

**Il testo poetico della giustizia.
Alberico e Scipione Gentili leggono la *Repubblica* di Platone**

**The poetic text of justice.
Alberico and Scipio Gentili reading Plato's *Republic***

FRANCESCA IURLARO
Istituto Universitario Europeo
francesca.iurlaro@eui.eu

Recibido: 06/06/2017 - Aceptado: 14/07/2017
DOI: <https://doi.org/10.20318/fons.2017.3858>

Riassunto. Il presente contributo cercherà di gettare luce sulla ricezione della *Repubblica* di Platone (e, insieme, della *Poetica* di Aristotele) nel dibattito sulla poesia che in Età moderna vide protagonisti, fra gli altri, due importanti giuristi: i fratelli Alberico (1552-1608) e Scipione Gentili (1563-1616). Come giustificano questi autori l'affinità fra poesia e diritto? A quali *auctoritates* del passato fanno riferimento? Si mostrerà, in primo luogo, in che modo concepiscano tale rapporto; poi, attraverso quali fonti del dibattito cinquecentesco sulla poesia ne articolino gli estremi concettuali e, infine, come la lezione della *Repubblica* platonica possa chiarire la natura di tale dibattito, generalmente definito di matrice aristotelica piuttosto che platonica. Si vedrà come il rapporto fra poesia e diritto sia articolato, da un lato, attraverso una qualificazione dell'atto poetico come analogo al procedimento retorico, proprio in aperta polemica con Platone; e dall'altro, come il rifiuto omerico espresso da Platone nella *Repubblica* apra una breccia ai due fratelli Gentili per affermare il primato di un altro poeta: Virgilio. Si concluderà suggerendo che l'analogia fra giustizia e poesia presente nella *Repubblica* costituisca una possibile chiave interpretativa del rapporto fra diritto e poesia, poiché è la presenza (non dichiarata) di un criterio platonico di giustizia a conferire validità normativa all'*exemplum* poetico.

Parole chiave: poesia, *ius gentium*, retorica, *Repubblica* di Platone, Alberico Gentili, Scipione Gentili

Abstract. The present contribution will shed light on the reception of Plato's *Republic* (as well as of Aristotle's *Poetics*) within the context of the early modern debate concerning poetry and poetic theory. Among the protagonists of this vivid debate, the two

brothers and jurists Alberico (1552-1608) and Scipio Gentili (1563-1616) played a significant role in vindicating the existence of a strong relationship between law and poetry. In order to address this question, it has first to be assessed to which *auctoritates* of the past they relied upon to justify this relationship (and how they conceive of it); secondly, this article will read this phenomenon within the context of the 16th century debate concerning poetic theory. In this respect, Plato's *Republic* plays a fundamental role in clarifying the conceptual stakes of such debate. In this perspective, I will argue that the relationship between law and poetry is addressed by both the Gentili brothers in terms of an analogy between poetry and rhetoric, and between rhetoric and law (in an anti-Platonic vein); on the other hand, the Gentilis seem to support Plato's rejection of Homeric poetry in order to assess the primacy of another poet: Virgil. To conclude with, I will suggest that the parallel between poetry and justice (drawn by Plato in his *Republic*) might provide a possible interpretation of the relationship between law and poetry in the thoughts of Alberico and Scipio Gentili, where an implicit platonic criterion of justice seems to validate the legitimacy of the poetic *exemplum*.

Keywords: poetry, *ius gentium*, rhetoric, Plato's *Republic*, Alberico Gentili, Scipio Gentili

Cosa hanno in comune diritto e poesia? Dal punto di vista di un giurista contemporaneo, il solo accostamento dei due termini provoca perplessità: il diritto è una scienza di autonomo statuto epistemologico, come vuole la dottrina positivista, e nessun avvocato riuscirebbe nell'impresa di convincere un giudice servendosi di un verso di Orazio. Semplicemente, le sue tecniche argomentative non ne hanno bisogno, né il formalismo della procedura giudiziaria contempla l'uso di evidenze poetiche come prova di un fatto - al massimo, come sfoggio di erudizione.

Tuttavia, gli studi di *law and literature* hanno segnato un vero e proprio «epistemological break»¹ mostrando non solo che fra il fenomeno giuridico e la letteratura esista una relazione, ma che il diritto positivo (inteso come scienza esatta di leggi positive e sentenze) non è che la punta di un iceberg di immaginari letterari e convinzioni più o meno cosce che informano la nostra comprensione del diritto stesso. Questa prospettiva teorica, decisamente più ampia e interdisciplinare, parte da un duplice assunto: da un lato che il giurista stesso, in quanto essere umano, non sia estraneo a tali preconcetti, e anzi ne sia condizionato culturalmente; dall'altro, che il metodo dell'argomentazione giuridica condivida una sostanziale affinità con quello dell'analisi letteraria. Addirittura White ha sostenuto che la sentenza del giudice somigli, per concisione stilistica e valenza retorica, a un componimento poetico².

¹ LHUILIER 2011.

² WHITE 1983-1984.

Altri studiosi hanno ricercato le ragioni storiche alla base della stringente affinità fra diritto e poesia, sostenendo che in epoca moderna tale rapporto sarebbe addirittura co-costitutivo³. Nella tradizione giuridica moderna la poesia è importante sia in sede di riflessione teorica (i nostri 'studi giuridici') sia nell'individuazione e applicazione concreta della legge (il nostro 'diritto stretto'). Si tratta di un periodo storico in cui il diritto attraversa una profonda trasformazione: la nascita degli stati nazionali, lo sviluppo di una società sempre più internazionale e i conflitti teorici e religiosi innescati dalla Riforma Protestante non solo mutano la fisionomia dell'Europa, ma ne trasformano radicalmente il linguaggio politico⁴. Da questo punto di vista, nel campo del diritto assistiamo alla elaborazione moderna di concetti antichi come quello - molto fortunato - di *ius gentium*, non solo alla luce degli sviluppi della teoria politica (si pensi ai contributi, fra gli altri, di Machiavelli⁵), ma anche delle sfide poste da un mondo sempre più «globale», in cui la diversità culturale rischiava di frantumare le fondamenta stesse dell'Europa, quella religiosa di compromettere l'unità della *respublica christiana* e l'allargamento dell'orizzonte geografico di pregiudicare le possibilità di comunicazione fra esseri razionali - ammesso che tutti gli uomini, anche gli abitanti del Nuovo mondo, avessero una natura razionale⁶.

Ma, contemporaneamente, l'Umanesimo forniva a questa Europa apparentemente impreparata un vero e proprio arsenale di concetti e testi del passato con cui era possibile reagire allo 'shock' del presente: non solo attraverso la reinterpretazione delle *auctoritates* del passato, ma anche, viceversa, mediante una potente e strumentale rilettura del passato attraverso le lenti del presente. È proprio nella tradizione della filosofia antica che gli intellettuali moderni trovano linfa vitale per rileggere i radicali mutamenti della società a loro contemporanea - così da spingerla, in un afflato che è il vero e proprio cuore degli insegnamenti degli *studia humanitatis*, da una condizione di particolarismo alla creazione di una *societas humanis generis*, cosmopolita, universale, inclusiva⁷.

In questo processo di rilettura delle fonti antiche sono impegnati alcuni intellettuali che Quagliani ha definito «questuanti dell'universale»⁸: si tratta in molti casi di giuristi che riflettono sullo *ius gentium*, il diritto che regola i rapporti fra popoli, allo scopo di

³ WARREN 2015, p. 34.

