi; ma ha anche voluto evitare, da buon educatore, il rischio di astrattezza considerando gli avvenimenti storici, comparando e confrontando i diversi modelli di organizzazione politica. Non si può fare politica, né svolgere un'adeguata azione pedagogica, senza tenere presente i destinatari dell'azione. La variabilità degli uomini, le caratteristiche naturali, non solo non possono essere trascurate, ma devono essere attentamente valutate, affinché ogni azione politica possa costantemente correggere il tiro. E forse proprio in questa visione complessiva del mondo umano Mariana si avvicina a Machiavelli considerando gli uomini nella loro volubilità e inclini a seguire le apparenze, la storia in un avvicendarsi di fasi ricorrenti, il sovrano costretto il più delle volte a mettere da parte la realizzazione della giustizia, tentando solo di mantenere l'unità della nazione.

Nonostante queste convergenze con il pensiero di Machiavelli, Filippo III non è il Valentino. Al gesuita viene meno la fiducia di confidare nelle capacità di un solo individuo, che per quanto illuminato e prudente era pur sempre schiavo dei sensi, soggetto all'errore, e per natura volubile. A tale riguardo si è parlato di pessimismo di Mariana[296], o forse si potrebbe parlare di estremo realismo, di conoscenza degli assalti cui era sottoposto il Principe e della spinta delle forze centrifughe all'interno dello Stato. Paradossalmente sembra che Mariana qui oltrepassi Machiavelli; confrontando le pagine del *Principe* a quelle del *De Rege*, mentre nel primo si evidenzia una maggior fiducia nelle capacità del Principe, che si pone su di un piano di forza rispetto alla realtà politica, dominandola, nell'opera del gesuita sembra quasi che il Principe possa solo parare i colpi, difendersi alla me-

[295] *DR*, II, cap. XII, p. 143 [222].
[296] Cfr. D. Ferraro, p. 216.

glio, non potendo determinare una regola di condotta universalmente accettata, ma tentando solo di ricondurre ogni elemento dell'organismo politico al rispetto delle leggi.

Dalla coscienza della fragilità e debolezza umane sorge la società civile, dalla consapevolezza della limitatezza del Principe, soggetto più di tutti a essere macchiato dalla turpitudine dei vizi, può sorgere una monarchia più forte, dal prendere atto di una compagine sociale e politica varia e mutevole, s'imposta l'azione concreta del capo di governo.

Nota bibliografica

Opere di Juan de Mariana

Opere

[I] *Historiæ de Rebus Hispaniæ*, libri XX., Toleti, 1592; libri XXV., Toleti, 1592; libri XXI-XXX., Francofurti ad Mænum, 1609; libri XXX., Moguntiæ, 1605.

[II] *De Rege & Regis Institutione*, libri III., Toleti, 1599; Moguntiæ, 1603; Francofurti, 1611 (citato da Juan de Mariana, *Il Re e la sua educazione*, tr. it. a cura di N. Villani, Napoli, 1996).

[III] *De Ponderibus & Mensuris*, Toleti, 1599; Moguntiæ, 1605; Francofurti, 1611.

[IV] *Historia general de España*, compuesta primero en latin, despues buelta en castellano por Juan de Mariana, 2 vol., Toledo, 1601; Madrid, 1608; *Historia general de España*, de nuevo corregida y muy acrecentada por el mismo, 2 vol., Madrid, 1617 (citato da *Obras del Padre Juan de Mariana*, colecion dispuesta y revisidada con un discurso preliminar por F. Py y Margall, in Biblioteca de Autores Españoles, 2 vol., Madrid, 1950, vol. I, pp. 530, e vol. II, pp. 1-411).

[V] *Tractatus Septem, I. De Adventu B. Jacobi maioris Apostoli in Hispaniam. II. Pro Editione Vulgata. III. De Spectaculis. IV. De Monetæ mutatione. V. De Die mortis Christi. VI. De Annis Arabum. VII. De Morte et Immortalitate*, Coloniae, 1609 (per la *Pro editione Vulgata* citato da *Scripturae Sacrae cursus completus*, a cura di J.P. Migne, 1839, vol. I, coll. 587-698; per il *De Monetæ mutatione* vedi [X]).

[VI] *Scholia in Vetus ac Novum Testamentum*, Matriti, 1619; Parisiis, 1620.

[VII] *Summarium ad Historiam Hispaniæ eorum quæ acciderunt annis sequentibus*, Moguntiæ, 1619.

[VIII] *Historia general de España con el Sumario* del P. Juan de Mariana, desde el año 1516 hasta el de 1621, 2 vol., Madrid, 1623; Toledo, 1623.

Pubblicazioni postume:

[IX] *Discurso de las enfermedades de la Compañía de Jesús o Discurso de las cosas de la Compañía*, XX cap., Bordeaux, 1625 (citato da *Obras del Padre Juan de Mariana*, colecion dispuesta y revisidada con un discurso preliminar por F. Pi y Margall, in Biblioteca de Autores Españoles, 2 vol., Madrid, 1950, vol. II, pp. 595-617).

[X] *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos*, tradotta da Juan de Mariana, e pubblicata Madrid, 1854 (citato da *Obras del Padre Juan de Mariana*, colecion dispuesta y revisidada con un discurso preliminar por F. Pi y Margall, in Biblioteca de Autores Españoles, 2 vol., Madrid, 1950, vol. II pp. 577-593).

Pubblicazioni, annotazioni, censure:

Advertencias a las tablas genealogicas de Esteban de Garibay.

Bibliotheca Photii in Epitomen redacta; S. Cyrilli Alexandrini Episcopi Heortasticæ *homiliæ* in latinum versæ; Eustathii Antiocheni episcopi *homilia* in hexæmeron Genesim, latine a Joanne Mariana reddita;

Carta al Rey Don Felipe II, en razón de las reliquas.

Carta original en latín al Papa Paulo V., Madrid, 27 de mayo de 1610.

Censure: alla Bibbia Poliglotta d'Anversa, 1577; al Nuovo Testamento annotato dall'erudito Pedro Fajardo, 1581; al Nuovo Testamento, edito ad Anversa da Jean Harlem, 1582.

Constituciones sinodales, Toledo, 1581.

De altera vita, fideique controversiis adversus Albigensium errores, Libri III., ed. di Lucas, vescovo de Tuy, Ingolsstadii, 1612.

Isagoge in S. Scripturarum, 1570;

Manual para la administración de los Santos Sacramentos, insieme a Garcia de Loaysa y Giròn, Toledo, 1581.

Notae in Sancti Isidori libros, ed. de Juan Grial en colaboración con el Padre Mariana, Madrid, 1599.

Proemia in libros Veteris ac Novi Testament, Matriti, 1596.

Synonimorum libros duos, Matriti, 1596.

Bibliografia di riferimento

ABADIA, Jesus Lalinde, *Anotaciones historicistica al iusprivatismo de la Secunda Scolastica*, in *La Seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, a cura di P. Grossi, Milano, 1973, pp. 303-375.

AGUILERA, Miguel, *La vision del Padre Juan de Mariana*, in *America en los clasicos españoles*, Bogotà, 1952.

ALEGAMBE, Philippe, *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu*, Antuerpiæ, 1643.

AMANN, Emile, voce *Mariana*, in *Dictionnaire de Theologie Catholique*, vol. IX, Paris, 1927, t. IX, parte II, coll. 2336-2338.

