

LORENZO BIANCHI

INGANNO E IMPOSTURA TRA CARDANO E NAUDÉ

I. “A uno principe dunque non è necessario avere in fatto tutte le soprascritte qualità, ma è bene necessario parere di averle; anzi ardirò di dire questo: che, avendole e osservandole sempre, sono dannose, e, parendo di averle sono utili; come parere pietoso, fedele, umano, intero, religioso, ed essere: ma stare in modo edificato con lo animo che, bisognando non essere, tu possa e sappia diventare il contrario”¹.

Queste affermazioni del capitolo XVIII de *Il Principe* indicano come il tema della doppiezza e dell’inganno innervi l’opera del Segretario fiorentino. Del resto in questo stesso capitolo XVIII – che affronta “In che modo e’ principi abbino a mantenere la fede” – si ritrovano altri passi che ribadiscono la liceità del venire meno alla parola data all’interno della ricerca di ciò che risulti utile o dannoso in politica. Così “non può pertanto uno signore prudente, né debbe, osservare la fede quando tale osservanza gli torni contro e che sono spente le cagioni che la feciono promettere”². E non casualmente è in queste stesse pagine che compaiono le vivide immagini di “Chirone centauro” o de “la golpe e il liono”³.

¹ N. MACHIAVELLI, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Torino, Einaudi, 1995, p. 118.

² Ivi, p. 116 s.

³ Cfr. *ivi*, pp. 115 s.: “pertanto a uno principe è necessario sapere bene usare la bestia e lo uomo. Questa parte è suta insegnata alli principi copertamente

Forza e astuzia, essere e parer essere, inganno e simulazione: Machiavelli riprende tutti questi motivi per ricondurli entro una strategia politica dove il tema classico della prudenza come virtù si trasforma in quello della prudenza come regola di comportamento. Certo per l'autore de *Il Principe* la prudenza è ancora "virtù" e in quanto tale è capacità propriamente umana che si contrappone a "fortuna", ma questa prudenza è anche per più versi distante da quella *phrònesis* aristotelica (*Etica nicomachea*, VI, 5) che rientrava tra le virtù dianoetiche e consisteva in una virtù intellettuale capace di guidare le scelte umane in relazione all'utile e al contingente. Ora invece la saggezza pratica di Aristotele è riletta come regola di comportamento e la prudenza viene a connettersi strettamente con il problema del *kairòs*, del tempo e del momento opportuni per l'azione. Una torsione operativa questa, che sulla scia di Machiavelli verrà a ridurre progressivamente ogni spazio a quegli elementi morali capaci di guidare le azioni umane che venivano invece a connotare la *phrònesis* aristotelica come capacità di retto discernimento tra bene e male⁴.

Così, dopo Machiavelli, il ruolo giocato dall'inganno nel discorso politico risulta centrale in taluni autori quali Girolamo Cardano o Gabriel Naudé – pensatore libertino francese, quest'ultimo, editore di alcuni testi cardaniani quali i *De praeceptis ad filios* (1635) o il *De propria vita liber* (1644) nonché autore di scritti politici che esplicitamente si rifanno agli insegnamenti del Segretario fiorentino.

da li antichi scrittori, e' quali scrivono come Achille e molti altri di quelli principi antichi furno dati a nutrire a Chirone centauro, che sotto la sua disciplina li custodissi. Il che non vuol dire altro, avere per precettore uno mezzo bestia e mezzo uomo, se non che bisogna a uno principe sapere usare l'una e l'altra natura: e l'una senza l'altra non è durabile. Sendo dunque necessitato uno principe sapere bene usare la bestia, debbe di quelle pigliare la golpe e il leone: perché el leone non si difende da' lacci, la golpe non si difende da' lupi; bisogna adunque essere golpe a conoscere e' lacci, e leone a sbigottire e' lupi: coloro che stanno semplicemente in sul leone, non se ne intendono".

⁴ Sulla categoria di prudenza all'interno del processo di "civilizzazione" del moderno, cfr. V. DINI, *Il governo della prudenza. Virtù dei privati e disciplina dei custodi*, Milano, FrancoAngeli, 2000. Cfr. anche *Id.*, *Prudenza*, in R. ESPOSITO - C. GALLI, *Enciclopedia del pensiero politico: autori, concetti, dottrine*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 570 s.

II. Anche Girolamo Cardano riprende e rielabora temi propri al Segretario fiorentino. Così il *De sapientia* (Norimberga, 1544) – che è stato definito “una sorta di discorso sul metodo” dell’intera opera cardaniana –⁵ mostra numerosi prestiti machiavelliani all’interno di una comune concezione naturalistica entro la quale Cardano mantiene una sua autonoma e originale posizione in relazione al ruolo centrale esercitato dalla fortuna. Nel *De sapientia* Cardano registra i limiti umani nei confronti della conoscenza del divino e analizza nei cinque libri le varie forme della sapienza: quella divina nel primo, quella naturale nel secondo, quella umana nel terzo, quella demoniaca nel quarto e nell’ultimo gli aiuti necessari di cui ha costantemente bisogno l’uomo⁶.

Cardano definisce sapienza divina quella particolare forma di sapienza che l’uomo ha in comune con Dio dopo la cacciata dal

⁵ Cfr. A. INGEGNO, *Saggio sulla filosofia di Cardano*, Firenze, La Nuova Italia, 1980, p. 104: “Il *De sapientia* acquista in effetti quasi il ruolo di una sorta di discorso sul metodo nei confronti degli sviluppi della sua opera e permette così di assegnare una forma ed una struttura alle congerie di scritti, a prima vista caotica e disordinata, priva di una direttiva precisa che ne guidasse il disegno, in cui si è articolata l’attività del matematico e medico milanese”. Sui rapporti tra il *De Sapientia* e Machiavelli, cfr. A. INGEGNO, *Cardano tra De sapientia e De immortalitate animorum. Ipotesi per una periodizzazione*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 1999 pp. 61-79, in part. pp. 67 s. Su Cardano e Machiavelli cfr. G. PROCACCI, *Machiavelli nella cultura europea dell’età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 1994, in part. il cap. 4 “Machiavelli aristotelico”, pp. 74-81; L. BIANCHI, *Machiavelli e Cardano. Note su naturalismo e fortuna*, in *Dopo Machiavelli / Après Machiavel*, a cura di L. Bianchi e A. Postigliola, Napoli, Liguori Editore, 2008, pp. 53-73. Sui rapporti tra Cardano e la politica cfr. tra gli altri: E. DI RIENZO, *Dal Principato civile alla Tirannide: il “Neronis encomium” di Gerolamo Cardano*, in “Studi storici”, XXVIII, 1987, pp. 152-182, poi in E. DI RIENZO, *L’aquila e lo scarabeo. Culture e conflitti nella Francia del Rinascimento e del Barocco*, Roma, Bulzoni, 1988, cap. V, pp. 195-260; P. PISSAVINO, *Cardano e le ‘gravissimae difficultates’ della politica*, in *Gerolamo Cardano nel suo tempo*, Pavia, Edizioni Cardano, 2003, pp. 65-80.

⁶ Cfr. G. CARDANO, *De sapientia, liber primus*, in *Hieronymi Cardani Mediolanensis [...] Opera Omnia tam hactenus excusa; hic tamen aucta et emendata [...] cura Caroli Sponii*, Lugduni, sumptibus Ioannis Antonii Hugueta et Marci Antonii Ravaud, 1663, 10 vol, vol. I, p. 496a: “Quamobrem librum hunc dividere oportunum erit: nam in primo hoc de sapientia in genere dicendum erit: ac seorsum de divina. In secundo de naturali, in tertio de humana, in quarto de demoniaca, in quinto de auxiliis adversus errata”.

paradiso terrestre e di cui sono rimasti taluni segni in pochi uomini come gli apostoli o i profeti. Mentre, in relazione alla sapienza naturale, Cardano fornisce dei precetti, medici e morali, per assicurare la salute del corpo e dell'anima, ma ricorda anche come tale sapienza sia raggiunta da un numero limitatissimo di uomini, che sono invece generalmente schiavi delle passioni. E se il quarto libro è dedicato a quella sapienza propria delle arti divinatorie che permette di leggere e interpretare il futuro, con il pericolo per l'uomo di servire i demoni o di essere da loro ingannato, Cardano si concentra nel terzo libro dell'opera, il più ampio e articolato dei cinque, sulla sapienza propriamente umana.