⁴ Sul tema si vedano: SKINNER 1978; PAGDEN 1986; PAGDEN 1987; TUCK 1999; BRETT 2011; PAGDEN 2015. Rimando a questi testi per ulteriori riferimenti bibliografici.

⁵ In particolare sull'influenza di Machiavelli su Gentili, vedi PANIZZA 1969; CAMERLINGO 2013.

⁶ È il problema, fra gli altri, di Francisco de Vitoria, il dominicano di Salamanca autore della *Relectio de Indiis* (1539). Per una estesa bibliografia a riguardo, e i problemi implicati dalla sua dottrina dello *ius gentium*, si vedano i già citati contributi di Pagden.

⁷ Sul cosmopolitismo di Gentili si rimanda a PANIZZA 2008; SCUCCIMARRA 2009.

⁸ Quagliani in QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. IX.

arricchirne la funzione normativa per il presente, aldilà dei titoli del *Corpus Iuris Civilis*⁹ a cui era confinato e di una incerta prassi internazionale che ancora risentiva dell'ordine politico medievale. Il concetto stesso di *ius gentium* - e il suo rapporto con il diritto naturale - viene così armonicamente integrato con fonti filosofiche, poetiche e storiografiche dal passato, allo scopo di conciliare la diversità culturale emersa dopo la scoperta del Nuovo Mondo con l'universalità del genere umano (si pensi, ad esempio, all'importanza assunta in Età moderna dalla tradizione stoica per la riflessione sul cosmopolitismo¹⁰). Tale è l'operazione dei giuristi Alberico e Scipione Gentili, oggetto di questa breve indagine. Sebbene il primo sia più conosciuto del secondo, in quanto contende con altri autori come Francisco de Vitoria e Ugo Grozio il titolo di «padre fondatore del diritto internazionale», i contributi del secondo (soprattutto in merito alla questione della poesia) non sono meno importanti. Entrambi i fratelli sono esuli di religione: con il padre Matteo lasciano il paesino natale di San Ginesio nella Marca di Ancona nel 1578. Alberico si stabilirà con il padre in Inghilterra, dove riesce a entrare nel circolo di intellettuali della corte di Elisabetta I e dunque a ottenere la cattedra di *Regius Professor* di diritto civile presso l'Università di Oxford; Scipione invece insegnerà diritto civile all'Università di Altdorf in Germania, intrattenendo rapporti con i più importanti protagonisti del *milieu* protestante dell'epoca, da Hugue Doneau a Giusto Lipsio. Mentre ricordiamo Alberico per il *De legationibus libri tres* (1585), ma soprattutto per il suo *De iure belli libri tres* (1598), uno dei testi fondativi del diritto internazionale contemporaneo¹¹, Scipione dimostra fin da subito una maggior propensione verso gli studi poetici: è autore di una traduzione in esametri dei primi due canti della *Gerusalemme Liberata* di Torquato Tasso (*Solymeidos Libri duo*, Londra 1584) e di un commento alla stessa opera (*le Annotazioni sopra le Gerusalemme Liberata*, Leida 1586)¹². Per questo motivo è forse più conosciuto fra gli studiosi di letteratura italiana¹³ che fra i giuristi, i quali hanno invece iniziato, a partire

⁹ Recentemente B. Straumann ha sottolineato l'importanza fondamentale svolta dalla tradizione del diritto romano nella concettualizzazione gentiliana dello *ius gentium* (STRAUMANN 2011).

¹⁰ STRAUMANN 2015.

¹¹ Sulla fortuna del *De iure belli* (e sul ruolo della *lectio* inaugurale a Oxford di T. Erskine Holland e come «momento» della «nascita» degli studi gentiliani) vedi PANIZZA 2008.

¹² Purtroppo, lo stato attuale degli studi su Scipione Gentili è alquanto carente: a parte il contributo di PALLANT 1984 e la voce biografica di De Benedictis sul *Dizionario Biografico degli Italiani* (2000), l'unico studio su Scipione Gentili lettore di Tasso è di PIRILLO 2013, pp. 135-154. Esistono poi delle edizioni commentate online da Dana Sutton dei due testi di Scipione citati, nonché delle sue parafrasi epiche dei Salmi di Davide (i *In XXV Davidis Psalmos Epicae Paraphrases*, in due edizioni, una del 1581 e una del 1584, consultabili sul sito: <http://www.philological.bham.ac.uk/psalms/> URL consultato il: 07/10/16). Per il resto, la figura di Scipione è rimasta perlopiù nell'ombra: uno studio sistematico dei suoi lavori non è ancora stato intrapreso. Esiste una tesi di laurea di PALLANT 1983, autrice dell'articolo citato, ma non è mai stata pubblicata.

¹³ La fortuna di Scipione fra gli studiosi di Tasso è dovuta al fatto che le *Annotazioni* di Gentili furono incorporate, insieme ai commenti di Guastavini, nella famosa edizione genovese del poema del

dallo studio seminale di Panizza del 1981, un vivace dibattito sulla figura e il pensiero di Alberico¹⁴. Tuttavia, la lettura integrata del pensiero dei due fratelli - ai cui rispettivi testi essi reciprocamente rimandano - è particolarmente utile se si vuole studiare proprio il rapporto fra diritto e poesia, a cui entrambi dedicano parte consistente della loro riflessione giuridica.

Secondo questi due autori, infatti, la poesia svolge un ruolo essenzialmente normativo con il suo repertorio «codificato» di comportamenti umani, ritenuti universalmente validi poiché hanno meritato l'elogio degli studiosi e il rispetto da parte degli attori internazionali attraverso i secoli¹⁵. Soprattutto nel campo del diritto di guerra, governato dalla consuetudine, i poeti antichi diventano fonte di diritto, nella misura in cui costituiscono un modello di comportamento per il presente. Ma come facciamo a esser certi che la poesia dica il vero, ed esserne così certi da regolare la prassi giuridica contemporanea in base ad essi? Questa domanda è tutt'altro che secondaria e implica due problemi, su cui Alberico e Scipione si confrontano. In primo luogo, che cos'è la poesia? Si tratta di una pratica imitativa, dicono Platone e Aristotele: ma proprio perché *imita* il vero (e non è il vero) come può essere considerata una fonte di conoscenza epistemologicamente valida? Ma è proprio qui il nodo teorico sviluppato dai Gentili, i quali sostengono con forza che la poesia faccia parte della retorica. Questa risistemazione dell'*arbor scientiarum*, lungi dall'essere un'innovazione di Gentili, come vedremo, è il frutto di un dibattito molto acceso nel XVI secolo. Sebbene l'umanesimo rinascimentale venga spesso associato alla tradizione neoplatonica, e l'aristotelismo legato alle oscurità del passato medievale¹⁶, in realtà la situazione era ben più articolata ed è difficile dire quale delle due filosofie abbia esercitato più importanza: il più delle volte, gli intellettuali umanisti sono impegnati in una conciliazione fra le posizioni di Aristotele e Platone. Lo stesso Alberico Gentili sostiene che «non bisogna procedere solo con il metodo di Platone, ma affrontare le controversie con quello di Aristotele»¹⁷, rivendicando dunque un'integrazione fra i due metodi filosofici.

I

Tuttavia, la questione di tale integrazione diventa particolarmente delicata per quanto concerne il tema della poesia: come conciliare la teoria della poesia come imitazione, di cui Aristotele scrive nella *Poetica*, oggetto di una riscoperta proprio negli anni in cui i Gentili scrivono, con la celebre critica della poesia espressa da Platone nella *Repubblica*? In quest'ultimo testo, nel celeberrimo libro X, Platone sostiene che

1590 (*La Gierusalemme liberata di Torquato Tasso, con le figure di Bernardo Castello e le annotazioni di Scipio Gentili, e di Giulio Gustavini*. In Genova, appresso Girolamo Bartoli, 1590).