AMBROSETTI, Giovanni, *Il diritto naturale della Riforma cattolica. Una giustificazione storica del sistema di Suarez*, Milano, 1951.

ANDRADE, Alonso de, *Varones ilustres de la Compañia de Jesus*, Bilbao, 1891, II ed., vol. VIII.

ANDRÉS MARTIN, Melquiades, *La Teología Española en el siglo XVI* (2 voll.), Madrid, 1976-1977, vol. II, spc. pp. 63 ss.

ANDRE-VINCENT, Philippe, *La notion de droit naturel et le volontarisme de Suarez a Rousseau*, in «Archives de Philosophie du droit», 30 (1963).

ANTONIADES, Basilius, *Die Staatslehre des Mariana*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 1908, pp. 166-195, e pp. 299-332.

ANTONIUS, Nicolaus, *Bibliotheca Hispana Nova*, Matriti, 1783-1788.

AQUINO, Tommaso di, *De Rege et Regno ad Regem Cypri*, tr. it. R. Tamburrini, *La politica dei Principi Cristiani (De Regimine Principum)*, Siena, 1981.

ARNTZ, Joseph, *Lo sviluppo del diritto naturale all'interno del Tomismo*, in AA.VV., *Il dibattito sul diritto naturale*, tr. it., Brescia, 1973², pp. 115-147.

ASENSIO, Felix, [I] *El profesorado de Juan de Mariana y su influjo en la vida del escritor*, in «Hispania. Revista Española de Historia», 53 (1953), pp. 581-641.

ASENSIO, Felix, [II] *Juan de Mariana y la Poliglota de Amberes. Censura oficial y sugerencias de M. Bataillon*, in «Gregorianum», 36 (1955), pp. 50-80.

ASENSIO, Felix, [III] *Huellas biblicas de Juan de Mariana en sus años de Toledo*, in «Estudios Bíblicos», 17 (1956), pp. 393-410.

ASENSIO, Felix, [IV] *Juan de Mariana ante el binomio Vulgata-decreto tridentino*, in «Estudios Bíblicos», 17 (1958), pp. 272-288.

ASENSIO, Felix, [V] *Encuentro bíblico entre Juan de Mariana y Francisco de Ribera*, in «Estudios Bíblicos», 27 (1968), pp. 129-152.

ASENSIO, Felix, [VI] *Juan de Mariana ante el Indice Quiroguiano 1583-1584*, in «Estudios Bíblicos», 31 (1972), pp. 135-178.

ASIN PALACIOS, Miguel, *El Juicio del P. Mariana sobre Alfonso el Sabio*, Madrid, 1942.

ASTRAIN, Antonio, *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, IN «Razón y Fe», 3 (1902-1925), coll. 1573-1615.

ASTRANA MARÍN, Luis, *Un documento inédito del Padre Mariana: el contrato de impresión de la «Historia de España»*, in «La Estafeta Literaria», 74 (1956), pp. 1-4.

ATGER, Frédéric, *Essai sur l'histoire des doctrines du contrat social*, Paris, 1906.

BACKER, Augustin de, *Bibliothèque des ecrivains de la Compagnie de Jesus*, Liege, 1853, serie Vme, pp. 513-520.

BALDISSERRI, Luigi, voce *Mariana*, in *Lessico Ecclesiastico Illustrato*, Milano, 1904-1906, vol. III, pp. 359-360.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, [I] *Juan de Mariana, cantor de España*, Madrid, 1938.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, [II] *El padre Juan de Mariana. La vida de un sabio*, Barcelona, 1944.

BALLESTEROS GAIBROIS, Manuel, [III] *Juan de Mariana. Pensador y politico*, Madrid, 1944.

BALLESTEROS Y BERETTA, Antonio, *Discurso en elogio del P. Juan de Mariana*, Madrid, 1925.

BALMASEDA, A. de, *El P. Juan de Mariana (de la Compañia de Jesús)*, Madrid, 1930.

BALMES, James Luciano, [I] *Mariana*, in «La Civilizaciòn», 3 (1842), pp. 193-211.

BALMES, James Luciano, [II] *Biografia*, in ID., *Obras completas*, Madrid, 1925-1927, vol. XII, pp. 77-100.

BARRIOBERO Y HERRÁN, Eduardo, *Biografía*, in JUAN DE MARIANA, *Tratado de las cosas íntimas de la Compañía de Jesús*, Madrid, 1931.

BAYLE, Pierre, voce *Mariana*, in *Dictionnaire historique et critique*, Amsterdam, 1740, pp. 327 ss.

BECHER, Hubert, *Die Jesuiten. Gestalt und Geschichte des Ordens*, München, 1951.

BELDA PLANS, Juan, [I] *Teologia y humanismo en la Escuela de Salamanca del siglo XVI*, in *Confrontanción de la teologia y la cultura: actas del III Simposio de teología histórica (7-9 mayo 1984)*, Valencia, 1984, pp. 169-174.

BELDA PLANS, Juan, [II] *La Escuela de Salamanca y la renovación de la teología en el siglo XVI*, Madrid, 2000.

BELDA PLANS, Juan, [III] *Historia de Teologia*, Madrid, Palabra, 2010.

BELTRÁN FLÓREZ, Lucas, [I] *Sobre los orígines hispanicos de la economia de Mercado*, in «Cuadernos del Pensamiento Liberal», 10 (1987), pp. 5-38, ora in ID., *Ensayos de Economía Política*, Madrid, 1996, pp. 234-254.

BELTRÁN FLÓREZ, Lucas, [II] *Estudio Introductorio* a JUAN DE MARIANA, *Tratado y discurso sobre la moneda de vellón que al presente se labra en Castilla y de algunos desórdenes y abusos*, Madrid, 1987, pp. 7-24 ora ID., *El padre Juan de Mariana*, in «La Ilustración liberal. Revista espanola y americana», 11 (2002), www.lailustracionliberal.com;

BELTRÁN FLÓREZ, Lucas, [III] *Historia de las Doctrinas Económicas*, Barcelona, 1989.

BENEYTO PEREZ, Juan, *Los origines de la ciencia politica en España*, Madrid, 1949.

BENNASSAR, Bartolomé, *Storia dell'Inquisizione spagnola dal XV al XIX secolo*, tr. it., Milano, 1980.

BENSABAT AMZALAK, Moses, *As Teorías monetárias do Padre João de Mariana*, Lisboa, 1944.

BESSON, Pablo, [I] *Juan de Mariana, expurgado*, in «Revista Cristiana», Madrid, 37 (1916), pp. 110-112.

BESSON, Pablo, [II] *Un libro de Mariana quemado por los jesuitas*, in «Revista Cristiana», 38 (1917), pp. 3-4.

BESSON, Pablo, [III] *La crítica textual, según Juan de Mariana*, in «Revista Cristiana», 39 (1918), pp. 132 ss.

BESSON, Pablo, [IV] *Estudios sobre Juan de Mariana. Juan de Mariana y la Vulgata latina*, in «Revista Cristiana», 39 (1919), pp. 154-156.

BIGALLI, Davide, *Immagini del Principe. Ricerche su politica ed umanesimo nel Portogallo e nella Spagna del Cinquecento*, Milano, 1985.

BLOUNT, Pope Thomas, *Censura celebriorum auctorum*, Genevæ, 1710.