Diverso dal sapere naturale, che mira piuttosto all'analisi dell'essere e delle qualità, il sapere umano affronta l'apparire, ovvero i modi differenti, spesso collegati all'inganno, con cui l'uomo raggiunge specifiche finalità. Qui la sapienza si commisura con la sostanziale debolezza e inadeguatezza della natura degli uomini, e la capacità propriamente umana parrebbe quella di sapere gestire all'interno della vita civile la propria autorità e autonomia con forme e con mezzi adeguati, ricorrendo vuoi all'eloquenza vuoi alla dissimulazione⁷.

La sapienza umana diviene allora ricerca di un giusto equilibrio tra le proprie e personali esigenze e le opposte compatibilità e conflittualità sociali, dove le armi retoriche e dissimulatore giocano inevitabilmente un ruolo centrale. Così Lutero già prima del 1517 anticipa nelle sue prediche le proprie convinzioni teologiche pur senza esporle in tutta la loro radicalità, mentre Aristotele – e qui le affermazioni cardaniane riportano l'eco degli esiti di Pomponazzi – avrebbe sostenuto asserzioni come l'eternità del mondo, la mortalità dell'anima e la non esistenza di dei e demoni, ma espresse in maniera tale e così astutamente (“tam callide”), che non è stato

⁷ Cfr. ID., *De sapientia, liber III*, cit., I, p. 535a: “Principio igitur videndum, quid unicuique hominum generi conveniat. Sunt autem hominum genera tria: principes, et qui serviunt, et qui in libera habitant civitate. Duo etiam modi maxime ad provehendum idonei: dissimulatio, et eloquentia. Porro dissimulatio ex animo in linguam et gestus et actiones progreditur, iudiciumque hominum non quaerit, sed opperitur. Eloquentia iudicium aliorum requirit, et linguam ornatam exigit: his doctus auctoritas apud homines augetur”.

possibile accusarlo di eterodossia⁸. Con questa stessa arte Erasmo è invece riuscito, in relazione al problema della confessione, a trovare una via intermedia tra i cattolici e i riformati – “sic eodem libro Catholicis ac Lutheranis satisfacit”⁹.

È all'interno di questa successione di autori, capaci in diversi campi di elaborare una sapienza umana duttile e articolata nel realizzare i propri fini con diverse strategie dissimulatorie, che trova la sua collocazione l'esempio di Machiavelli. Il riferimento al Segretario fiorentino è preceduto da una breve asserzione dove si sostiene che è oscuro ogni discorso nel quale si tacciono per motivi di onestà morale quelle conclusioni che vorremmo che fossero invece chiaramente intese – “Obscura est enim omnis oratio in qua quod volumus intelligi apertum, silent conclusionem propter honestatem”¹⁰. E tale oscurità di discorso fu propria anche di Machiavelli quando sostenne che coloro che vollero introdurre una qualche novità senza il supporto delle armi – i “profeti disarmati” quindi – furono destinati a soccombere¹¹. Ma, aggiunge Cardano – che amplifica in tal modo in una direzione esplicitamente eterodossa la nota asserzione machiavelliana del sesto capitolo de // *Principe*, “Di qui nacque che tutt'i profeti armati vinsono, e li disarmati ruinorono” – le affermazioni sui profeti disarmati andrebbero lette in relazione alla figura del Cristo, e Machiavelli avrebbe quindi sostenuto che Gesù, profeta disarmato, fu condannato a morte dall'invidia degli ebrei. E chi non vede, conclude Cardano, che secondo il parere di Machiavelli – che tuttavia non ha osato affermarlo esplicitamente – Cristo è morto per una decisione del tutto umana e politica dei suoi avversari – “humano consilio” – e non perché si sia spontaneamente sacrificato per la salvezza degli uomini?¹².

⁸ *Ivi*, p. 534a: “Et si modo ullus, arte hac, fanda et infanda dicere tentavit, hic fuit, Aristoteles: nam et mundi ortum, et animae praemia, et Deos ac Daemones tam callide sustulit, ut haec omnia aperte quidem diceret: argui tamen non posset”.

⁹ *Ivi*, p. 534ab.

¹⁰ *Ivi*, p. 534b.

¹¹ *Ibid.*: “Quale illud Machiavelli: omnes qui veritatem tueri sine armis voluerunt, male perire”.

¹² *Ibid.*: “Deinde alibi Christum asserit sine armis quod esset, ob invidiam a Iudaeis condemnatum. Quis non videt ex his Christum humano consilio, non

La sapienza umana trova così in Machiavelli un esempio di quella capacità di avanzare istanze eccedenti le comuni norme morali o religiose all'interno di una prudente capacità di alludere efficacemente a esiti estremi senza pertanto affermarli esplicitamente. In ogni caso, e merita sottolinearlo, Cardano dilata e enfatizza i riferimenti irreligiosi di Machiavelli, estendendo alla figura stessa del Cristo quelle affermazioni che ne *Il Principe* erano rivolte ai primi legislatori quali Mosè, Ciro, Teseo e Romolo e, in tempi più recenti, a chi, come Girolamo Savonarola, volle istituire "ordini nuovi". E non è certo casuale che l'anonimo autore del *Theophrastus redivivus* – il manoscritto composto in Francia nella metà del XVII secolo che avanza istanze di un libertinismo radicale e naturalista – recuperi queste affermazioni cardaniane secondo le quali "Christum a Iudaeis condemnatum fuisse, quod esset sine armis"¹³.

Il terzo libro del *De sapientia* offre altri riferimenti a Machiavelli, anche se il Segretario fiorentino non viene nominato esplicitamente. Basti qui richiamare almeno una breve allusione al Savonarola all'interno di un discorso sull'importanza della religione negli avvenimenti politici – "Quantum vero apud mortales religionis opinio valeat" –, e su come diversi predicatori abbiano fatto ricorso alla religione nelle loro azioni politiche, come mostrano i casi di Jacopo Bussolari a Pavia, di Giovanni da Vicenza a Bologna e di Girolamo Savonarola a Firenze¹⁴. Un riferimento, questo, che doveva rinviare il lettore attento sia al noto passo del capitolo VI de *Il Principe*, sia ai giudizi sul Savonarola e sul "popolo di Firenze" del capitolo 11 del primo libro dei *Discorsi*. Un passo, inoltre, che Gabriel Naudé riprenderà testualmente, pur senza rinviare ad esso, nel quarto capitolo delle sue *Considérations politiques sur les coups*

quod sponte oblatus sit, periisse illius sententia, quam tamen explicare non ausus est".

¹³ Cfr. *Theophrastus redivivus*, edizione prima e critica a cura di G. Canziani e G. Paganini, Firenze, La Nuova Italia, 1981-1982, tractatus tertius, caput secundum, p. 360: "Idem dicit Christum a Iudaeis condemnatum fuisse, quod esset sine armis, ut refert Cardanus loco supra citato".

¹⁴ Cfr. G. CARDANO, *De sapientia, liber III*, cit., I, p. 550b: "Quantum vero apud mortales religionis opinio valeat, ostendit Iacobus Bussularius, qui Ticinum annis quatuor in sua potestate retinuit: et Ioannes Vicentinus qui Bononiae per annum praefuit: uterque, vi externa tantum pulsus; sed et Hieronymo Savonarolae parum defuit, quin eadem ratione Florentiam occuparet".

d'Estat, relativo alle principali maniere con cui i politici si servono della religione; solo che in Naudé gli esempi di Jacopo Bussolari, di Giovanni da Vicenza e di Girolamo Savonarola sono seguiti dalle affermazioni machiavelliane dei *Discorsi* sul popolo di Firenze che “non pare essere né ignorante né rozzo” ma “nondimeno da frate Gerolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio”¹⁵. Queste stesse affermazioni di Cardano sull’uso politico della religione saranno poi riprese anche dall’anonimo autore del *Theophrastus redivivus*, che le cita, insieme al breve passo del capitolo VI de *Il Principe* sui profeti disarmati, nel capitolo secondo del terzo trattato (“Qui est de religione”) nel quale si dimostra che la religione è sempre stata un’arte politica¹⁶.