¹⁴ PANIZZA 1981.

¹⁵ IURLARO 2017.

¹⁶ Alcuni titoli indicativi in proposito: KRISTELLER 1962, 1996; VASOLI 2002.

¹⁷ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 6.

la poesia, in quanto imitazione, è lontana di tre gradi dal reale: il poeta infatti imita ciò che è già stato creato, in copia, rispetto al mondo delle idee, perciò l'oggetto di imitazione poetica è distante di tre gradi dalla reale essenza delle cose e, pertanto, non può essere una fonte valida di conoscenza¹⁸. La questione della verità è strettamente legata, dunque, a quella dell'ontologia. In più il poeta non può essere esperto di tutto ciò di cui scrive¹⁹: pertanto, mentre un artigiano può fare affidamento sulla *pistis*, che è la retta fiducia che gli viene dalla pratica del mestiere, perché possiede conoscenza precisa di ciò che rappresenta, non è così per il poeta. Come è possibile che i poeti dicano il vero su argomenti di cui non sono esperti - non essendo loro stessi medici, strateghi militari, filosofi, ecc.? Per questo motivo, Platone emette la celebre condanna nei confronti dei poeti, sostenendo che la mancanza di verità della poesia può essere ingannevole, se usata impropriamente, e può deviare i cittadini della *Repubblica*. Pertanto, i modelli di comportamento dei poeti vanno giudicati col criterio della giustizia, onde evitare che un'imitazione scorretta si consolidi in forma di *ethos* nell'animo di un giovane che ne fruisca²⁰.

Aristotele, al contrario rivendica la verità (una verità speciale) della poesia. L'imitare è connaturato agli uomini fin da bambini²¹, pertanto l'imitazione non solo ha valore epistemologico ma è l'inizio stesso della conoscenza. Così Aristotele salva la verità della poesia operando uno slittamento del piano gnoseologico dal reale al possibile: compito del poeta è «non dire le cose che sono avvenute, bensì quali sarebbero potute avvenire». ²² La teoria del verisimile avrà delle importanti implicazioni «retoriche» negli autori che analizzeremo a breve. Inoltre, esiste una differenza fra storia e poesia: «la poesia è affare più filosofico e più serio della storia: giacché la poesia dice piuttosto le cose universali, mentre la storia quelle individuali»²³. Anche su questo aspetto torneremo in seguito.

Come possono questi due modelli teorici così antitetici convivere e addirittura essere assimilati, seppur a velocità diverse, dalla tradizione umanistica? Per rispondere a questa domanda, occorre ripercorrere brevemente la storia di questi due testi e della loro fortuna nel Cinquecento, così da comprendere meglio come la questione della poesia sia stata sviluppata a partire proprio da essi.

¹⁸ Plat., *Rep.*, 598b.

¹⁹ «Un poeta di valore, se davvero vuole comporre buoni versi sui temi di cui tratta, deve averne una perfetta conoscenza: in caso contrario non riuscirebbe a fare poesia». Perciò, o non ci si accorge che i poeti imitano le apparenze, o «non si sbagliano, in quanto i buoni poeti conoscono veramente quegli argomenti sui quali hanno fama di parlare con eleganza» (Plat., *Rep.*, 598e).

²⁰ Plat., *Rep.*, 392a-c; 395c-d.

²¹ Arist., *Poet.*, 1448b 5-8.

²² Arist., *Poet.*, 1451a: «in senso complessivo, si deve ricondurre l'impossibile alla poesia, o al meglio, o all'opinione comune. In rapporto alla poesia, infatti è preferibile un impossibile credibile che una cosa incredibile ma possibile».

²³ Arist., *Poet.*, 1451b.

La *Repubblica* di Platone ha avuto una fortuna incredibile nell'umanesimo,²⁴ soprattutto grazie alle prime edizioni di Uberto e Pier Candido Decembrio, Emanuele Crisolora e Antonio Cassarino²⁵; mentre la prima traduzione completa dei testi di Platone è a opera di Marsilio Ficino (1480)²⁶. L'edizione particolarmente interessante per il nostro lavoro è senz'altro quella di Henri Estienne, un protestante francese che edita gli *opera omnia* platonici in greco e latino (1578): mentre Estienne si occupa dell'edizione greca, Jean de Serres traduce Platone in latino con l'ambizione di sostituire la famosa traduzione di Ficino come testo di riferimento (e con successo: l'edizione diventa assai famosa e conosciuta con il nome di «*Plato Serranus*»). Ciò che è particolarmente interessante è che «with significance for Elizabethan England», che è l'ambiente culturale in cui Alberico Gentili visse, «the first volume of the Serranus was dedicated to Elizabeth in gratitude for her support of Huguenot exiles. Moreover, in a 1579 letter, written from Cologne, Hubert Languet wrote that, at Estienne's urging, de Serres had sent Sydney a complementary set of his Plato»²⁷.

Quanto alla *Poetica* di Aristotele, è incredibile notare, come è stato sostenuto, quanto poco decisiva sia stata la sua influenza sul pensiero medievale, nonostante una prima traduzione latina, a opera di William of Moerbeke, fosse già disponibile nel 1278²⁸. Tuttavia, un aspetto interessante di questa fortuna discontinua (e dei suoi esiti rinascimentali) è il fatto che il celebre commentario di Averroè alla *Poetica* (poi incorporato nell'edizione latina di Giorgio Valla del 1498) insistesse sulla natura «retorica» e morale del fenomeno, e cioè su come il poeta dovesse convincere a suon di *exempla* morali i suoi lettori. Ma fu l'edizione latina di Alessandro de' Pazzi nel 1536 a rendere la *Poetica* finalmente oggetto di maggiore attenzione. Il testo cominciò a essere oggetto di studio all'Università di Padova: è in questo periodo che si inizia a intendere *eikos*, che in Aristotele indicava la plausibilità dell'azione poetica, con il latino '*verisimilis*': così «a concept [*eikos*] which bears on the logical sequence and intelligibility of a plot» è modificato «into a requirement of verisimilitude, a notion that bears on the relation of what the poet represents to the beliefs of the audience»²⁹. Così:

[...] when Robortello elaborates on Aristotle's concepts of the probable and the necessary he too equates to *eikos* with 'secundum verisimile' which he ties to his all-important requirement of winning the credibility of the audience. To be fair to the sixteenth-century commentators, what Aristotle meant by probability was not totally unconnected with rhetorical ideas of the

²⁴ Sulla tradizione testuale di Platone, alcuni testi indicativi sono: GARIN 1955; BOTER 1989; HANKINS 1984, 1990; JAYNE 1995; VEGETTI-PISSAVINO 2005.

²⁵ HANKINS 1990, pp. 412-427.

²⁶ KRISTELLER 1996, III, pp. 135 ss.

²⁷ VANCE, WALLACE 2015, II, p. 506.

²⁸ BRAMS 1993, p. 108.

²⁹ NORTON 2006, III, p. 56.

credible and the plausible, but he wanted to bear chiefly on the logic and coherence of plot structure and it is that primary meaning that the commentators lose sight of³⁰.