BOEHMER, Heinrich, *Les Jesuites*, tr. fr., Parigi, 1910.

BOERIG, Johann A., *Juan de Mariana (1536-1624), relevante pensador español, ante la economía política del Siglo de Oro (1500-1680)*, in «Folia Humanistica», 10 (1972), pp. 637-647.

BRAUN, Harald Ernst, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought*, Aldershot, 2007.

BUCHHOLZ, Friedrich, *Juan de Mariana oder die Entwicklungs-Geschichte eines Jesuiten*, Berlin, 1804.

BURRIEL, Andrés Marcos, *Historia de la vida y escritos del Padre Juan de Mariana*, Valencia, 1783.

CARAYON, Auguste, S.J., *Bibliographie historique de la compagnie de Jesus*, Paris, 1864.

CARBONERO Y SOL, León, *La autoridad explicada por los escolásticos. Doctrinas políticas del Padre Juan de Mariana*, in «La Cruz», 6 (1855), pp. 563-601.

CARPINTERO BENITEZ, Francisco, *Los Escolasticos espanoles en los inicios del liberalismo*, in «La Ilustracion liberal. Revista espanola y americana», 12 (2002), pp. 39-70.

CASTRO, Américo, *La Spagna nella sua realtà storica*, tr. it., Firenze, 1955.

CATALANO, Pierangelo, *Padre Juan de Mariana*, in ID., *Tribunato e Resistenza*, Torino, 1971.

CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, Fernandez, [I] *El recuerdo de la vida y obra filosofico-politica de Juan de Mariana*, in «Anuario de la Facultad de derecho de la Universidad de Alcalá», 2006, pp. 44-68.

CENTENERA SÁNCHEZ-SECO, Fernandez, [II] *El tiranicidio en los escritos de Juan de Mariana*, Madrid, 2009.

CEPEDA ADAN, Jose, *Una vision de America a fines del siglo XVI. Las Indias en la Historia del P. Mariana*, in «Estudios Americanos», 6 (1953), pp. 397-421.

CHAFUEN, Alejandro Antonio, *Introduction* a JUAN DE MARIANA, *A Treatise on the Alteration of Money*, Ottawa, 2011, pp. XXI-XXVIII.

CHAMBERT, Frédéric, *Juan de Mariana et la Doctrine du Tyrannicide (de la Théologie politique à la politique Théologique)*, PhD Tesi, Parigi, 1983.

CHARENTON, Joseph Nicolas, *Preface du Traducteur*, in JEAN DE MARIANA, *Histoire generale d'Espagne*, Paris, 1725, vol. I, pp. I-XXIV.

CIROT, Georges, [I] *Le famille de Juan Mariana*, in «Bulletin Hispanique», 6 (1904), pp. 309-331.

CIROT, Georges, [II] *Les portraits de Juan de Mariana*, in «Bulletin Hispanique», 7 (1905), p. 409-411.

CIROT, Georges, [III] *Mariana historien. Études sur l'historiographie espagnole*, Bordeaux, 1905.

CIROT, Georges, [IV] *Quelques remarques sur les archaïsmes de Mariana et la langue de prosateurs de son temps. (Conjugaison)*, in *Mélanges Chabaneau*, Erlangen, 1907, pp. 883-904.

CIROT, Georges, [V] *A propos du «De Rege», des «Septem Tractatus» de Mariana et de son ou de ses proces*, in «Bulletin Hispanique», 10 (1908), pp. 95-99.

CIROT, Georges, [VI] *Quelques lettres de Mariana et nouveaux documents sur son procès*, in «Bulletin Hispanique», 19 (1917), pp. 1-25.

CIROT, Georges, [VII] *Le Roman du P. Mariana*, in «Bulletin Hispanique», 22 (1920), pp. 269-294.

CIROT, Georges, [VIII] *Une élègie latine du P. Mariana avec la réponse*, in *Mélanges de littérature, d'histoire et de philologie offerts à Paul Laumonier*, Paris, 1935, pp. 369-376.

CIROT, Georges, [IX] *Mariana jesuite. La jeunesse Alcalá et Simancas (1554)*, in «Bulletin Hispanique», 38 (1936), pp. 295-352.

COSTA Y MARTINEZ, Joaquín, *Colectivismo agrario en España. Doctrinas y hechos*, Madrid, 1898.

CRESPO LOPEZ, Mario, *El P. Juan De Mariana. Aproximación a su vida y obra*, 2005, in ww.larramendi.es/i18n/catalogo.../grupo.cmd.

CRETINEAU-JOLY, Jacques, *Storia religiosa politica e letteraria della Compagnia di Gesù*, tr. it., Parma, 1845.

CUBEDDU, Raimondo, *Diritti naturali e scelte collettive*, in «Teoria», 2 (2001), pp. 17-41.

D'ADDIO, Mario, [I] *L'idea del contratto sociale dai sofisti alla Riforma e il «De Principatu» di Mario Salamonio*, Milano, 1954.

D'ADDIO, Mario, [II] *Il Tirannicidio*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, 1995, vol. III, pp. 511-609.

DE TARSIA, Pablo Antonio, *Vida de don Francisco Quevado*, Madrid, 1662.

DEMPF, Alois, *La doctrina política de Juan de Mariana*, in ID., *La Filosofía Cristiana del Estado en España*, tr. sp., Madrid, 1961, pp. 209-234 (*Christliche Staatsphilosophie in Spanien*, Salzburg, 1937, spc. cap. VI).

DESSENS, Richard, *La pensée politique du jésuite espagnol Juan de Mariana*, Lille, 2004.

DI VONA, Piero, *Studio sulla scolastica della Controriforma*, Firenze, 1968.

DOERIG, Johannes Anton, *Juan de Mariana (1535-1624), relevante pensador español, ante la economia politica del Siglo de oro (1500-1680)*, in «Folia humanistica», 10 (1972), pp. 637-647; 11 (1973), pp. 259-265.

DUHR, Bernhard, *I Gesuiti. Favole e Leggende*, tr. it., Firenze, 1908.

DUMERIL, Alfred, *Un publiciste de l'Ordre des jésuites calomnie. Le Père Mariana*, in «Memoires de l'Academie de Toulouse», 7 (1885).

DUPRAT, Pascal, *Un jésuite économiste*, in «Journal des économistes», 49 (1870).

DUX, Adolf, voce *Mariana*, in *Dictionnaire encyclopedique de la theologie catholique*, Paris, 1870, t. XIV, pp. 297-299.

ECKSTEIN, Walter, *Contributo alla teoria del contratto sociale*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 1934.

ELLIOT, John, *La Spagna imperiale 1469-1716*, tr. it., Bologna, 1996.

Enciclopedia universal ilustrada, Barcelona, 1917, vol. XXXIII, pp. 73-80.

FAVA, Bruno, *Le teorie dei monarcomachi e il pensiero politico di Juan de Mariana*, Reggio Emilia, 1955.

FERNÁNDEZ DE LA MORA, Gonzalo, *El proceso contra el Padre Mariana*, in «Revista de Estudios Politicos», 79 (1993), pp. 47-99.

FERNÁNDEZ DE VELASCO, Recaredo, *Apuntes para un estudio sobre el tiranicidio y el Padre Juan de Mariana*, in «Revista de ciencias juridicas y sociales», 2 (1919), pp. 81-100.