Al di là di questo e di altri esempi che si potrebbero addurre, rimane fermo che Cardano nell’elaborare il proprio modello di “sapiencia humana” ha certamente presente Machiavelli e che la sua idea di “sapiencia” si può correlare a quella di “virtù”. Se la sapienza umana si definisce come quel dispositivo comportamentale capace di attivare specifiche arti per fini pratici, e se si può considerare sapiente – come si ricorda nelle pagine finali del V libro del *De sapientia* – colui che riesce a ottenere uno stato di equilibrio in rapporto ai costumi e ai tempi nei quali vive, assecondando la propria condizione e il proprio personale favore – “illius statum et auram sequens” –¹⁷, tale sapienza eminentemente

¹⁵ Cfr. G. Naudé, *Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, trad., introd. e cura di A. Piazza, Milano, Giuffrè Editore, 1992 (poi citato come *Considerazioni politiche*), p. 237: “Ma, per venire a delle vicende più vicine a noi, è certo che con mezzi simili Jacopo Bussolari dominò per qualche tempo a Pavia; Giovanni da Vicenza a Bologna e Gerolamo Savonarola a Firenze; di quest’ultimo Machiavelli rileva che quantunque ‘al popolo di Firenze non pare essere né ignorante né rozzo, nondimeno da frate Gerolamo Savonarola fu persuaso che parlava con Dio’” (*Considérations*, p. 162). Alla citazione dell’edizione italiana delle *Considerazioni politiche* fa seguito tra parentesi il riferimento alla prima edizione (*Considérations = Considérations politiques sur les coups d’Estat*, A Rome, 1639) seguito dal corrispondente numero della pagina.

¹⁶ Cfr. *Theophrastus redivivus*, cit., tractatus tertius, caput secundum “In quo diffuse ostenditur religionem omnino esse artem politicam”, pp. 349-363, in part. pp. 359 s.

¹⁷ Cfr. G. CARDANO, *De sapientia, liber V*, cit., I, p. 582a: “ergo loci et temporis ratio habenda est; illeque sapientissimus creditur, qui medium in moribus, pro aetatis, temporum, regionis, consuetudinis, conditionisque propriae obtinet, atque in eo manet, illius statum et auram sequens”.

operativa è certamente parente della “virtù” machiavelliana, ed entrambe si muovono in un identico e esclusivo orizzonte mondano. In questa comune dimensione profana la “sapientia” cardaniana si collega comunque anche alla categoria di “prudencia” che si configura come un momento centrale nella filosofia morale cardaniana¹⁸.

In ogni caso la “sapientia” non è pienamente riconducibile al solo tratto comportamentale o pratico, ma si presenta anche come un’attitudine intellettuale che persegue una misura ed un controllo nei comportamenti, ricercando un equilibrio capace di ricorrere alla pazienza nelle situazioni avverse e alla moderazione in quelle favorevoli. Come si legge infatti in un passo dell’inedito dialogo *Carcer* – composto intorno al 1570 e dove temi legati alla fatalità, alla morale e alla funzione consolatrice della filosofia si intrecciano ad elementi autobiografici –, la “sapientia” non consiste solo nell’erudizione ma anche in un’accorta armonia dove pazienza e moderazione giocano un ruolo non minore rispetto a quello esercitato dal sapere e dalla conoscenza: “neque enim sapientia solum in eruditione consistit, sed et in patientia in adversis, et moderatione in secundis”¹⁹.

III. Il tema dell’inganno, collegato a quello del ruolo esercitato dalla fortuna negli avvenimenti umani, emerge con forza in uno scritto propriamente politico quale il *Proxenetæ*, pubblicato postumo a Leida nel 1627 e la cui composizione, iniziata negli anni Sessanta si è protratta per lungo tempo, come testimonia nel capitolo CXXXI un

¹⁸ Cfr. G. CANZIANI, “*Sapientia*” e “*prudencia*” nella filosofia morale di Cardano, “*Rivista di storia della filosofia*”, XLVII, 1992, pp. 295-335.

¹⁹ H. Cardani *Mediolanensis atque Bononiensis Medici Dialogus cui nomen est Carcer*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Fondo Chigi, E.V. 171, ff. 70r-98r, f. 90r (poi citato come *Carcer*). Su questo dialogo inedito cfr. P.O. KRISTELLER, *Iter Italicum*, II, London-Leiden, 1967, p. 421 e E. DI RIENZO, *Cardaniana. Su alcuni manoscritti inediti di Cardano conservati alla Biblioteca Vaticana*, “*Rivista di storia e letteratura religiosa*”, XXV, 1989, pp. 102-110, in part. p. 102 e n. Cfr. inoltre: E. DI RIENZO, *Filosofia e religione nel Carcer*; L. BIANCHI, *Autobiografia e morale nel Carcer cardaniano*; S. FAZZO, *Lucillo Filalteo, interlocutore del Carcer*, in M. BALDI - G. CANZIANI, *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, Milano, FrancoAngeli, 1999, rispettivamente alle pp. 393-408, 409-425, 427-443.

riferimento interno al testo che rinvia al giugno del 1570²⁰. In quest'opera della piena maturità Cardano ribadisce non solo la natura malvagia dell'uomo e il difficile tema della convivenza umana, ma anche la presenza oscura e inquietante del destino nella vita associata e il tema irrisolto della vendetta – “ultio” – che appare necessaria e, insieme, sottratta a ogni idea tradizionale di legge.

Il *Proxeneta seu de prudentia civili liber*, che viene ristampato con il più accattivante titolo di *Arcana politica* (Leida 1635, Lipsia 1673) nonché tradotto in francese nel 1645 con il titolo *La science du monde ou la Sagesse civile de Cardan*²¹, rimanda fin dal titolo alla

²⁰ Cfr. G. CARDANO, *Il prosseneta ovvero della prudenza politica*, trad. it. a cura di P. Cigada, note di L. Guerrini, introd. di A. Grafton, Milano, Mondadori, 2001, p. 467 (poi citato come *Il prosseneta*): “[In questi] giorni, una giovane guardia insultava il mio cocchiere (anno 1570, inizio del mese di giugno) [...]” (*Arcana politica*, p. 598). All'indicazione dell'edizione italiana si fa seguire, tra parentesi, l'indicazione della pagina corrispondente nella seconda edizione latina pubblicata a Leida nel 1635: *Arcana Politica sive de Prudentia civili Liber singularis*, Lugduni Batavorum, ex officina Elzeviriana, 1635 (citato come *Arcana Politica*). Si utilizza copia presente alla Biblioteca Nazionale Braidense di Milano (segnatura 25 13 B 1). La prima edizione del *Proxeneta* è apparsa, sempre a Leida, nel 1627. Cfr. G. CARDANO, *Proxeneta, seu de Prudentia civili liber; Recens in lucem protractus vel e tenebris erutus*, Lugduni Batavorum, ex officina Elzeviriana, 1627. Per la composizione e la datazione del *Proxeneta* la cui stesura dovette iniziare dopo il 1562 ma a cui il suo autore avrebbe rimesso mano, dopo il soggiorno bolognese, a Roma a partire dalla primavera del 1572, cfr. L. GUERRINI, *L'aurora sospesa di Proxeneta*, “Bruniana & Campanelliana”, VII, 2001, pp. 381-412. Su questo testo cfr. anche A. GRAFTON, *Cardano's Proxeneta: Prudence for Professors*, “Bruniana & Campanelliana”, VII, 2001, pp. 363-380; L. GUERRINI, *Tamquam in tabula depicta. Umanesimo e tendenze paganeggianti in Proxeneta*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, a cura di M. Baldi e G. Canziani, Milano, FrancoAngeli, 2003, pp. 335-362; M. JALÓN, *Il Prosseneta como sinopsis de Cardano: perspectivas científicas*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 363-383; L. BIANCHI, *Natura, politica e storia nel Proxeneta seu de prudentia civili liber di Girolamo Cardano*, in *Natura e storia*, a cura di L. Bianchi, Napoli, Liguori, 2005, pp. 5-26 (da cui si riprendono taluni spunti).