Questo aspetto diventerà centrale nella nostra discussione, ed è strettamente collegato al nodo dell'imitazione, la cui qualità è a questo punto potenzialmente inficiata da un poeta che abbia poca credibilità. Un altro «pericolo» in tal senso è rappresentato dal tipo di oggetti imitati nella poesia: come può un componimento poetico che imiti azioni umane moralmente riprovevoli avere una funzione edificatrice? Non stupisce dunque che l'accento sulla natura retorica del fenomeno poetico tenti di risolvere proprio il problema morale introdotto da una poesia dall'oggetto riprovevole, col rischio che diventi anch'esso oggetto di imitazione da parte di chi fruisce della poesia. Nella prospettiva aristotelica il problema morale è messo alla porta dal fatto che l'azione è possibile e genera catarsi a prescindere dalla sua qualificazione morale: in più il verosimile ingenera una sorta di *communis opinio*, poiché non è verosimile solo ciò che è simile al vero, ma anche, diacronicamente per così dire, ciò che accade perlopiù³¹, cioè un comportamento umano che è generalmente accettato, e quindi se ne trova spesso traccia nelle azioni dei protagonisti delle opere d'arte.

II

Vediamo come queste intuizioni confluiscono in due testi, rispettivamente di Alberico e Scipione Gentili. Il primo è la *Commentatio ad L [egem] III C[odicis] de prof[essoribus] et med[icis]*, edito a Oxford nel 1593³², in cui Gentili affronta la seguente questione giuridica, a chiosa di un titolo del codice di Giustiniano (citato nel titolo del breve scritto): possono i poeti godere di immunità dalla tassazione? Secondo l'imperatore Filippo, autore della legge citata, la risposta sarebbe negativa. Ma Gentili nel confutare tale posizione va aldilà della mera questione di diritto e propone una sua originale interpretazione del fenomeno poetico (che scomoda le fonti che abbiamo sinora discusso, e ne mette in campo altre, come vedremo), allo scopo di sostenere che il diritto all'immunità sia garantito ai poeti. Affronta dunque la questione della verità della poesia:

Epictetus etiam, picturam esse fabulosam veritatem, dicebat. Quod optime, et significantissime expones et de poesi, quae nec veritas tota, nec tota falsitas est. Quod enim in poemate verum ullo modo, vel simpliciter, vel secundum opinionem, vel ex non refutabili, vel aliter non est, sed falsum aperte, et vulgo est, utique vitiosum est. Nam in mendacio hoc non est neque verisimilitudo, neque admiratio, duae virtutes poematis.³³

³⁰ NORTON 2006, III, p. 57.

³¹ Arist., *Ret.*, 1357a 34-b I.

³² Il testo è stato edito e tradotto in inglese da BINNS 1972. Si prenderà come riferimento questa edizione.

³³ BINNS 1972, p. 252.

La poesia non ha come oggetto né il vero, né il falso, bensì il verosimile. Questo implica che, sebbene il poeta possa ispirarsi a eventi realmente accaduti, non potrà mai descriverli con il realismo di un pittore (ma formalmente, in quanto all'*imitatio*, Gentili salva l'analogia platonica fra poeta e pittore). Perciò i seguaci di Aristotele non possono sostenere che la poesia possa vertere su argomenti storici, per la distinzione universale-particolare di cui sopra: Gentili concorda con questa posizione, che sarebbe quella di Zabarella - secondo cui è impossibile che si dia una «*ars*» *historica*³⁴. Il ruolo della poesia è infatti di raccontare eventi, a partire da fatti storicamente accaduti, che resterebbero altrimenti nell'oscurità dell'antichità³⁵. Al contrario, rifiuta le speculazioni di Fracastoro³⁶, Scaligero³⁷ e Patrizi³⁸. Si potrebbe qui ipotizzare la presenza di una influenza non dichiarata di Gentili: Pietro Ramo³⁹. Il filosofo francese, le cui opere erano note al Gentili probabilmente attraverso Sidney, come vedremo a breve, radicalizza ulteriormente il rapporto fra retorica e poesia, da un lato includendo *exempla* poetici nel suo manuale di retorica, che ebbe una gran fortuna nell'Inghilterra elisabettiana; dall'altro, rifiutando la dicotomia aristotelica fra scienza e opinione e sostenendo che la conoscenza, se guardata nel suo insieme, è una sola⁴⁰. Questo implica per la poesia, che su una così radicale distinzione si basava già a partire da Platone, che se deve essere equiparata alla retorica, allora deve dividerne in pieno la dialettica fra *inventio* e *factio*: nello specifico, con attenzione al primo aspetto, la poesia è un atto di *inventio ex nihilo* al pari di una creazione ontologica. Questa sovrapposizione fra discorso veritativo e ontologico, volto totalmente al positivo a vantaggio del processo poetico (con buona pace di Platone) ha una fondamentale implicazione, riconosciuta proprio da Sidney e dal suo commentatore, il suo segretario e ramista William Temple⁴¹: le categorie di vero o falso non si applicano più a una poesia intesa come atto creativo così radicale, che esiste in virtù della sua creazione dal nulla da parte di un poeta-retore. Quanto invece al termine *factio*, con cui Temple

³⁴ Zabarella, *De natura logicae*, Colonia 1597, II, p. XXIV.

³⁵ BINNS 1972, p. 231.

³⁶ PERRUZZI 2005.

³⁷ Scaligero, *Poetices Libri Septem*, I, 2, p. 5 «an Lucanum sit poeta. Sane es. Nugantur enim more suo Grammatici, quum obiciunt, illum historiam conscripsisse. Principio, fac historiam meram oportet eum a Livio differre. Differet autem versu. Hoc vero Poetae est. Deinde quis nescit omnibus Epicis Poetis historiam esse pro argumento, quam illi aut adumbratam aut illustratam, certe alia facie quum ostendunt, ex historia conficiunt Poema. [...] Quin ecquidem Livium potius Poetae nomen meruisse, quam Lucanum amisisse censeo».

³⁸ Patrizi, *Della Poetica. La Deca Disputata*, Ferrara 1586: «di istoria non può farsi poesia» (p. 87).

³⁹ GOEGLIN 1996, pp. 73-101. Gentili cita Ramo solo una volta nel suo *Lectionis Variarum Virgilianarum Liber ad Robertum Filium*, Hanau 1603, un commento giuridico-filologico alle *Ecloghe* di Virgilio. Gentili in questo testo cita proprio l'assai fortunato commentario di Ramo alle *Ecloghe* (*Bucolica Petri Rami praelectionibus exposita*, Francoforte 1582).

⁴⁰ Citato in GOEGLIN 1996, p. 82.

⁴¹ GOEGLIN 1996, p. 85.

sostituisce quello di *imitatio* in Sidney, esso esclude appunto che si imiti qualcosa di preesistente ma rivendica la creazione, seppure virtuale, dell'oggetto poetico - che appare così svincolato da qualsiasi regola logica, aldilà di quelle che il poeta *prescrive* a se stesso e che presiedono all'atto creativo. Così, come scriverà Sidney nella sua *Defense of Poesy*, «now, for the Poet, he nothing affirms»⁴²: verità e falsità sono indipendenti dall'oggetto poetico, che crea da se stesso le sue condizioni di verità logica, che abbiamo visto coincidere con quelle della retorica. Gentili non cita espressamente questi argomenti, ma il genere della sua *Commentatio* è chiaramente quello di una apologia poetica: e, conoscendo personalmente Sidney, a cui dedica il suo *De legationibus* nel 1585, non si può escludere fosse a conoscenza di questo dibattito (sebbene il testo di Sidney sia di due anni successivo alla sua *Commentatio*, ma fosse stato scritto già nel 1579⁴³), che lo colloca dunque in una zona grigia fra l'*imitatio* rinascimentale e la teoria della *fictio* propria del manierismo barocco⁴⁴.