FERNÁNDEZ DELGADO, Rogelio, [I] *La ruptura del pensamiento económico castellano en el siglo XVII: Juan De Mariana y Sancho De Moncada*, Madrid, 2003.

FERNÁNDEZ DELGADO, Rogelio, [II] *Liberalismo y estatismo en el siglo de oro español. Uno estudio comparado del pensamiento economico de Juan de Mariana y Sancho de Moncada*, Madrid, 2006.

FERNÁNDEZ-SANTAMARIA, José A., *Juan de Mariana y el consitutionalismo*, in ID. *La formación de la sociedad y el origen del Estado. Ensayos sobre el pensamiento politico en el Siglo de Oro*, Madrid, 1997, pp. 213-260.

FERRARO, Domenico, *Tradizione e ragione in Juan de Mariana*, Milano, 1989.

FIGGIS, Neville, *On same Political Theories of the Early Jesuits*, in «Transactions of the Royal Historical Society», 11 (1897), pp. 89-112.

FIRPO, Luigi, [I] *L'esecrazione umanistica della tirannide e i monarcomachi protestanti*, in *Grande Antologia filosofica*, vol. IX, Milano, 1964.

FIRPO, Luigi, [II] *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Milano, 1966.

FOUQUERAY, Henri, *Histoire de la Compagnie de Jesus en France des origines a la suppression (1582- 1762)*, Paris, 1910.

FRIEDRICH, Markus, *Governance in the Society of Jesus, 1540-1773: its methods, critics, and legacy today*, St. Louis, 2009.

FÜLÖP MILLER, Rene, *Il segreto della potenza dei Gesuiti*, tr. it., Milano, 1931.

GALINO, M. Angeles, *Los tratados sobre la educación del príncipe*, Madrid, 1948, cap. III.

GALLEGOS ROCAFULL, José Manuel, *Introduccion*, in JUAN DE MARIANA, *La tiranía y los derechos del pueblo*, México, 1948.

GANDIA, Enrique de, *Las ideas políticas de Juan de Mariana*, in «La Nueva Democracia», 38 (1958), pp. 100-109.

GARCÍA GUERRA, Elena María, [I] *La Regalía de la Acuñación de Moneda según la tratadística de los siglos XVI y XVII*, in AA.VV., *Le forze del principe. Recursos, instrumentos y límites en la práctica del poder soberano en los territorios de la monarquía hispánica*, Murcia, 2004, pp. 99-135.

GARCÍA GUERRA, Elena María, [II] *Moneda y arbitrios consideraciones del siglo XVII*, Madrid, 2004, spc. pp. 27 ss.

GARCÍA HERNÁN, Enrique, *La España de los cronistas reales en los siglos XVI y XVII*, in «Norba. Revista de Historia», 19 (2006), pp. 125-150.

GARCÍA VILLADA, Zacarias, *El p. Juan de Mariana, historiador*, in «Razon y Fe», 69 (1924), pp. 455-462.

GARZÓN, Francisco de Paula, [I] *Vida y Doctrina De Mariana*, Madrid, 1888.

GARZÓN, Francisco de Paula, [II] *El P. Juan de Mariana y las escuelas liberales. Estudio comparativo*, Madrid, 1889.

GIACON, Carlo, *La seconda scolastica. I problemi giuridico-politici: Suarez, Bellarmino, Mariana*, Milano, 1950.

GIERKE, Otto von, *Giovanni Althusius e lo sviluppo storico delle teorie politiche giusnaturalistiche*, tr. it., Torino, 1974.

GIL, Xavier, *La razón de estado en la España de la Contrareforma. Usos y razones de la politica*, in AA.VV., *La razón de estado en la España moderna*, Valencia, 2000, pp. 355-374.

GONZALES PALENCIA, Angel, *Polemica entre P. Mantuano y F. Tamayo de Vargas con motivo de la Historia del P. Mariana*, in «Bolletin de la Real Academia de la historia», 84 (1924), pp. 331-351.

GONZALEZ DE LA CALLE, Pedro Urbano, [I] *Ideas político-morales del P. Juan de Mariana*, in «Revista de archivos, Bibliotecas y museos», 29 (1913), pp. 388-406; 30 (1914), pp. 46-60; 31 (1914), pp. 242-262; 32 (1915), pp. 400-419;

GONZALEZ DE LA CALLE, Pedro Urbano, [II] *Algunas notas complementarias acerca de las ideas morales del P. Juan de Mariana*, in «Revista de archivos, Bibliotecas y museos», 39 (1918), pp. 267-281; 40 (1919), pp. 130-140, 231-247, 418-430, 537-551.

GOTHEIN, Eberhard, *L'età della controriforma*, tr. it., Venezia, 1928.

GRABMANN, Martin, *Die Geschichte der katolischen Theologie seit dem Ausgang del Väterzeit*, Freiburg i.B., 1933, tr. it. *Storia della teologia cattolica dalla fine dell'epoca patristica ai tempi nostri*, Milano, 1939.

GRIFFIN, Sean G., *People v. Prince. Some political doctrines of Mariana and the earlier Jesuits*, Dublin, 1931.

HANSEN ROSES, Christian, *Ensayo sobre el pensamiento político del Padre Juan de Mariana*, Santiago de Chile, 1959.

HARNEY, Martin P., *The Jesuits in History: the Society of Jesus through four Centuries*, New York, 1941.

HARTY, John M., voce *Tyrannicide*, in *The Catholic Encyclopedia*, 15 (1912), pp. 108-109.

HEFELE Charles Joseph - LECLERCQ Henri, *Histoire des Conciles*, Paris, 1911.

HUBER, Franz, *La morale dei Gesuiti esposta secondo le fonti*, tr. it., Torino, 1911.

HUERTA DE SOTO, Jesús, *Juan de Mariana: the Influence of the Spanish Scholastics*, in AA.VV., *15 Great Austrian Economists*, Auburn, 1999, pp. 1-11.

HURTER, Hugo, *Nomenclator literarius Theologiæ catholicæ*, Oeniponte, 1907, vol. III, coll. 759-763.

IBAÑEZ DE SEGOVIA, Gaspar, *Advertencias a la «Historia» del P. Juan de Mariana*, Valencia, 1746.

JIMENEZ GUIJARRO, Pedro, [I] *Juan de Mariana (1535-1624)*, Madrid, 1997.

JIMENEZ GUIJARRO, Pedro, [II] *Filosofía crítica del Padre Juan de Mariana: un estudio de filosofía social*, Madrid, 2001.

JUVENCIUS, Joseph, S.J., *Historiæ Societatis Jesu*, Romæ, 1710.

KOCH, Ludwig, voce *Mariana*, in *Jesuiten-Lexicon. Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt*, Paderborn, 1934, col. 1164.

KOEHLER, Gottfried, *Juan de Mariana als politischer Denker. Ein Beitrag zum spanischen Anti-Absolutismus im sechzehnten Jahrhundert*, Leipzig, 1938.

KOENIGSBERGER, Helmut G., *Republicanism, monarchism and liberty*, in AA.VV., *Royal and Republican Sovereignity in Early Modern Europe*, Cambridge, 1997, pp. 43-74.

KOLB, Georg Friedrich, *Kulturgeschichte der Menschheit*, Leipzig, 1885.

LABITTE, Charles, *De iure politico quid senserit Mariana. Diatribe academica*, Paris, 1841.