²¹ Cfr. Cfr. G. CARDANO, *Arcana Politica sive de Prudentia civili Liber singularis*, Lugduni Batavorum, ex officina Elzeviriana, 1635; ID., *Arcana politica sive de Prudentia civili liber singularis. Editio altera, priore correctior*, Lipsiae, impens. Joh. A.D. Kastneri, 1673. E cfr. la traduzione francese in due edizioni: *La Science du monde ou la Sagesse civile de Cardan*, A Paris, Chez Toussaint Quinet, 1645 (la traduzione è opera di Augustin Quinet, avvocato del parlamento di Parigi);

figura del “prosseneta”, ovvero dell’intermediario, e insieme al tema classico della prudenza, declinata ormai in maniera quasi esclusiva sull’operatività e sulla pratica comportamentale. Cardano nel *Proxeneta* coglie il fine dell’agire “nel vivere bene e felicemente” – “bene beateque vivere” – e su questa base articola una serie di indicazioni capaci di portare gli uomini alla realizzazione di questo programma. Egli afferma di limitarsi ad “affrontare ... le AZIONI DEGLI UOMINI, per quanto attiene alla CONVIVENZA CIVILE” e di ricercare il modo di procurarsi “il potere, la gloria, la fama, gli amici, la serenità e come possiamo godere di ciò che la fortuna ci ha concesso”²². Inoltre “poiché è meglio esercitare e rafforzare tale procedimento razionale con l’aiuto di un’altra persona e poiché chi può fare ciò viene solitamente chiamato *proxenetès*, ci è parso corretto intitolare questo libro IL PROSSENETA”²³. E più avanti, al cap. LXV, Cardano ritorna su questo tema, ricordando come “ciò che si deve fare tramite altri richiede l’intervento di un prosseneta” e come si debba scegliere “un uomo attivo, astuto, ingegnoso, cortese, scherzoso [...] efficace nei ragionamenti e nelle argomentazioni, pronto, grandissimo catturatore di occasioni”²⁴. Inoltre, si consiglia di rendersi costui amico e si forniscono esempi sulla maniera di servirsi di una tale persona, particolarmente adatta per trattative difficili o per corrompere il prossimo²⁵.

Cardano articola un discorso che per un verso pare accentuare la distinzione già operata da Machiavelli tra morale e politica e per altro verso riporta ogni azione storica all’interno di un mondo fortemente segnato da un ordine necessitante e da un fato o una

La Science du monde ou la Sagesse civile de Cardan. Seconde Edition. Divisee par chapitres, A Paris, chez Antoine de Sommaville, 1652.

²² *Il prosseneta*, p. 6 (*Arcana Politica*, pp. 4 s.).

²³ *Il prosseneta*, p. 8 (*Arcana Politica*, p. 7).

²⁴ *Il prosseneta*, p. 210 (*Arcana Politica*, pp. 255 s.).

²⁵ Cfr. *Il prosseneta*, cap. LXVI “Come ci si rende amico un prosseneta”, pp. 210 ss. (*Arcana Politica*, pp. 256-259) e cap. LXVII “Uso del prosseneta”, pp. 212 ss. (*Arcana Politica*, pp. 259-261). E si vedano i passi relativi all’utilità della corruzione, *Il prosseneta*, p. 213 (*Arcana Politica*, p. 259): “Quindi corrompi con promesse i procuratori e gli amici di quello e gli agrimensori, se è necessario, offrendo del denaro, e in generale quelli che possono imbrogliare con la misura e la stima [si parla dell’acquisto di un campo]. Si è soliti inoltre promettere loro una certa percentuale, negli acquisti di ciò che è al di sotto del giusto prezzo, nelle vendite di ciò che è al di sopra. Ricordati di quell’aureo detto: ‘Niente è impervio all’oro’”.

“fortuna” incomprensibili e insieme capaci di svolgere un ruolo centrale nella compagine sociale. In questo quadro naturalistico va collocato l’agire umano, inevitabilmente condizionato da un’antropologia negativa incapace di spiegare il male che percorre ogni aggregazione civile e di cogliere una qualche parvenza di giustizia nel drammatico avvicinarsi dei regni e dei governi.

Ma il *Proxenetà* nel dare consigli sul “bene beateque vivere” avanza anche una serie di indicazioni che, riprendendo la distinzione machiavelliana tra morale e politica, riportano anche ogni azione storica entro una prospettiva fortemente segnata da un ordine e da un fato necessitanti. Nell’analisi che Cardano opera nel capitolo LXVIII – “Come possa resistere la convivenza degli uomini in mezzo a tanta disonestà” –, dove si affronta il tema della convivenza umana all’interno di una diffusa corruzione e disonestà e dove emerge un mondo associato percorso da ferinità e ferocia, si viene comunque a ritrovare un limite naturale alla crudeltà umana. Questa parrebbe infatti non potere durare all’infinito ma doversi ottundere “con l’età, con i casi, con la stessa lotta”²⁶, permettendo quindi quella convivenza che garantisce l’esistenza della società. Malgrado questo esito compromissorio, tutto quanto il capitolo è segnato da una visione negativa della vita associata, dove regnano violenza e inganno, e dove risuonano taluni echi plautini sulla naturale ferocia dell’uomo e sull’essere l’uomo lupo per l’uomo stesso; e non a caso questo adagio di Plauto sarà richiamato più avanti nel capitolo LXXXIX dedicato a “L’ospitalità” e riapparirà nell’inedito dialogo *Carcer*, dopo essere già stato utilizzato nei *Commentaria* al *Quadripartitum* di Tolomeo²⁷.

²⁶ Cfr. *Il prossenetà*, cit., p. 215-216 (*Arcana politica*, cit., p. 263): “Comunque sia, l’esperienza stessa insegna che questa nostra crudeltà non dura all’infinito, ma si ottunde con l’età, con i casi, con la stessa lotta. Da ciò deriva che non è mai vantaggioso mostrarci supini, pronti a implorare misericordia, ma, decisi a sfuggire alle disgrazie e alle oppressioni dei più potenti con tenacia, è vantaggioso non avere niente di più sicuro in cui rifugiarsi, resistendo infatti virilmente”.

²⁷ Cfr. *Il prossenetà*, p. 297 (*Arcana Politica*, p. 370): “Ricordati la celebre battuta di Plauto: Ogni uomo è un lupo per gli altri esseri umani, quando non lo si conosce” e cfr. G. CARDANO, *In Cl. Ptolomaei Pelusiensis IIII de Astrorum iudiciis aut ...Quadripartitae constructionis libros commentaria*, in *Id., Opera*, V, p. 149: “Quarta comparatio est illorum qui nihil habent simul, et in hoc genere nihil est boni: aut enim non se agnoscunt, aut etiam in magnas cum illis

Il *Proxenetà* si presenta allora come una sorta di manuale pratico dove la filosofia morale si traduce in comportamentistica, in contributo a quella letteratura sulla “prudenza” che mira concretamente ad arginare i colpi avversi del prossimo e della fortuna. Da qui l’invito a serbare nella vita associata e nelle relazioni pubbliche un atteggiamento cauto e circospetto che si tradurrà nel controllo della parola sia nei discorsi sia negli scritti. Da qui anche quell’elogio della simulazione e della dissimulazione che arriva fino alla giustificazione di ogni strumento di autoaffermazione, non escluse la vendetta e la violenza²⁸.