Ma vediamo più in dettaglio in cosa consista la critica di Gentili a Platone: poiché Platone stesso nelle sue opere scrive di situazioni lascive, e tali sono secondo Gentili i banchetti del *Simposio*, lui stesso è considerato da molti, fra cui Fracastoro⁴⁵, un poeta più che un filosofo. Quanto alle ragioni per cui Platone espelle i poeti dalla città, Gentili crede che Platone non sia del tutto coerente quando da un lato sostiene che l'imitazione renda sempre gli oggetti peggiori di come sono in realtà, dall'altro che i poeti siano ignoranti anche su quelle cose di cui eccellentemente parlano. Quanto al primo punto, Gentili scrive che «ars est naturae imitatrix, vincit tamen illam saepe: quemadmodum in pictoria ipsemet observavit Plato fieri, [...] et vero sic poeta noster [corsivo mio]⁴⁶ vel viros repraesentat tantae virtutis, quantae capax humana natura non est»⁴⁷. Pertanto rivendica all'imitazione una capacità educativa che la riproduzione esatta dell'oggetto naturale non garantirebbe: e così, citando l'analogia platonica fra poesia e pittura, confuta la posizione del filosofo, secondo cui la pittura avrebbe una maggior capacità rappresentativa (e quindi di adesione al vero reale) della poesia. Per Gentili l'analogia invece è *tout court*: al contrario, la poesia migliora la natura.

Quanto al secondo punto, circa l'ignoranza dei poeti, Gentili risponde a Platone proponendo una ricollocazione della poesia nell'ambito della filosofia civile (piuttosto che in quello della filosofia contemplativa). Tale ricollocazione è strumentale: permette al fenomeno poetico di essere ricompreso entro quello retorico, e quindi, di fugare le possibili accuse di ignoranza del poeta - che diventa così padrone della sua arte

⁴² MALSEN 2002.

⁴³ MALSEN 2002, pp. 1 ss.

⁴⁴ RIZZOLI 2010. Su Sidney si veda anche il celebre studio di WORDEN 2006.

⁴⁵ PERRUZZI 2005, p. 286; troviamo la stessa analogia in Patrizi, *Della Poetica*, I 3, p. 67.

⁴⁶ Si tratta di Virgilio, come vedremo a breve.

⁴⁷ BINNS 1972, p. 240.

come un retore è esperto delle regole del discorso (poiché le stesse regole della composizione retorica si applicano a quella poetica). Gentili qui riproduce chiaramente la posizione di Iacopo Zabarella, l'umanista più volte citato nel corso della *Commentatio*. Vale la pena di riportare un passo del suo *De natura logicae*, in cui Zabarella spiega in che modo la poesia abbia una «vocazione» civile (e come si relaziona alla filosofia contemplativa):

Quod autem rhetorica, et poetica servae sint artis demonstrandi, et ad eam ut ad finem dirigantur, facile est ostendere, si concesserimus totam activam philosophiam dirigi ad contemplativam, qua de re non est in praesentia disputandum, sed sine ulla altercatione constituendum nobis est activam felicitatem tum apud Aristotelem, tum apud Platonem non esse ultimum hominis finem, sed contemplativam, quae praestantissimus finis hominis est, ac summa eius perfectio, ad quam homo pervenire non potest, nisi animum vitis, ac perturbationibus absolutum ac liberum habeat, quod ei praestat activa philosophia omnia haec impedimenta expurgans, quae hominem ad contemplationem animum attollere, et rerum cognitione potiri non sinunt. Itaque si tota activa philosophia ad contemplativam tanquam dominam et tanquam finem dirigitur, sequitur instrumenta quoque activae philosophiae modo quodam dirigi ad instrumenta contemplativa; [...] ipsa demonstrandi ars, haec igitur ad Rhetoricam et Poeticam habet enim rationem quam finis ad ea, quae sunt ante finem, et dominus ad servos⁴⁸.

Perciò, dice Zabarella, se il fine dell'uomo è la contemplazione, anche la filosofia pratica non può che essere diretta a questo stesso fine. Questo rende la poesia e la retorica strumenti della filosofia civile, volti al conseguimento delle più alte qualità intellettuali dell'essere umano: e, benché non si tratti di un'attività contemplativa, la poesia svolge tuttavia il ruolo importantissimo di fornire *exempla* morali che, da un lato, purificano l'animo umano, e dall'altro, aggiunge Gentili, si rivelano particolarmente significativi nell'identificazione delle norme di *ius gentium*. Troviamo questo aspetto confermato nel testo di Scipione Gentili (a cui Alberico rimanda espressamente nella sua *Commentatio*), i *Parergorum ad Pandectas Libri II* (Frankfurt, 1588). Scipione dedica un capitolo di questo testo, un commentario a varie questioni di diritto e filologia, alla questione dell'*adfinitas* fra diritto e poesia, proponendo un'interpretazione che molto si avvicina a quella di suo fratello: mentre critica coloro che considerano la poesia il frutto di un'ispirazione divina alla quale il poeta dà voce, richiama ancora una volta il pensiero di Zabarella per affermare la natura retorica del processo poetico:

Exemplum est enim inquit, acute, sed tamen si ita est, cur apud Aristotelem in libro de arte Poetica nulla fit exempli mentio, sed in Rhetorica, quae Rhetorica propterea Dialecticae pars est, quod fabricam et usum exempli, hoc est, Dialectici cuiusdam instrumenti doceat. Sed dicendum est, quod in arte Rhetorica exemplum, id in Poetica imitationem appellari. Imitatur enim poeta et effingit actiones humanas quas qui audit vel legit, iis tanquam exemplis utatur ad bene viven-

⁴⁸ Zabarella, *De natura Logicae*, II, p. 21.

dum. Cogitabit enim, si ipse ita egerit, ut proponitur a poeta is, cuius actiones moresque repraesentat, parem se cum illo exitum suarum actionum habiturum. Haec igitur auditoris tacita ratiocinatio exemplum est, cuius maior propositio pendet a poeta: caetera ab ipso. Quomodo autem hoc genus Dialectici instrumenti fabricari a poeta debeat, atque tractari, Poetica ars docet: dum et quas personas, et quibus moribus affectas, et quo genere imitari poetam oporteat, praecipit atque praescribit. Iis praeceptis usus poeta imitationem faciet: auditor ex illa imitatione exemplum sibi dum aptat tacitus. Unde oritur fuga vel persecutio rerum vitandarum vel expetendarum. Id autem summopere Reipublicae interest, quo animo cives affecti sint ad virtutes et vitia. Verus finis poetarum est, [...] homines in civitatibus efficere meliores. Id fit, si virtutes eorum animis inferant, evellant atque expurgent vitia, sive affectus.⁴⁹

Ci sono almeno due aspetti da sottolineare in questo lungo e denso passaggio di Scipione. In primo luogo vediamo in quel «*praecipit atque praescribit*» la capacità dell'arte poetica di indicare al poeta le sue regole di composizione, dunque al pari dell'arte retorica (Scipione qui mostra una incredibile vicinanza con la posizione che sarà poi di Sidney). Di quei precetti dell'arte retorica il poeta fa tesoro e li usa nelle sue composizioni: si noti come questa interpretazione radicale del fenomeno poetico risolve il problema platonico della «ignoranza» dei poeti, non tanto insistendo sulla verosimiglianza di ciò che raccontano (come avrebbe fatto Aristotele), ma rivendicando proprio la natura originaria dell'atto poetico, che li rende perfetti padroni della materia che trattano.