LASKI, Harold J., voce *Monarchomachs*, in *Encyclopaedia of the Social Sciences*, 1933, vol. X, pp. 577-578.

LATOUR DE, Antoine, *Notice biographique* in JUAN DE MARIANA, *Jeanne d'Arc la pucelle d'Orleans*, Orleans, 1877, pp. 7-9.

LAURES, John, S.J., [I] *The political Economy of Juan de Mariana*, New York, 1928 (Auburn, 2008).

LAURES, John, S.J., [II] *Ein moderner Denker des 16. Jahrhunderts*, in «Stimmen der Zeit», 118 (1930), p. 295.

LEHMKUHL, August, voce *Mariana*, in *The Catholic Encyclopedia*, 9 (1913), pp. 659-660.

LEOPOLD, Ernst F., *Lexicon Græco-latinum Manuale*, Lipsiæ, 1852.

LEUTBECHER, Johann, *Der berühmte Jesuit Juan Mariana über den König und dessen Erziehung*, Erlangen, 1830.

LEWY, Guenter, *Constitutionalism and statecraft during the Golden Age of Spain. A study of the political philosophy of Juan de Mariana*, Geneve, 1960.

LLORENS, Edoardo Luis, *Über Juan de Marianas Staatsauffassung*, in «Spanische Forschungen der Gesellschaft», 8 (1940), pp. 381-412.

LLUIS Y NAVAS-BRUSI, Jaime, [I] *Los estudios monetarios del Padre Mariana*, in «Cæsaraugusta», 15-16 (1960), pp. 179-184.

LLUIS Y NAVAS-BRUSI, Jaime, [II] *Los estudios del Padre Mariana sobre el valor de la moneda a traves los tiempos*, in «Cæsaraugusta», 17-18 (1961), pp. 93-120.

LLUIS Y NAVAS-BRUSI, Jaime, [III] *Las ideas de Mariana sobre las caracteristicas generales de la moneda y el problema del valor*, in «Cæsaraugusta», 19-20 (1962), pp. 89-119.

LLUIS Y NAVAS-BRUSI, Jaime, [IV] *Las doctrinas de Mariana sobre el derecho del Rey a regular la fabricación de la moneda*, in «Cæsaraugusta», 21-22 (1964), pp. 123-153.

LLUIS Y NAVAS-BRUSI, Jaime, [V] *Las ideas de Mariana sobre la historia e inconvenientes de las alteraciones monetarias*, in «Cæsaraugusta», 27-28 (1966), pp. 127-147.

LLUIS Y NAVAS-BRUSI, Jaime, [VI] *El análisis del Padre Mariana de la política monetaria de su época*, in *Estudios sobre historia del derecho y la politica economico-social*, Barcelona, 1978, pp. 63-106.

LOS RIOS, Manuel de , [I] *El padre Juan de Mariana, escriturario. Los «Scholia in Vetus et Novum Testamentum»*, in «Estudios Bíblicos», 7 (1935), pp. 247-263.

LOS RIOS, Manuel de , [II] *El P. Juan de Mariana, escriturario. El tratado «Pro Editione Vulgata»*, in «Estudios Bíblicos», 2 (1943), pp. 279-289.

LOSSEN, Max, *Die Lehre vom Tyrannenmord in der christlichen Zeit*, München, 1894.

MACEDO DE STEFFENS, Dorotea, *La doctrina del tiranicidio. Juan de Salisbury (1115-1180) y Juan de Mariana (1535-1624)*, in «Anales de Historia antigua y medieval», 35 (1957-1958), pp. 123-133.

MACIVER, Robert Morrison, *The web of Government*, New York, 1947.

MANSI, Giovanni Domenico, *Sacrorum conciliorum Nova et amplissima collectio*, Venetiis, 1784.

MARAVALL, José Antonio, [I] *La corriente doctrinal del tacitismo en España*, in «Cuadernos hispanoamericanos», 238-240 (1969), pp. 645-667.

MARAVALL, José Antonio, [II] *Le origini dello stato moderno*, in *Lo stato moderno*, a cura di E. Rotelli e P. A. Schiera, Bologna, 1971, vol. I, pp. 69-90.

MARAVALL, José Antonio, [III] *I pensatori spagnoli del «secolo d'oro»*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, 1995, vol. III, pp. 611-697.

MARCHAND, Prosper, *Dictionaire historique, ou Memoires critiques et litteraires*, La Haye, 1758-59.

MARTIN ACERA, Fernando, [I] *Notas críticas a la obra histórico-latino-castellana del P. Mariana (Estudio bio-bibliográfico)*, in «Durius», 2 (1974), pp. 9-42.

MARTIN ACERA, Fernando, [II] *Juan de Mariana, humanista y filosofo*, in «Durius», 3 (1975), pp. 237-245.

MARTIN ACERA, Fernando, [III] *El diálogo «De morte et inmortalitate» de Juan de Mariana y las «Tusculanae disputationes» de Cicerón*, in «Helmántica», 34 (1983), pp. 415-442.

MARTINEZ MARTINEZ, Julio Gerardo, *El problema de la resistencia y otras cuestiones de dinámica socio-política con él relacionadas: el P. Juan de Mariana*, Granada, 1977.

MATEO DEL PERAL, Diego, *El tratado «De monetæ mutatione» del Padre Juan de Mariana*, in AA.VV., *Dinero y crédito*, Madrid, 1977, pp. 381-390.

MATTEUCCI, Nicola, *Le origini del costituzionalismo moderno*, in *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, Torino, 1995, vol. IV, t. I, pp. 559-636.

MCCOOG, Thomas, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought. By Harald E. Braun*, in «Heytrop Journal», 53 (2012), pp. 518–519.

MECHOULAN, Henry, *Le travail du temps dans l'oevre politique de Mariana*, in «Archive de Philosophie», 49 (1986), pp. 545-559.

MEJÍAS LOPEZ, Jesus, *Juan de Mariana (1535-1624): un pensador contra su tiempo*, Almud, 2007.

MENOCHIUS, Stephanus, *Commentarii totius Sacræ Scripturæ*, Lugduni, 1683; Venetiis, 1722.

MESNARD, Pierre, [I] *Mariana ou le déclin de l'humanisme*, Paris, 1952.

MESNARD, Pierre, [II] *Il pensiero politico rinascimentale*, tr. it., Bari, 1963, vol. II.

MICHELET, Jules - QUINET, Edgar, *I Gesuiti*, tr. it., Roma, 1968.

MIR, Miguel, *Historia interna documentada de la Compañia de Jesus*, Madrid, 1913.

MORA, José Joaquín, *Opiniones políticas del Padre Juan de Mariana*, in «Revista de España, de Indias y el Extranjero», 6 (1846), pp. 258-301.

NAVARRO AZNAR, Fernando, *Trilogía de la ley en Juan de Mariana*, in *Filosofía, sociedad e incomunicación*, Murcia, 1983, pp. 312-326.

NELSON, Eric, *The Jesuits and the monarchy. Catholic reform and political authorithy in France (1590-1615)*, Aldershot, 2005.

NICOLETTI, Giorgio, *Mariana e il suo «De Rege»*, in *Studi in memoria di F. Ferrara*, Milano, 1943, pp. 575-612.

NIETO SORÍA, José Manuel, [I] *Iglesia y génesis del Estado moderno en Castilla (1369-1480)*, Madrid, 1994.