Entro questo quadro più sconsolato di quello machiavelliano e segnato da una cupa presenza del fato e da un continuo avvicinarsi della fortuna, taluni capitoli affrontano apertamente il tema della doppiezza e dell’inganno. Cardano dedica un ampio capitolo, il LII, a “La simulazione”, collocata all’interno di una più generale strategia dell’inganno e definita “necessaria, particolarmente con i più potenti”²⁹. Mentre poco dopo, nel capitolo LV dedicato a “La violenza”, Cardano dispiega una serie di accorgimenti capaci di riattivare la violenza con l’astuzia. Così se la violenza è da ricollegare al dolo in quanto contraria alle leggi³⁰, bisogna ricorrere ad essa con cautela e determinazione, e chi vuole

inimicitias incidunt, siquidem facile est ab incognitis laedi, et ut bene dicebat Plautus: Nam homo homini lupus est, cum homo hominem non novit”. Cfr. infine *Carcer*, f.73v: “Dicit enim Poeta in comoedia Homo homini lupus est, cum homo hominem non novit”. La citazione di Plauto è presa dall’ *Asinaria* (vv. 494-495), dove si legge “Lupus est homo homini, non homo, quom qualis sit, non novit”. Sulla fortuna di questo adagio plautino che giunge fino al *De cive* di Hobbes, cfr. F. TRICAUD, “Homo homini Deus”, “Homo homini lupus”. *Recherches des sources des deux formules de Hobbes*, in *Hobbes-Forschungen*, herausg. von R. Koselleck und R. Schnur, Berlin, Duncker und Humblot, 1969, pp. 61-70.

²⁸ Cfr. *Il prossenetà*, cap. LV “La violenza”, pp. 188 ss. (*Arcana Politica*, pp. 229-232) e cap. CXV “La vendetta”, pp. 421 s. (*Arcana Politica*, pp. 535-538).

²⁹ Cfr. *Il prossenetà*, cit., p. 162 (*Arcana politica*, cit., p. 296): “Non c’è dubbio che la simulazione è necessaria, particolarmente con i più potenti; perciò è praticata soprattutto nella reggia e con i governatori e principi”. A questo capitolo sulla simulazione segue immediatamente dopo il capitolo LIII sulla dissimulazione (“La dissimulazione”). Cfr. *Il prossenetà*, cit., p. 166 s. (*Arcana politica*, cit., pp. 201 ss.).

³⁰ Cfr. *Il prossenetà*, cit., p. 188 (*Arcana politica*, cit., p. 229): “La violenza di per sé è contraria alle leggi, perciò da collegare al dolo”.

utilizzarla deve considerare con attenzione i fini e i mezzi necessari per ottenere lo scopo che si prefigge³¹. Inoltre, dato che il ricorso alla violenza forza l'ordine delle leggi e delle cose, esso è giustificato se riesce a realizzare il proprio obiettivo: ogni tentativo di ricorrere alla violenza dovrà allora essere portato a termine, e si potrà intraprendere un'azione violenta solo quando vi sarà la certezza del suo buon esito³². Una valutazione, quest'ultima, che Naudé recupererà nelle sue *Considérations politiques* per sostenere, a proposito della notte di S. Bartolomeo, che "quel colpo di stato" sarebbe stato una delle azioni più giuste e più riuscite se fosse stato condotto a termine fino alle sue ultime conseguenze³³.

E ancora, privando di valore la giustizia umana e rileggendo i contrasti all'interno di un mondo radicalmente conflittuale, non si esita a ricorrere alla corruzione e a ricordare come nei processi civili il denaro risulti utile per comprare i testimoni o blandire i giudici e come esso, al pari di una medicina, sia in grado di sradicare la malattia stessa, ovvero l'avversario³⁴.

³¹ Cfr. *Il prosseneta*, cit., p. 190 (*Arcana politica*, cit., p. 231): "Occorre poi che chi cerca di fare violenza sia pronto, vigile e particolarmente cauto; inoltre deve considerare il fine e i mezzi necessari per ottenere il proprio scopo".

³² Cfr. *Il prosseneta*, cit., p. 189 (*Arcana politica*, cit., p. 231): "Non farai mai nessun tentativo [di un'azione violenta] senza portarlo a termine; perciò nemmeno lo farai, a meno che tu non ci sia costretto, quando non sei sicuro dell'esito".

³³ Cfr. *Considerazioni politiche*, pp. 194 s. (*Considérations*, pp. 109 ss.): "In breve, tutto fu ben predisposto in ogni dettaglio: fece difetto solo l'esecuzione, la quale, se si fosse proceduto rigorosamente, senza dubbio sarebbe stato il 'colpo di Stato' più ardito e più sottilmente condotto che sia mai stato messo in atto in Francia o in altri luoghi, o almeno questo è ciò che io penso, anche se la notte di san Bartolomeo oggi è condannata ugualmente da protestanti e cattolici [...]; comunque tutti i protestanti erano stati molto spesso dichiarati criminali per lesa maestà, quindi si ha buon motivo per guardare a questa azione come al solo rimedio alle guerre che da allora si sono verificate e che forse continueranno fino alla fine della nostra monarchia, perché si mancò di applicare l'assioma di Cardano che dice *Nunquam tentabis, ut non perficias* [in *Proxen.*]. Bisognava imitare i chirurghi esperti che, una volta aperta la vena, traggono tutto il sangue possibile, fino al mancamento, per purificare il corpo valetudinario da tutti i suoi cattivi umori".

³⁴ Cfr. *Il prosseneta*, p. 416 (*Arcana Politica*, pp. 529 s.): "Nei processi civili, fin dall'inizio (se puoi) cerca di distruggere i testimoni, corrompendo e blandendo o spaventando il giudice e l'avversario. [...] Ma come una malattia che viene

Da queste prime considerazioni su alcuni temi del *Proxeneta* emerge un testo fortemente condizionato da istanze naturalistiche. Si tratta in effetti di un'opera politica composta da un filosofo che è insieme medico e astrologo; un'opera che assume la forma del manuale e della raccolta di consigli e nella quale l'esigenza prudenziale si impone come elemento centrale e unificante. Ma ora la "prudencia", in quanto capacità razionale essenzialmente operativa³⁵, risulta pienamente sciolta da ogni pretesa etica e finisce con il registrare una inevitabile scissione tra istanze morali e politiche.

Testo singolare e a tratti inquietante, all'incrocio tra filosofia naturalistica e "arcana politica", il *Proxeneta* esprime la necessità di una forte risposta politica in un mondo per più versi incomprensibile e contraddittorio, fortemente condizionato dalla "fortuna" e socialmente segnato da profondi contrasti. In questo quadro pieno di antinomie metafisicamente e teologicamente irrisolvibili, dove ogni idea di giustizia pare eclissarsi e dove la crisi dell'umanesimo civile si esprime in una visione della storia segnata da violente tensioni, Cardano elabora un originale percorso prudenziale entro il quale la ricerca del controllo politico si confronta con i limiti naturali – medici e astrologici – della costituzione umana e si realizza attraverso regole di comportamento basate su strategie dissimulatorie.

Non è allora casuale che questo scritto goda di una postuma fortuna secentesca. Nel suo elogio dell'astuzia e della violenza, e nel suo porsi come una sorta di manuale che pone la prudenza civile al centro di una strategia politica che si confronta con un mondo socialmente instabile, il *Proxeneta* affronta temi che saranno al centro del dibattito politico del XVII secolo. Dalle *Considérations politiques* di G. Naudé al *Della dissimulazione onesta* (1641) di Torquato Accetto, da *El Oracolo Manual* (1647) di Baltasar Gracian al *Breviarium politicorum* (1684) di Mazzarino, il motivo

guarita dai medicinali, si sradicherà [l'avversario] non con amici deboli, ma col potere del denaro".

³⁵ Cfr. *Il prosseneta*, p. 309 (*Arcana Politica*, p. 387): "La più alta dimostrazione di prudenza inoltre è che tu ti dedichi totalmente al compito in cui sei impegnato: se pranzi, nel pranzo; se curi [un malato], [sii completamente immerso] nella sua cura; in modo che, qualunque sia l'attività a cui ti sei dedicato, sembri che tu possa concentrarti in essa interamente".

propriamente barocco della dissimulazione³⁶ si costituisce infatti come momento imprescindibile di un agire politico che è alla ricerca di una nuova legittimità.