In secondo luogo, la poesia, proprio in virtù della sua capacità di fornire insegnamenti morali attraverso i suoi *exempla*, merita un posto fondamentale nell'architettura della *respublica*, come già sottolineato⁵⁰: e qui il recupero di Aristotele e, soprattutto di Platone, è particolarmente evidente, seppur espresso nella forma di una critica velata al dominio dei filosofi⁵¹.

Inoltre, e qui l'analogia retorica/poesia si spinge fino all'ultimo decisivo passo, per la sua natura «politica» il fenomeno poetico è affine al linguaggio della *iurisprudencia*. Ne consegue che anche il diritto sia inteso come procedimento retorico: un'intuizione

⁴⁹ Scipio Gentili, *Parergorum ad Pandectas Libri II*, Francoforte 1588, II, p. 2.

⁵⁰ Ivi: «Poeticam instrumentum quoddam esse civilis scientiae, quam Politicam dicunt: poetam instrumentum animatum eius, qui Reipublicae praest ac moderatur. [...] Proclus autem in Politiam Platonis scribens Poetam τοῦ μεγάλου πολιτικοῦ μέγαν συνεργεῖν, hoc est, magni Politici magnum ministrum».

⁵¹ Soprattutto è interessante che per i Gentili il poeta prenda il posto del filosofo nella *respublica*, rovesciando completamente la posizione di Platone a riguardo, secondo cui, come sottolinea HANKINS 1990, p. 9: «the philosopher alone could rule without discord, since discord was caused by injustice and he alone knew what true justice was. The philosopher alone could reform language and rhetoric, since he alone knew the realities, the true value of the coins the vulgar traded in. The philosopher alone (it was implied in the Laws) could distinguish morally edifying poetry from poetry that was harmful to piety and virtue».

che verrà sviluppata in modo più esteso da Alberico Gentili nel suo *De iure belli*⁵².

Tuttavia, Scipione rivendica la libertà del lettore di accogliere o no gli insegnamenti dei poeti - sebbene sia compito della *respublica* fare in modo che ciò avvenga. Questo aspetto è particolarmente interessante, perché non ci libera del tutto del problema morale della poesia: anche una volta scardinata la posizione platonica circa la natura ingannevole della poesia, identificandola con un procedimento retorico che è, per sua stessa natura, una *fictio*, permane il problema che, a prescindere dalla effettiva esistenza o meno di ciò che viene raccontato nella poesia, essa possa fornire insegnamenti errati. Ed è qui forse che i due Gentili traggono maggiore vantaggio dalla lezione di Platone, e cioè sfruttando il suo rifiuto della poesia omerica per aprire una breccia e affermare la superiorità di un altro poeta: Virgilio⁵³. Tale scelta ha implicazioni ideologiche diverse per Alberico e per Scipione, che cercheremo di delineare.

In Alberico, tale rifiuto di Omero è dato da due ordini di motivi: uno empirico, potremmo dire, e uno ideologico. Quanto al primo, Alberico nota, attraverso uno studio dei personaggi del passato e della loro condotta bellica, che Omero fornisce un modello morale ambiguo non del tutto affidabile: infatti, se è vero che Annibale fu così crudele proprio per non l'aver letto i poemi omerici⁵⁴, è altrettanto vero che Alessandro da tale lettura aveva imparato a profanare i corpi dei nemici morti, alla stregua di Achille con Ettore⁵⁵. E ciò conduce Gentili a scegliere Virgilio come repertorio di modelli morali:

An passim quae observat Scaliger de Virgilii virtutibus recito? Artes pacis omnes, et belli uno in Aenea cognitae, exponit in Idaea. Et haec in summa, *Nullis profecto philosophorum praeceptis aut melior, aut civilior evadere potes, quam ex Virgilii lectione*. Et ita Fulgentius olim librum praeceptionum moralium confecit ex uno Virgilio: quem poetam nomine, re philosophum moralissimum esse, voluit⁵⁶.

Questo ci conduce al secondo motivo, di carattere ideologico: Gentili preferisce Virgilio a Omero perché Virgilio incarna il suo ideale di giustizia repubblicana, e perciò può meglio fungere da «repertorio» di modelli di comportamento da seguire per il diritto di guerra.⁵⁷ A questo tema dedica un dialogo, il *De armis Romanis*, in cui un

⁵² Per un'analisi più dettagliata della natura «retorica» dello *ius gentium*, si veda ancora IURLARO 2017.

⁵³ Come già detto, alle *Bucoliche* di Virgilio Gentili aveva dedicato un commento: il *Lectiones Virgilianae Variæ ad Robertum Filium* (Hanau 1603: un'edizione italiana è in corso di edizione, a cura di F. Iurlaro, A. Balbo).

⁵⁴ BINNS 1972, p. 233.

⁵⁵ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 416.

⁵⁶ BINNS 1972, p. 234: questa idea di Virgilio filosofo è speculare a quella di Platone poeta di cui si è detto alla nota 45.

⁵⁷ PANIZZA 2011.

Accusator di nome *Picenus* sostiene la causa della totale illegittimità dell'Impero Romano, che è il risultato di una serie di sanguinose guerre di conquista, dettate dalla sola *libido imperii*. Nella seconda parte, invece, il *Defensor* (personificazione di Gentili stesso) controbatte al suo avversario del primo libro facendo sfoggio di una pletera di argomenti e prove storiche volte a dimostrare che, al contrario, l'Impero Romano non è che il glorioso esito di una serie di guerre giuste e vittoriose. Bisogna ricordare, a tal proposito, che la natura dibattimentale-processuale del metodo adottato da Gentili nel *De armis Romanis* riflette, nella forma, la sostanza della teoria della guerra gentiliana, che è stata giustamente definita «para-giudiziaria»⁵⁸. Come scrive Gentili nel *De Iure Belli*, la guerra è infatti una sorta di processo fra principi: laddove il principio di sovranità nazionale impedisce che ci sia una corte internazionale preposta alla risoluzione delle controversie interstatali, è la guerra stessa a svolgere la stessa funzione accertativa del diritto di un qualsiasi tribunale civile. E, come in una causa civile non conosciamo l'esito del processo se non alla fine di esso, così nella guerra non sappiamo quale delle due parti avrà ragione delle pretese avanzate se non a guerra conclusa. È la vittoria della guerra, alla stregua di un giudice imparziale, a decidere chi abbia avanzato giuste pretese. Ciò, tuttavia, a condizione che il processo-guerra sia stato condotto in modo formalmente corretto. E la correttezza è data proprio dall'ideale di giustizia repubblicana implicato da Gentili. Questo ragionamento produce un'aporia nel pensiero di Gentili, che Kingsbury, in un celebre scritto, considera oscillare fra il pluralismo di uno *ius gentium* che si legittima da sé, utilizzando la guerra come strumento retorico di risoluzione delle controversie fra sovrani, e il normativismo implicato nella concezione della giustizia di Gentili, non ben espressa ma sempre sottesa, che gli deriva dalla «scelta» ideologica del mondo romano come modello di *virtus* da imitare⁵⁹.