NIETO SORÍA, José Manuel, [II] *Propaganda and Legitimation in Castile: Religion and Church, 1250-1500*, in AA.VV., *Iconography, propaganda and Legitimation. The Origins of the modern State in Europa, 13th to 18th Centuries*, Oxford, 1998, pp. 105-119.

NOGUERA Y RAMON, Vincente Antonio, *Historia de la vida y escritos del P. Juan de Mariana*, in JUAN DE MARIANA, *Historia general de España*, Valencia, 1783, t. I, pp. 1-102.

OAKLEY, Francis, *The conciliarist Tradition. Constitutionalism in the Catholic Church, 1300-1870*, Oxford, 2003.

PAROTTO, GIULIANA, [I] *Justus ordo*, Napoli, 1993.

PAROTTO, GIULIANA, [II] *Ferdinando II imperatore. Il sovrano barocco tra coscienza e prudenza*, Tireste, 1999.

PASA, ARTURO, [I] *La dottrina di Giovanni Mariana intorno all'origine dello stato*, in «Sophia», 3 (1935), pp. 440-462.

PASA, Arturo, [II] *Un grande teorico della politica nella Spagna del secolo XVI: il gesuita Giovanni Mariana*, Napoli, 1939.

PASTOR, Ludwig von, *Storia dei Papi*, tr. it., Roma, 1942, vol. IX.

PEREZ GOYENA, Antonio, [I] *El juramento de la Universidad de Salamanca de seguir a san Augustin y a santo Tomas*, in «Razón y Fe», 67 (1923), pp. 434-451; 68 (1924), pp. 273-289; 69 (1924), pp. 48-58.

PEREZ GOYENA, Antonio, [II] *El P. Juan de Mariana considerado como teólogo*, in «Estudios eclesiásticos», 3 (1924), pp. 396-408; IV (1925), pp. 74-90.

PEREZ GOYENA, Antonio, [III] *Arias Montano y los jesuitas*, in «Estudios eclesiásticos», 7 (1928), pp. 273-317.

PI Y MARGALL, Francisco, [I] *Juan de Mariana. Breves apuntes sobre su vida y sus escritos*, Madrid, 1888.

PI Y MARGALL, Francisco, [II] *Amadeo de Saboya. Juan de Mariana*, Madrid, 1890.

PI Y MARGALL, Francisco, [III] *Trabajos sueltos. Amadeo de Saboya. Juan de Mariana. Don Juan Tenorio*, Barcelona, 1910.

PI Y MARGALL, Francisco, [IV] *Discurso preliminar*, in JUAN DE MARIANA, *Obras*, Madrid, 1950, vol. XXX, pp. V-XLIX.

PRANTL, Karl, *Mariana und Suarez*, in *Deutsches Staats-Wörterbuch*, a cura di Bluntschli, VI (1861).

PRAT, Jean Marie, *Maldonat et l'Université de Paris au XVIe siècle*, Paris, 1856.

PRIETO, Fernando, *Historia de las Ideas y de las Formas Politicas, III, Edad Moderna (1. Renacimiento y Barroco)*, Madrid, 1993.

RAHOLA, Frederic, *Economistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1887, spc. pp. 21-27.

REICHMANN, M., S.J., *Mariana Johannes S.J.*, in *Wetzer und Welte's Kirchenlexicon*, VIII (1893), coll. 795-800.

REY, Eusebio, [I] *Censura inedita del P. Juan de Mariana a la Poliglota Regia de Amberes (1577)*, in «Razón y Fe», 155 (1957), pp. 525-548.

REY, Eusebio, [II] voce *Mariana, Juan de*, in *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid, 1972-1975, vol. III, pp. 1417 ss.

RIBADENEIRA, Pedro, S.J., *Illustrium scriptorum religionis Societatis Iesu catalogus*, Antuerpiæ, 1608, pp. 126-127.

RIBEIRO DE MACEDO, Duarte, *Advertencias al adicionador de la «Historia de España» del P. Juan de Mariana, impreso en Madrid en el año 1669*, Paris, 1976.

RICO GONZALEZ, Victor, *Antologia de Juan de Mariana*, Città del Messico, 1947.

RIEDEL, Karl, *Mariana «Von den Könige und Königserziehung» mit Untersuchungen über den christlichen Staat der Neuzeit*, Darmstadt, 1843.

ROUSSEL, Michel, *L'Antimariana, ou Refutation des propositions de Mariana pour montrer que les Princes Souverains ne dependent que de Dieu en leur temporel*, Paris, 1610.

SABINE, George H., *Storia delle dottrine politiche*, tr. it., Milano, 1967.

SACHER, H., *Mariana*, in *Staatslexicon*, Freiburg in B., 1926-31, t. IV.

SAITTA, Giuseppe, *La scolastica del secolo XVI e la politica dei Gesuiti*, Torino, 1911.

SAIZ ESTIVARIZ, Cipriano, *Doctrinas economicas del P. Juan de Mariana S.J. Sus ideas sobre una política agraria y ganadera*, in «Boletín de Estudios Economicos», 10 (1955), pp. 37-43.

SANCHEZ AGESTA, Luis, [I] *El concepto del Estado en el pensamiento español del siglo XVI*, Madrid, 1959.

SANCHEZ AGESTA, Luis, [II] *El Padre Juan de Mariana, un humanista precursor del constitutionalismo*, studio preliminare a JUAN DE MARIANA, *La dignidad real y la educación del Rey*, Madrid, 1981.

SÁNCHEZ ALONSO, Benito, [I] *Fuentes de la historia española y ispano-americana*, Madrid, 1956.

SÁNCHEZ ALONSO, Benito, [II] *Juan de Mariana*, in *Historia de la Historiografía española*, Madrid, 1944, vol. II, pp. 169-176, p. 282.

SCHOTTUS, Andreas, S.J., *Hispaniæ Bibliotheca*, Francofurti, 1608.

SIJÉ, R., *El golpe de pecho o de cómo no es lícito deribar al tirano*, in «Cruz y Raya», 19 (1934), pp. 27-42.

SILIÓ CORTÉS, César, *Maquiavelo y el maquiavelismo en España*, Madrid, 1941.

SOLANA, Marcial, [I] *La resistencia a la tiranía según la doctrina de los tratadistas del siglo de oro español IV y último*, in «Acción Española», 37 (1933), pp. 1-8.

SOLANA, Marcial, [II] *Historia de la filosofia española. Epoca del Rinacimiento (Siglo XVI)*, Madrid, 1951, spc. vol. II, pp. 350-355; vol. III, pp. 535-563.

SOLANES FERRÉ, Francisco, voce *Mariana, Juan de*, in *Enciclopedia de la Cultura española*, Madrid, 1963, vol. IV, p. 210.

SOLARI, Gioele, *La formazione storica e filosofica dello stato moderno*, Napoli, 1974.

SOMMERVOGEL, Carlos, *Bibliotheque de la Compagnie de Jesus*, Paris, 1890-1900, t. V, coll. 547-567.

SOONS, Alan, *Juan de Mariana*, Boston, 1982.

SOTVELLUS, Nathanaele, *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Romæ, 1676.

SPAVENTA, Bertrando, *La politica dei Gesuiti nel secolo XVI e nel XIX: polemica con la «Civiltà Cattolica» (1854-55)*, Milano, 1911.

TACCHI VENTURI, Pietro, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia*, Roma, 1930.