IV. “Le livre que Cardan a fait de la Sagesse, & celui de Charron sont très bons; celui de Charron n’est que la theorie, dont celui de Cardan est la pratique. Le traité du même Cardan de l’immortalité de l’ame est la theorie dont son *Proxeneta, sive de Prudentia civili*, est la pratique; ceci marque l’ordre, dans lequel il faut lire ces Livres”³⁷.

Queste affermazioni tratte dai *Naudaeana* mostrano nella loro immediatezza l’importanza che assume il pensiero del filosofo milanese – qui posto a fianco di Charron – nella formazione culturale e teorica di Naudé, mentre attestano parimenti la torsione pratica con cui l’opera cardaniana viene letta. E certo, nella complessa relazione che si intreccia tra il medico ed erudito parigino e la cultura italiana rinascimentale Cardano occupa, insieme a Machiavelli, un posto privilegiato e di tutto rilievo, simile a quello tenuto da Campanella, con il quale Naudé mantenne un rapporto personale e intellettuale strettissimo, segnato da una contrastata amicizia e da una profonda ammirazione non disgiunta da tensioni e crisi profonde³⁸. Del resto Naudé doveva dedicare a Cardano un ampio e articolato *iudicium*, un vero e proprio saggio sul pensiero e sugli scritti del filosofo italiano, pubblicato come introduzione al *De*

³⁶ Sul ruolo della dissimulazione nella cultura politica e filosofica secentesca cfr. R. VILLARI, *Elogio della dissimulazione. La lotta politica nel Seicento*, Roma-Bari, Laterza, 1987 e J.-P. CAVAILLÉ, *Dis/simulations. Jules-César Vanini, François La Mothe Le Vayer, Gabriel Naudé, Louis Machon et Torquato Accetto. Religion, morale et politique au XVIIe siècle*, Paris, Champion, 2002.

³⁷ *Naudaeana*, in *Naudaeana et Patiniana, ou Singularitez remarquables, prises des conversations de Mess. Naudé & Patin. Seconde Edition revuë, corrigée & augmentée d’Additions au Naudaeana qui ne sont point dans l’Edition de Paris*, A Amsterdam, chez François vander Plaats, 1703, p. 17.

³⁸ Sulle relazioni tra Campanella e Naudé rinvio a L. BIANCHI, “*Libertas philosophandi*” et *République des Lettres: France et Italie à travers les relations entre Naudé et Campanella*, in *Les premiers siècles de la République européenne des Lettres (1368-1638)*, éd. M. Fumaroli, Paris, Alain Baudry éditeur, 2005, pp. 342-363.

propria vita liber, l'immaginifica e ricca autobiografia di Cardano edita da Naudé a Parigi nel 1643³⁹.

Inoltre l'opera di Cardano, insieme a quella di altri autori quali Machiavelli, Charron o Lipsio, doveva lasciare tracce non trascurabili nel più importante e radicale scritto politico di Naudé, le *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, pubblicato a Roma nel 1639 in pochissime copie destinate ad un uso privato e che quindi per la forma e la modalità della circolazione può essere considerato a tutti gli effetti un testo "clandestino" o semi-clandestino.

Ora il tema dell'inganno e della dissimulazione innerva tutto quanto il testo delle *Considérations politiques* e ne costituisce, insieme a quello della forza, il vero nucleo teorico. Naudé si propone nelle *Considérations* di analizzare e "decifrare le azioni dei principi e mostrare a nudo ciò che essi, tutti i giorni, si sforzano di velare con mille diversi artifici"⁴⁰. Entro questo programma

³⁹ Cfr. G. NAUDÉ, *Vita Cardani ac de eodem iudicium*, in G. CARDANO, *De propria vita liber. Ex Bibliotheca Gab. Naudaei*, Parisiis, apud Iacobum Villery, 1643, ff. 4r-47r. Naudé aveva già pubblicato un altro testo cardaniano, cfr. ID., *De praeceptis ad filios libellus, ex Bibliotheca Gabr. Naudaei*, Parisiis, apud Th. Blasium, 1635. Per le relazioni tra Naudé e Cardano cfr. L. BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, Napoli, Bibliopolis, 1996, pp. 48-54; ID., *Girolamo Cardano e Gabriel Naudé: naturalismo e politica*, in *Cardano e la tradizione dei saperi*, cit., pp. 405-426; TH. CERBU, *Naudé as editor of Cardano*, in *Girolamo Cardano. Le opere, le fonti, la vita*, cit., pp. 363-378. Tra i numerosi studi dedicati a Naudé cfr. tra gli altri: P.O. KRISTELLER, *Between the Italian Renaissance and the French Enlightenment: Gabriel Naudé as an editor*, "Renaissance Quarterly", XXXII, 1979, pp. 41-72; L. BIANCHI, *Tradizione libertina e critica storica. Da Naudé a Bayle*, Milano, FrancoAngeli, 1988; R. DAMIEN, *Bibliothèque et Etat. Naissance d'une raison politique dans la France du XVIIe siècle*, Paris, Puf, 1995; "Corpus. Revue de philosophie", 35, 1999 (numero monografico su "Gabriel Naudé: La politique et les mythes de l'histoire de France", con articoli di Y. Ch. Zarka, A. Pessel, R. Damien, S. Mazauric, L. Bianchi, P. Nelles, F. Markovits).

⁴⁰ *Considerazioni politiche*, p. 103 (*Considérations*, p. 3). Sulle *Considérations politiques* cfr. anche: J. FREUND, *La situation exceptionnelle comme justification de la raison d'Etat chez Gabriel Naudé*, in *Staatsräson. Studien zur Geschichte eines politischen Begriffs*, hrsg. von R. Schnur, Berlin, Duncker und Humblot, 1975, pp. 141-164; A. PESSINA, *Etica del privato e laicizzazione dello stato. Naudé interprete di Charron*, "Rivista di filosofia neoscolastica", LXXI, 1979, pp. 508-542; A. M. BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, ristampa emendata, premessa di A. Del Noce, Milano, Giuffrè Editore, 1989, in part. pp. 258-265; L. MARIN, *Pour une théorie baroque de l'action*

l'indagine dei "colpi di stato" risulta centrale se è vero che essi vengono definiti un "excessus iuris communis propter bonum commune" ovvero come "delle azioni ardite e straordinarie che i principi sono costretti a mettere in pratica per affari difficili e senza via d'uscita, contro il diritto comune, e senza tenere conto né di alcun ordine né forma di giustizia rischiando l'interesse del particolare per il bene pubblico"⁴¹.

Ma se i "colpi di stato" sono delle azioni eccezionali e fuori norma fatte per il bene comune ma in violazione del diritto ordinario, Naudé dichiara immediatamente a questo proposito la sua opzione politica a favore del pensiero di Machiavelli. Infatti, una volta forniti alcuni esempi di "colpi di stato", egli afferma che questi "possono servire da prova inconfutabile per mostrare che, sebbene gli scritti di Machiavelli siano proibiti, la sua dottrina viene continuamente applicata da coloro i quali la censurano e la proibiscono"⁴².

politique. Lecture des "Considérations politiques sur les coups d'Etat" de Gabriel Naudé, in G. NAUDÉ, *Considérations politiques sur les coups d'Etat*, Paris, Les Editions de Paris, 1989, pp. 5-65; A. PIAZZI, *Introduzione a G. NAUDÉ, Considerazioni politiche sui colpi di Stato*, trad., introd. e cura di A. Piazzì, cit., pp. 3-93; Y.-CH. ZARKA, *Raison d'Etat, maximes d'Etat et coups d'Etat chez Gabriel Naudé*, in *Raison et déraison d'Etat*, éd. Y.-Ch. Zarka, Paris, Puf, 1994, pp. 151-169; BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, cit., cap. III "Natura, storia e politica: le *Considérations politiques*", pp. 109-142; J.-P. CAVAILLÉ, *Gabriel Naudé et les 'Considérations politiques sur les coups d'Etat': une simulation libertine du secret politique?*, in *Libertinage et philosophie au XVIIe siècle. 2. La Mothe le Vayer et Naudé*, Saint-Etienne, Publications de l'Université de Saint-Etienne, 1997, pp. 105-129; L. BIANCHI, *Tra Rinascimento e Barocco: forza e dissimulazione nelle "Considérations politiques" di G. Naudé*, "Studi Filosofici", XXI, 1998, pp. 129-151; ID., *Entre Renaissance et Baroque: Force et dissimulation dans les "Considérations politiques" de G. Naudé*, in *Le Baroque*, éd. J. Ferrari, Dijon, Université de Bourgogne, 2003, pp. 25-51.