Anche Scipione compie la medesima scelta ideologica del fratello, ma con ricadute giuridiche meno evidenti, a uno sguardo distratto: è nella sua attività di poeta e critico letterario che vediamo all'opera la sua preferenza per Virgilio. Si è già citata la sua traduzione latina dei primi due libri della *Gerusalemme Liberata*: non è un caso che l'incipit «canto l'arme pietose e 'l capitano / che del gran sepolcro liberò di Cristo» venga tradotto nel virgiliano «*arma ducemque cano / Solymae qui primus in oris*». Troviamo la motivazione di tale scelta interpretativa espressa chiaramente nelle sue *Annotazioni sulla Gierusalemme Liberata*: Scipione «corregge» Tasso con Virgilio perché ritiene che il suo «armi pietose» non sia in accordo con la ragione delle genti, ovvero lo *ius gentium*:

⁵⁸ L'espressione è di SCUCCIMARRA 2007; a sua volta l'autore lo mutua da SILVESTRINI 2007. Sul tema, più in generale, della guerra come strumento di risoluzione delle controversie, si veda l'ormai «classico» studio di WHITMAN 2012.

⁵⁹ KINGSBURY 1998.

Quantunque il Poeta, dicendo pietose, intenda solo dell'arme Cristiane, e non punto di quelle de' nemici, ove che Vergilio imitato da lui in questo luogo avea comunemente detto, *horrentia Martis arma*: nientedimeno, se con la ragione delle genti, come si dee, si vorrà questa cosa esaminare, pietose eziandio, e giuste si potranno addimandare l'arme di coloro, che a' Cristiani in quella impresa di opposero. [...] Ed è già stata rifiutata da quel celebre Giureconsulto Andrea Alciato la opinione di quei Leggisti, i quali volevano che la guerra fosse giusta solamente da una parte de' guerreggianti⁶⁰.

Qui Scipione richiama ancora la teoria di Alberico della guerra come procedimento giudiziario, di cui il verso virgiliano sembra essere il nume tutelare (e l'impero Romano il massimo *exemplum* storico). Inoltre, prosegue con un'ulteriore argomentazione a vantaggio dell'utilità della poesia per lo *ius gentium*: proprio perché i poeti «non fingono i medesimi uomini essere sempre vincitori e felici, anziché né gli stessi Dei, quando negli umani affari si mescolano: acciocché in veruna parte sia vano quello che genera stupore insieme e paura»⁶¹. In altre parole, è nella poesia che vediamo espressa al massimo la variabilità dei costumi umani, da cui traiamo beneficio, insegnamento e, non ultimo, un diritto per i popoli.

III

In questa breve indagine è emerso come l'acceso dibattito sulla questione della poesia in Età moderna faccia da sfondo alle (o, per meglio dire: informi le) speculazioni giuridiche di Alberico e Scipione Gentili. Vale la pena di tirare le fila di questo discorso sottolineando almeno due aspetti emersi dalla lettura combinata dei testi dei due fratelli.

In primo luogo, si vede come il dialogo critico con il passato svolga un ruolo fondamentale per questi due autori, che sono giustamente stati definiti, seppur con alcune opposizioni⁶², degli umanisti. La rilettura, spesso strumentale, del passato non è squisitamente filologica nel senso contemporaneo del termine, ma presenta una ricchezza ideologica che costituisce per noi un punto di vista privilegiato per comprendere il pensiero di questi autori, potendo contare sulla *nostra* «certezza» filologica che ci permette di ricostruire le tradizioni testuali nella loro interezza e, quindi, apprezzarne la

⁶⁰ Scipio Gentili, *Annotazioni sopra la Gerusalemme Liberata*, Leida 1586, p. 2.

⁶¹ Scipio Gentili, *Annotazioni sopra la Gerusalemme Liberata*, p. 2. Qui Scipione prosegue sostanzialmente ribadendo ciò che abbiamo letto nei *Parerga*: che lo scopo del poeta è pedagogico e politico insieme, e che la catarsi, la «purgazione», fu lodata e da Platone e da Aristotele.

⁶² Sull'umanesimo di Gentili, si vedano PANIZZA 2005 e TUCK 1999. Soprattutto in seguito alla pubblicazione dell'edizione inglese del *De armis Romanis* (LUPHER 2010), autori come Pagden, Straumann e Kingsbury hanno insistito sul carattere meno ideologicamente connotato dell'umanesimo gentiliano, al di là del suo celebre *silete theologi in munere alieno*. Infatti, molteplici (e non solo ascrivibili alla tradizione retorico-umanistica) sarebbero le influenze concettuali, anche teologiche, di Gentili. A proposito, si vedano i saggi del volume *companion* all'edizione inglese del *De armis Romanis* (KINGSBURY-STRAUMANN 2011).

ricezione nel contesto specifico dell'Età moderna. In altre parole, la scelta di determinati autori del passato (come in questo caso: Virgilio al posto di Omero) è essa stessa una scelta ideologica, volta al raggiungimento del maggior grado possibile di persuasione retorica del lettore. Così la mancanza di «oggettività» scientifica (come la intendemmo noi lettori contemporanei) è insieme fonte di informazione circa il mondo intellettuale dell'autore e frutto di una specifica concezione del diritto come fenomeno retorico in cui gli *exempla* poetici giocano un fondamentale ruolo normativo, come mostrato. Niente di più lontano dalla scienza del diritto contemporaneo.

Tuttavia, che la poesia diventi una fonte normativa per il diritto è, nelle sue implicazioni contemporanee, non del tutto peregrino. Autori come J. B. White hanno insistito sulla importanza del poema epico come luogo del possibile, e quindi dell'indeterminato, delle azioni umane: e ciò è importante per il diritto nella misura in cui offre al giurista il panorama (sempre incompleto) della variabilità insita nei comportamenti umani⁶³. Altri, più recentemente, fra cui C. Warren, hanno insistito sulla natura giurisgenetica dei precedenti letterari, che hanno contribuito storicamente a formare il diritto (specialmente internazionale) quale lo conosciamo oggi, col suo repertorio di soggetti, *topoi* e problemi ricorrenti⁶⁴.

Ma tornando alla nostra analisi, c'è forse un nodo ancora più stretto che lega i Gentili a Platone e, tramite lui, alla poesia antica. Quando Platone dice nel III libro della *Repubblica* che gli esempi poetici vanno giudicati con il criterio della giustizia, afferma anche che un tale criterio può conoscersi solo una volta colta la vera essenza della giustizia. Tale questione rimanda a un passaggio del libro II, in cui Platone spiega proprio come sia possibile iniziare un'indagine così complessa, quella riguardante la giustizia appunto:

La ricerca a cui mettiamo mano non è poca cosa ma, a quanto pare a me, da persone di vista acuta. Poiché non ne siamo dotati, direi di fare una tale ricerca come se qualcuno ordinasse a gente di vista niente affatto acuta di riconoscere lettere piccole da lontano, e poi uno considerasse che quelle stesse lettere sono anche da qualche altra parte, più grandi e su una superficie maggiore, e allora, penso, esaminare le più piccole, se per caso sono le stesse, avendo prima letto le grandi sembrerebbe un dono di Dio⁶⁵.

⁶³«Simone Weil speaks to this point in a famous essay celebrating what she calls the “extraordinary sense of equity” in the Iliad. Homer describes Achaean and Trojan deaths, she observes, in identical terms, expressive of identical feelings; and in doing this he enacts for us a central value of the poem - a value distinct from those expressed by any character in it: the recognition of the equal humanity of the people who must suffer on both sides. “One is barely aware that the poet is a Greek and not a Trojan...” the same language describes the same events... One consequence of this style is that there is on the surface of things a remarkable equality of treatment, a lack of hierarchy or priority» (WHITE 1973, pp. 39-40). Questo passo chiosa perfettamente la critica di Scipione a Tasso sulla questione delle «armi pietose».

⁶⁴ WARREN 2015.

⁶⁵ Plat., *Rep.* 368D.