TALLMADGE, G. Kasten, *Juan de Mariana*, in AA.VV., *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, Milwaukee, 1939, pp. 237-245.

TAMAYO DE VARGAS, Tomás, *Historia general de España del Padre Juan de Mariana defendida contra las advertencias de Pedro Montuano*, Toledo, 1616.

TAPARELLI D'AZEGLIO, Luigi, *L'autorità spiegata dagli scolastici*, in «Civiltà Cattolica», 11 (1855), p. 593; 12 (1855), pp. 39 e 520.

THUAU, Etienne, *Raison d'Etat et pensee politique a l'époque de Richelieu*, Paris, 1966.

TODESCAN, Franco, *Lex, natura, beatitudo. Il problema della legge nella scolastica spagnola del secolo XVI*, Torino, 1973.

TOFFANIN, Giuseppe, *Machiavelli e il «Tacitismo». La «politica storica» al tempo della controriforma*, Napoli, 1972[2].

TREUMANN, Rudolf, *Eine Darstellung der revolutionären Staatslehren des XVI. Jahrhunderts*, Leipzig, 1895.

TRUMAN, Ronald, *Spanish Treatises on Government, Society and Religion in the Time of Philip II. The «de Regimine principum» and associated Traditions*, Leiden, 1999, pp. 315-360.

TURCHETTI, Mario, *Tyrannie et tyrannicide de l'antiquité à nos jours*, Paris, 2001.

ULLASTRES CALVO, Alberto, *La teoria de la mutacion monetaria del P. Juan de Mariana*, in «Anales de economia», 4 (1944), pp. 273-303; 5 (1945), pp. 437-471.

VALBUENA, Antonio de, *El liberalismo del Padre Mariana*, in «La España Moderna», abril 1889, pp. 137-146.

VALENTÍ, José Ignacio, *El Padre Juan de Mariana. Noticia histórica de su vida y escritos*, Madrid, 1897.

VEGA, Pedro de, *Mariana, J. de: Del Rey y de la institución real*, in *Antología de escritores políticos del Siglo de Oro*, Textos recogidos por P. de Vega, introducción de E. Tierno Galván, Madrid, 1966, pp. 107-136.

VILAR, Pierre, *Histoire de l'Espagne*, Paris, 1976.

VILLEY, Michel, [I] *La promotion de la loi et du droit subjectif dans la seconde scolastique*, in *La seconda Scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, a cura di P. Grossi, Milano, 1973, pp. 53-71.

VILLEY, Michel, [II] *La formazione del pensiero giuridico moderno*, tr. it., Milano, 1985.

WEISS, François, *Mariana*, in *Biographie universelle ancienne et moderne*, Paris, 1820, t. XXVII.

ZANOTTO, Paolo, *Liberalismo e tradizione cattolica. Osservazioni critiche su Juan de Mariana*, in «Etica e politica», 2 (2003).

ZAYAS, Antonio de, *El Padre Juan de Mariana*, in *Ensayos de crítica histórica y literaria*, Madrid, Marzo 1907, pp. 155-189.

Indice dei nomi

Abadia J.L.; 127
Achille; 120
Acquaviva C.; 21; 27; 38; 39; 43; 85; 86
Aguilera M.; 127
Alcuino; 77
Alegambe P.; 25; 26; 28; 33; 127
Alessandro Magno; 56
Alfonso IX Re del León; 24
Alfonso X di Castiglia detto il Saggio; 128
Althusius J.; 70; 74; 136
Amann E.; 27; 36; 100; 127
Ambrosetti G.; 66; 127
Andrade A.; 25; 27; 28; 127
Andrés Martin M.; 127
André-Vincent A.; 128
Antoniades B.; 76; 82; 128
Antonius N.; 25; 26; 128
Arias Montano B.; 29; 30; 31; 136; 142; 145
Aristotele; 16; 49; 66; 70; 71; 72; 74; 78
Arntz J.T.C.; 128
Asensio F.; 32; 128
Asin Palacios M.; 128
Astrain A.; 44; 128
Astrana Marín L.; 36; 129
Atger F.; 70; 129
Azevedo F.; 40
Backer A. de; 25; 129
Baldisserri L.; 25; 129
Ballesteros Gaibrois M.; 25; 36; 129
Ballesteros y Beretta A.; 129
Balmaseda A. de; 129
Balmes J.; 25; 129
Barriobero Y Herrán E.; 129
Bartolo da Sassoferrato; 89; 93; 98; 101
Bataillon M.; 128
Bayle P.; 25; 86; 129
Becher H.; 43; 129
Belda Plans J.; 24; 26; 130
Bellarmino R.; 10; 26; 27; 77; 136
Beltrán Flórez L.; 40; 59; 130
Beneyto Perez J.; 130
Bennassar B.; 32; 130
Bensabat Amzalak M.; 40
Besson P.; 130; 131
Beza T. di; 95; 96; 101
Bigalli D.; 38; 131
Blount P.T.; 25; 28; 131
Bodin J.; 49; 70
Boehmer H.; 43; 131
Boerig J.A.; 131
Borja F. de; 26
Braun H.E.; 131
Buchholz F.; 43; 131
Burriel A.M.; 131
Calderon; 46; 47
Calderón de la Barca P.; 16
Carayon A.; 25; 43; 131
Carbonero y Sol L.; 131

Carlo V; 47
Carlo VI Re di Francia; 97
Carpintero Benitez F.; 25; 131
Castello G.B.; 60
Castro A.; 35; 131
Castro L. de; 30; 31; 34
Castro P.V. de; 35
Catalano P.; 131
Centenera Sánchez-Seco F.; 23; 132
Cepeda Adan J.; 132
Cervantes M. de; 16
Cesare C. G.; 37; 94; 116
Chafuen A.A.; 40; 42; 132
Chambert F.; 132
Charenton P.J.; 25; 132
Chiodi G.M.; 22
Cicerone M.T.; 66; 74; 94
Cirot G.; 25; 28; 30; 31; 32; 33; 34; 35; 36; 38; 39; 43; 132; 133
Clement J.; 38; 39; 86; 91; 92
Costa y Martinez J.; 58; 70; 133
Crespo Lopez M.; 23; 44; 133
Cretineau-Joly J.; 38; 43; 86; 133
Cubeddu R.; 133
D'Addio M.; 108; 133
Davide; 92
De Tarsia P.A.; 133
Dempf A.; 70; 105; 133
Dessens R.; 133
Di Vona P.; 133
Doerig J.A.; 133
Douet-D'Arcq L.; 98
Duhr B.; 43; 90; 103; 134
Dumèril A.; 134
Duprat P.; 134
Dux A.; 25; 134
Eckstein W.; 82; 134
Elliot J.; 134
Enrico di Guisa; 92
Enrico III di Castiglia; 58
Enrico III di Valois; 38; 58; 85; 86; 91; 92; 99
Enrico IV di Borbone; 20; 39
Erasmo da Rotterdam; 45; 70; 109
Ercole; 120
Esiodo; 66
Eugenio IV; 102
Fajardo P.; 29; 126
Fava B.; 70; 134
Ferdinando V di Castiglia; 36
Fernández de La Mora G.; 40; 42; 44; 134
Fernández de Velasco R.; 134
Fernández Delgado R.; 134
Fernández-Santamaria J.A.; 134
Ferraro D.; 34; 78; 115; 120; 122; 135
Figgis N.; 70; 135
Filippo II; 29; 36; 38; 47; 126
Filippo III; 12; 36; 37; 38; 40; 47; 59; 122
Filippo IV; 39
Firpo L.; 45; 93; 135
Fouqueray H.; 43; 135
Friedrich M.; 43; 131; 135
Fülöp Miller R.; 43; 104; 135
Galino M.A.; 38; 135
Gallegos Rocafull J.; 135
Gandia E. de; 135