⁴¹ *Considerazioni politiche*, pp. 150 s. (*Considérations*, p. 65).

⁴² *Considerazioni politiche*, pp. 154 s. (*Considérations*, p. 71). Un giudizio simile su Machiavelli è espresso anche da un attento conoscitore di Naudé quale P. Bayle. Cfr. P. BAYLE, *Nouvelles de la République des Lettres*, Janvier 1687, in P. BAYLE, *Oeuvres diverses*, La Haye, P. Husson et. al., 1727-1731, (t. I, 1727, pp. 740b-741a): " 'Machiavel dit presque par tout ce que les Princes font, et non ce qu'ils devoient faire'. Il est surprenant qu'il y ait si peu de personnes qui ne croyent que Machiavel apprend aux Princes une dangereuse politique; car au contraire ce sont les Princes qui ont appris à Machiavel ce qu'il écrit. C'est l'étude du monde, et l'observation de ce qui s'y passe, et non pas une creuse

Dopo questa definizione dei “colpi di stato” Naudé considera le occasioni nelle quali si impone il ricorso a tali azioni eccezionali. E queste appaiono in primo luogo necessarie quando si deve instaurare o cambiare un regno e poi, in seguito, quando si deve conservare e mantenere in vita questo stesso regno. Ma al motivo dell’eccezionalità propria ai colpi di stato si accompagna quello di un loro uso accorto; e qui Naudé riprende talune indicazioni da Lipsio e da Charron.

Utilizzando alcuni passi dei *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex* (I, vii; IV, xiv) del pensatore fiammingo, Naudé individua una “prudenza mista” propria della politica che “partecipa in parte della frode e dell’inganno, ordinariamente praticati nelle corti dei principi e nella conduzione dei più importanti affari di governo”⁴³. Diversa dalla classica virtù morale che ha per oggetto la sola considerazione del bene, la prudenza mista di Lipsio non è comunque assunta da Naudé come qualcosa di eccentrico o di irregolare. Piuttosto, grazie anche alla mediazione di Charron, Naudé è convinto che la prudenza politica debba sempre percorrere vie particolari. Già Charron infatti aveva sottolineato nel *De la sagesse* (III, ii) che “la justice, vertu et probité du Souverain, chemine un peu outrement que celle des particuliers”⁴⁴ e richiede comportamenti spregiudicati. Così Naudé viene a parlare di due tipi di prudenza: “la prima, ordinaria e facile, che cammina secondo il percorso comune, senza superare i confini delle leggi e dei costumi del paese; la seconda, straordinaria, più rigorosa, severa e difficile”. E se il primo tipo di prudenza comprende “gli aspetti dei quali i filosofi sono soliti parlare nei loro

méditation de cabinet, qui ont été les Maîtres de Machiavel. Qu’on brule ses livres, qu’on les refute, qu’on les traduise, qu’on les commente, il n’en sera ni plus ni moins par raport au gouvernement. Il faut par une malheureuse et funeste nécessité, que la Politique s’éleve au dessus de la Morale”.

⁴³ *Considerazioni politiche*, p. 129 (*Considérations*, pp. 31 s.). E cfr. G. LIPSIO, *Politicorum sive civilis doctrinae libri sex. Qui ad Principatum maxime spectant*, Lugduni Batavorum: ex officina Plantiniana, apud Franciscum Raphelengium, 1589, I, vii, p. 20 e IV, xiv, p. 206.

⁴⁴ Cfr. P. Charron, *De la Sagesse*, à Bourdeaus, par S. Millanges, 1601, III, ii, p. 396. E cfr. *Considerazioni politiche*, pp. 129 ss. (*Considérations*, pp. 31-34). Sul tema della prudenza e sulle relazioni tra Charron, Lipsio e Naudé, cfr. PESSINA, *Etica del privato e laicizzazione dello stato. Naudé interprete di Charron*, cit., in part. pp. 526 ss.; BATTISTA, *Alle origini del pensiero politico libertino. Montaigne e Charron*, cit., pp. 258-265; BIANCHI, *Rinascimento e libertinismo. Studi su Gabriel Naudé*, cit., pp. 156-165.

trattati morali” e ne prevede altri come quelli “collocati da Giusto Lipsio nella prudenza mista e fraudolenta”⁴⁵, il secondo tipo invece è quello a cui si fa ricorso nei colpi di stato, ovvero una prudenza che esula dalle norme e dalle regole e che ricorre alla dissimulazione e alla segretezza. Non bisogna allora rifarsi come fa Lipsio a una “prudenza mista” come caso particolare, ma piuttosto concepire la possibilità di una prudenza “forte e straordinaria” a cui ricondurre “gli affari più scabrosi e difficili, i soli che, a differenza di tutti gli altri possono legittimamente essere definiti *arcana imperiorum*”⁴⁶.

In tal modo Naudé ha coscienza di spingersi, in questa sua teorizzazione, ben oltre Charron. Quando infatti egli si appresta a descrivere in quali occasioni e circostanze si debbano mettere in atto i colpi di stato, egli ricorda come Charron abbia già trattato brevemente e di sfuggita questo tema⁴⁷. Egli invece si appresta a farlo ora in maniera più sistematica, aggiungendo altri ragionamenti ed esempi.

V. Se il tema della segretezza e dell’eccezionalità caratterizza allora la categoria di “prudenza” elaborata da Naudé e insieme l’idea stessa dei “colpi di stato”, è anche vero che queste azioni straordinarie sono all’origine della nascita di ogni stato che avviene sempre sotto il segno della violenza e dell’inganno. L’intreccio tra religione e politica compare fin dall’origine di ogni nuovo ordinamento in quanto esse sono inestricabilmente connesse: “E, per parlare in primo luogo dell’instaurazione [di regni e principati], se consideriamo quali siano stati gli inizi di tutte le monarchie, possiamo trovare sempre che esse hanno preso avvio da qualche espediente e soperchieria, facendo marciare la religione o qualche miracolo in testa ad un lungo seguito di barbarie e crudeltà”⁴⁸.

⁴⁵ *Considerazioni politiche*, pp. 130 s. (*Considérations*, p. 34).

⁴⁶ *Considerazioni politiche*, p. 132 (*Considérations*, p. 36).

⁴⁷ Cfr. *Considerazioni politiche*, p. 179 (*Considérations*, p. 84): “Charron, senza darvi alcuna importanza, brevemente *a la sfugita*, nel suo libro *De la sagesse*, ne riporta quattro o cinque [di circostanze nelle quali compiere i colpi di stato], facendo come gli Sciti, che scoccano le loro frecce più precise quando sembrano fuggire più velocemente”.

⁴⁸ *Considerazioni politiche*, p. 179 (*Considérations*, pp. 84 s.).

Religione e miracoli, barbarie e crudeltà: la nascita di ogni civiltà e di ogni nuovo stato si fonda su un accorto equilibrio di questi elementi dove la religione, intesa come inganno sacerdotale, è abilmente utilizzata dai politici.

Naudé articola una vera e propria tassonomia dei fenomeni religiosi, individuando cinque principali maniere in cui la religione diventa strumento politico. La prima delle quali – la più comune e ordinaria – “è quella di tutti i legislatori e politici che dettero ad intendere ai loro popoli di potere comunicare con gli dei, per raggiungere più facilmente lo scopo che avevano in mente”⁴⁹. Un metodo, questo, usato da Girolamo Savonarola il quale – come ha ricordato Machiavelli nei *Discorsi* – ha fatto credere al popolo fiorentino di parlare con Dio. E ugualmente Guillaume Postel in Francia e Campanella in Calabria hanno tentato una simile impresa ma, come si ricorda riferendosi sempre a Machiavelli, tutti i profeti disarmati sono destinati a perdere⁵⁰.

La seconda maniera escogitata dai politici è stata quella di “fingere miracoli, inventare sogni e visioni, produrre mostri e prodigi”, mentre una terza consiste nel ricorrere a “voci false, rivelazioni e profezie, per spaventare il popolo, per stupirlo, sconvolgerlo, oppure per rafforzarlo, incoraggiarlo, a seconda che si chieda l’una o l’altra cosa”⁵¹. Per questa ragione, secondo quanto afferma Postel, si dice che Maometto avesse al suo servizio un astrologo per preannunciare “una grande rivoluzione e un grande mutamento sia nella religione che nell’impero”, e che con questo stratagemma egli avrebbe preparato il popolo a ricevere la nuova religione⁵². E ugualmente Ferdinando Cortés in Messico e Francesco Pizarro in Perù si finsero inviati dagli dei⁵³.

⁴⁹ *Considerazioni politiche*, p. 237 (*Considérations*, p. 161).

⁵⁰ Cfr. *Considerazioni politiche*, pp. 237 s. (*Considérations*, p. 162): “Non sono passati più di sessant’anni, da che Guglielmo Postel volle fare la stessa cosa in Francia, e ancor meno da che Campanella volle provare in Calabria, ma essi non ebbero maggior successo dei precedenti, poiché non avevano alcuna forza nelle loro mani, e questa, come dice Machiavelli, è una condizione necessaria per tutti coloro che vogliono stabilire qualche nuova religione”.

⁵¹ *Considerazioni politiche*, pp. 238 s. (*Considérations*, pp. 163 s.).

⁵² Cfr. *Considerazioni politiche*, p. 239 (*Considérations*, pp. 164 s.): “A questo proposito, Postel fa presente che Maometto aveva al suo servizio un famoso astrologo, il cui compito era quello di preannunciare una grande rivoluzione e un grande mutamento, sia nella religione che nell’impero...al fine di spianare il

Un ulteriore modo di utilizzare la religione è poi quello di ricorrere alla forza persuasiva esercitata da oratori e da predicatori⁵⁴ e infine Naudé ricorda come l'eloquenza possa mostrarsi incisiva non solo con la parola, ma anche con la scrittura⁵⁵. Anzi, questo quinto e ultimo modo – del tutto retorico e artificiale – di servirsi della religione è particolarmente efficace in quanto si rivolge a un pubblico ampio e differenziato, come mostrano taluni libelli capaci di creare tensioni tra il popolo.

In questa catalogazione e riorganizzazione dei fenomeni religiosi ad uso dei politici ricompaiono alcuni temi che ossessivamente si ripresentano negli scritti di Naudé, e non solo nelle pagine delle *Considérations*: la capacità dei legislatori di far credere al popolo di comunicare con gli dei, l'utilità dei miracoli e delle profezie per le imprese politiche, le tecniche di seduzione messe in atto da profeti e predicatori, la paura dei libelli. E riappare insistentemente il tema dei nessi tra religione e politica, tra inganno e paura, tra dominio e culto. Riemerge qui un machiavellismo di fondo ma accompagnato da una visione che vede nell'inganno e nell'artificio un mezzo costante per il mantenimento del potere e nel popolo un elemento mobile e inaffidabile che va costantemente controllato e diretto.

La forza della religione – con il corollario di miracoli, profezie, visioni e paure – risulta allora necessaria per quel governo artificioso dello Stato che è l'oggetto della politica. La religione viene in tal modo ricondotta all'astuzia e all'inganno e, in un passo alla fine del capitolo quarto, viene paragonata a una droga. Se infatti è naturale per la maggior parte dei principi "trattare la

cammino allo stesso Maometto e preparare i popoli ad accettare più volentieri la religione che quest'ultimo voleva introdurre". Lo stesso esempio di Maometto compare già nello scritto di Naudé contro i Rosacroce. Cfr. G. NAUDÉ, *Instruction à la France sur la vérité de l'histoire des Frères de la Roze-Croix*, A Paris, chez François lulliot, 1623, pp. 109 s. Ma su Maometto abile 'impostore' capace di instaurare una religione e un impero potentissimi e di utilizzare a proprio vantaggio anche le più gravi malattie come l'epilessia e di ricorrere a ogni sorta di inganni, cfr. *Considerazioni politiche*, pp. 183 s. (*Considérations*, pp. 91 ss.).

⁵³ Cfr. *Considerazioni politiche*, p. 239 (*Considérations*, p. 165). L'esempio di Cortés e di Pizarro è utilizzato da Naudé anche nella *Instruction à la France*, cit., pp. 108 s.

⁵⁴ Cfr. *Considerazioni politiche*, pp. 240 s. (*Considérations*, p. 167).

⁵⁵ Cfr. *Considerazioni politiche*, p. 245 (*Considérations*, pp. 174 s.).

religione da ciarlatani e servirsene come di una droga per conquistare credito e reputazione alla loro messa in scena”, non sembra che “si debba biasimare un politico che, per venire a capo di qualche importante affare, ricorre alla medesima astuzia”⁵⁶.

La religione come droga, il tema dell’inganno e della dissimulazione, il nesso tra nascita degli imperi e culti religiosi: vi sono in queste pagine delle *Considérations* tutti i motivi della tradizione libertina che si nutre di scetticismo e naturalismo, di Pomponazzi e Machiavelli, di Cardano e Vanini, di Montaigne e Charron, e che amplifica il tema della segretezza e della manipolazione. Non deve allora stupire che quando nel 1719 appare a stampa un testo anonimo intitolato *L’esprit de Spinoza*, poi ripubblicato varie volte nel corso del XVIII secolo col titolo *Traité des trois imposteurs*, numerosi risultino – specialmente nei capitoli finali, il XVI e il XVII – i riferimenti anche testuali alle *Considérations*⁵⁷. Questo scritto di Naudé viene infatti riutilizzato e riletto in un contesto più ampio e in una silloge di autori diversi – da Charron a La Mothe, da Hobbes a Spinoza – dove l’intento antireligioso risulta ormai programmatico e dove il tema dell’impostura e dell’inganno diventa la base antropologica di ogni costruzione religiosa.

ABSTRACT. – The article examines the theme of deceit – a main subject in Machiavelli’s thought – in some post-Machiavelian thinkers like Girolamo Cardano and Gabriel Naudé, that use deceit in a new political and “prudential” perspective. In his *De sapientia* (1544) and *Proxeneta* (1570 ca.) Cardano considers dissimulation and deceit as the basis of practical conduct. In his *Considérations politiques* (1639) the French free thinker Gabriel Naudé examines the theme of strength and of deception in Politics,

⁵⁶ *Considerazioni politiche*, p. 248 (*Considérations*, p. 179).

⁵⁷ Cfr. l’edizione italiana di questo trattato, con testo francese a fronte: *Trattato dei tre impostori. La vita e lo spirito del Signor Benedetto de Spinoza*, a cura di S. Berti, prefaz. di R. H. Popkin, Torino, Einaudi, 1994. Per i riferimenti a Naudé e alle *Considérations politiques* cfr. in particolare i capp. XV (“Sui superstiziosi, sulla superstizione e sulla credulità del popolo”), XVI (“Sull’origine delle monarchie”) e XVII (“Sui legislatori, sui politici e di come si servano della religione”), pp. 180-187, 188-197, 198-213.

and uses Machiavelli's and Cardano's thought for a new consideration of the relationship between religion and politics.