García Guerra E.M.; 40; 59; 135
García Hernán E.; 36; 135
García M.; 20
García Villada Z.; 36; 136
Garzón F.P.; 70; 136
Gerson J.; 98
Giacon C.; 27; 43; 49; 77; 99; 103; 136
Gierke O. von; 69; 70; 136
Gil X.; 136
Giovanni di Salisbury; 97; 139
Giovanni il Taciturno; 97; 98; 103
Giovanni XXIII antipapa; 98
Gomez de Texada C.; 28
Gonzales de La Calle P.U.; 40; 70; 136
Gonzales Palencia A.; 37; 136
Gothein E.; 103; 104; 136
Grabmann M.; 24; 136
Griffin S.G.; 136
Grossi P.; 127
Grozio H.; 71
Guevara A. de; 67; 68
Guinet E.; 86
Guzmán D. de; 24
Hansen Roses C.; 137
Harlem J.; 29
Harney M.; 43; 137
Harty J.M.; 137
Hefele C.J.; 99; 137
Hobbes T.; 69; 72; 79; 81; 83
Hojeda S.; 38; 85
Huber F.; 103; 104; 137
Huerta de Soto J.; 44; 59; 137
Hurter H.; 23; 25; 27; 29; 137
Ibañez de Segovia G.; 137
Ignazio di Loyola; 21; 24
Isidoro di Siviglia san; 37
Isnardi Parente M.; 109
Jimenez Guijarro P.; 137
Juan de Herrera; 60
Juan de Toledo; 60
Juvencius J.; 25; 137
Koch L.; 90; 103; 137
Koehler G.; 137
Koenigsberger H.; 137
Kolb G.F.; 103; 138
Labitte C.; 86; 138
Laski H.J.; 70; 138
Latour A. de; 25; 138
Laures J.; 90; 138
Laynez D.; 26
Leclercq H.; 99; 137
Lehmkuhl A.; 38; 138
Leopold E.; 71; 138
Leutbecher J.; 38; 103; 138
Lewy G.; 9; 25; 33; 36; 70; 72; 77; 104; 106; 138
Livio T.; 37; 116; 117
Llorens E.L.; 138
Lluis y Navas-Brusi J.; 40; 138; 139
Loaysa G. de; 12; 32; 37; 47; 115; 127
Lope de Vega; 16
Los Rios M. de; 29; 39; 139
Lossen M.; 86; 139
Luca da Penne; 97

Luca de Tuy; 33; 127
Luigi d'Orléans; 97; 103
Macedo de Steffens D.; 139
Machiavelli N.; 17; 18; 107; 115; 117; 118; 120; 122; 144
MacIver R.M.; 111; 139
Mansi J.D.; 99; 139
Maravall J.A.; 69; 70; 77; 80; 117; 139; 140
Marchand P.; 25; 140
Mariana Juan Martinez de; 25
Martin Acera F.; 25; 36; 140
Martinez Martinez J.G.; 140
Martino V; 102
Mateo del Peral D.; 40; 58; 140
Matteucci N.; 140
McCoog T.; 140
Mechoulan H.; 66; 106; 140
Mejías Lopez J.; 140
Menochius S.; 25; 26; 28; 141
Mercuriano; 43
Mesnard P.; 36; 38; 49; 67; 70; 103; 110; 141
Michelet J.; 43; 86; 141
Migne J.P.; 125
Mir M.; 44; 141
Molina L. de; 17; 24; 27; 69
Mora J.J.; 141
Navarro Aznar F.; 110; 141
Nelson E.; 141
Nicoletti G.; 141
Nieto Soría J.M.; 141
Noguera y Ramon V.A.; 29; 30; 31; 141
Oakley F.; 141
Ockham G.; 68
Paolo san; 74; 75; 110
Paolo V; 40; 126
Parotto G.; 18; 141; 142
Pasa A.; 25; 27; 33; 70; 71; 72; 77; 83; 102; 104; 142
Pastor L. von; 27; 142
Pedro de Oña; 38; 85
Perez Goyena A.; 29; 142
Perez J.B.; 32
Petit J.; 39; 97; 98; 99; 103
Pi y Margall F.; 25; 34; 58; 70; 126; 142
Piccolomini E.S.; 72
Plantin C.; 29
Platone; 16
Polibio; 66
Prantl K.; 86; 142
Prat J.M.; 142
Prieto F.; 24; 142
Quinet E.; 43; 141
Quiroga G. de; 30; 31; 32
Rahola F.; 142
Ravaillac F.; 20; 39; 86; 103
Reichmann M.; 36; 40; 143
Rey E.; 30; 31; 32; 139; 143; 144
Ribadeneira P.; 25; 26; 28; 115; 117; 143
Ribeiro De Macedo D.; 143
Ribera F.; 29
Rico Gonzalez V.; 77; 143
Riedel K.; 143
Rodriguez Bernardina; 25
Rousseau J.J.; 77; 128
Roussel M.; 86; 143
Sabine G.H; 70; 143
Sacher H.; 143
Saitta G.; 70; 71; 77; 143
Saiz Estivariz C.; 143

Sallustio; 37; 116
Salutati C.; 94; 95; 96; 98; 101
Sanchez Agesta L.; 144
Sánchez Alonso B.; 36; 144
Sancho de Moncada; 134
Saul; 92
Schottus A.; 25; 144
Seneca; 66
Sijé R.; 144
Silió Cortés C.; 144
Solana M.; 29; 144
Solanes Ferré F.; 144
Solari G.; 93; 104; 144
Sommervogel C.; 25; 34; 36; 37; 40; 43; 144
Soons A.; 144
Soto D. de; 24; 68
Sotvellus N.; 25; 26; 28; 33; 144
Spaventa B.; 145
Suarez F.; 17; 24; 27; 69; 94; 96; 127; 128; 136
Suasola; 46; 47
Tacchi Venturi P.; 145
Tacito; 18; 37; 116; 117; 118
Tallmadge G.K.; 145
Tamayo de Vargas T.; 30; 37; 136; 145
Tamburrini R.; 128
Taparelli d'Azeglio L.; 70; 145
Tarsia de P.A.; 30
Thuau E.; 145
Todescan F.; 145
Toffanin G.; 37; 118; 145
Tommaso d'A. san; 24; 25; 42; 49; 72; 74; 94; 96; 128
Treumann V.; 70; 145
Truman R.; 145
Turchetti M.; 145
Ullastres Calvo A.; 40; 145
Valbuena A. de; 145
Valentí J.I.; 145
Valentino il; 122
Vega P. de; 146
Vilar P.; 146
Villey M.; 146
Virgilio; 11
Vitoria F. de; 24; 67; 68
Weiss F.; 25; 146
Zanotto P.; 23; 44; 146
Zayas A. de; 146

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI OTTOBRE MMXII PRESSO IL CENTRO STAMPA
DELL'UNIVERSITÀ DEGLI STUDÎ SUOR ORSOLA BENINCASA
NAPOLI