La giustizia assomiglia dunque a un testo: esiste cioè una corrispondenza precisa fra la giustizia individuale (le lettere piccole da lontano) e quella politica (le stesse lettere, ma più grandi). Come è stato osservato «la giustizia, in quanto oggetto di teoria, pretende, a torto o a ragione, di essere una funzione d'ordine con un significato condiviso. Pertanto, persino in questo caso, è possibile immaginarla come un testo: un insieme di segni forse ingannevole, ma accessibile all'interpretazione di tutti coloro che hanno appreso la convenzione dell'alfabeto»⁶⁶.

Questa corrispondenza, esatta nella giustizia, non si ritrova altrettanto precisamente nel fenomeno poetico. Vale la pena comparare il già citato passo del II libro con quello del X in cui troviamo, rovesciata, la stessa immagine della lettura da miopi: ma se nel libro poetico della giustizia le lettere sono le stesse sia a un'analisi ravvicinata, sia a un'analisi frettolosa e apparentemente ingannevole, nella poesia, di per sé non c'è giustizia né corrispondenza fra la lettura individuale e modelli condivisi (motivo per cui dobbiamo ricorrere a un criterio normativo esterno a essa per giudicarne la validità degli *exempla*). Scrive Platone, per dimostrare che l'imitazione poetica faccia leva sugli istinti più irrazionali dell'uomo, che nell'imitazione la «stessa grandezza, vista da vicino o a distanza, a colpo d'occhio non ci appare più uguale». L'inganno della poesia ci fornisce solo l'illusione dell'oggetto, che non è più lo stesso se lo si guarda da vicino o da lontano, sia perché l'oggetto della poesia è lontano dal vero, sia perché questo lo relega nel dominio della *doxa*, in cui non c'è corrispondenza semantica fra lettura individuale e condivisa. È interessante notare come la poesia sia esattamente speculare alla giustizia; ed è proprio questo varco che i Gentili cercano di colmare, rendendo la poesia il testo stesso della giustizia, per riprendere liberamente la metafora platonica. Nei due giuristi la giustizia è data da un lato dai modelli della *virtus* repubblicana, e dall'altro dall'esistenza di un imperscrutabile diritto naturale che «se tu tentassi di dimostrarlo, lo renderesti oscuro»⁶⁷. In altre parole, l'indagine sul diritto non è un'indagine metafisica: il mondo delle idee, il cui equivalente è il diritto naturale, è precluso all'umana comprensione, scrive Alberico. Ciò non significa, tuttavia, che a quel modello indimostrabile di giustizia naturale non si possa tendere: e che, anzi, proprio quell'ideale deve ispirare il giurista. Tanto che, citando il *Protagora* di Platone, Gentili sostiene che giustizia e pudore siano stati mandati dal cielo «per sostenere gli uomini e conservarli nel loro dovere»⁶⁸. E se la giustizia è per Gentili un assioma indimostrabile, la misura di ciò che è vergognoso e ciò che è degno di approvazione ha invece un nome ben preciso: *poesia*.

⁶⁶ PIEVATOLO 1998, pp. 281-284.

⁶⁷ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 13.

⁶⁸ QUAGLIONI-NENCINI-MARCHETTO-ZENDRI 2008, p. 13.

Bibliografia

- Binns, J.W. (1972), «Alberico Gentili in Defence of Poetry», *Studies in the Renaissance*, 19, 224-272.
- Boter, G. (1989), *The Textual Tradition of Plato's Republic*, Leiden.
- Brams, J. (1993), *La riscoperta di Aristotele in Occidente*, Milano.
- Brett, A.S. (2011), *Changes of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law*, Princeton.
- Camerlingo, R. (2013), «Henry V and the Just War: Shakespeare, Gentili and Machiavelli», in A. Arienzo, A. Petrina (eds.), *Machiavellian Encounters in Tudor and Stuart England. Literary and Political Influences from the Reformation to the Restoration*, Farnham, 103-119.
- Contini, G. (ed.) (1960), *Poeti del Duecento*, I-II, Milano-Napoli.
- De Benedictis, A. (2000), «Gentili, Scipione», in *Dizionario Biografico degli Italiani*, LIII, Roma, 268-272.
- Garin, E. (1955), «Ricerche sulle traduzioni di Platone nella prima metà del XV», in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, Firenze, 339-374.
- Goeglein, T.W. (1996), «Wherein hath Ramus been so offensive? Poetic Examples in the English Ramist Logic Manuals (1574-1672)», *Rhetorica: A Journal of the History of Rhetoric*, 14, 1, 73-101.
- Hankins, J. (1984), *Latin translations of Plato in the Renaissance*, MA Dissertation, Columbia University, New York.
- Hankins, J. (1990), *Plato in the Italian Renaissance*, I-II, Leiden.
- Iurlaro, F. (2017), «The Burden of Reason. *Ratio probabilis, consensus omnium* and the impact of *humanitas* on Alberico Gentili's theory of customary international law», *History of Political Thought*, 38, 3, 409-438.
- Jayne, S. (1995), *Plato in Renaissance England*, Dordrecht.
- B. Kingsbury, «Confronting Difference: The Puzzling Durability of Gentili's Combination of Pragmatic Pluralism and Normative Judgement», *American Journal of International Law*, 92, 713-723.
- Kristeller, P.O. (1962), *La tradizione aristotelica nel Rinascimento*, Padova.
- Kristeller, P.O. (1996), *Studies in Renaissance Thought and Letters*, Roma.
- Lhuillier, G. (2011), «Law & Literature (as an epistemological break in legal theory)», *Law and Humanities*, 5, 1, 3-9.
- Lupher, D. (ed.) (2010), Alberico Gentili, *The Wars of the Roman*, Oxford.
- Malsen, R.W. (ed.) (2002), P. Sidney, *An Apology for Poetry (or The Defense of Poesy)*, Manchester.
- Norton, G.P. (2006), *The Cambridge history of Literary Criticism*, Cambridge.
- Nuzzo, L. (2008), «Alberico Gentili 'internazionalista' fra storia e storiografia», in L. Lacchè (ed.), *Ius gentium, ius communicationis, ius belli. Alberico Gentili e gli orizzonti della mo-*

- dernità. *Atti del convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Macerata, 6-7 dicembre 2007, Milano, 75-99.
- Pagden, A. (1986), *The Fall of the Natural Man: The American Indian and the Origin of Comparative Ethnology*, Cambridge.
- Pagden, A. (ed.) (1987), *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge.
- Pagden, A. (2015), *The Burdens of Empire. 1539 to the Present*, Cambridge.
- Pallant, A. (1984), «Scipio Gentili: A Sixteenth Century Jurist», *Kingston Law Review*, 14, 97-125.
- Panizza, D. (1969), «Machiavelli e Gentili», *Il Pensiero Politico*, 2, 476-483.
- Panizza, D. (1972), «Appunti sulla storia della fortuna di Alberico Gentili», *Il Pensiero Politico*, 5, 373-386.
- Panizza, D. (1981), *Alberico Gentili, giurista ideologo alla corte di Elisabetta*, Padova.
- Panizza, D. (2005), «Political Theory and Jurisprudence in Gentili's *De Iure Belli*. The great debate between theological and humanist perspectives from Vitoria to Grotius», *Working Papers. History and Theory of International Law Series*, 15 (online <http://www.iilj.org/wp-content/uploads/2016/08/Panizza-Political-Theory-and-Jurisprudence-in-Gentilis-De-Iure-Belli-2005-1.pdf>)
- Panizza, D. (2008), «I valori fondanti della *respublica magna* nel *De iure Belli*», in *Alberico Gentili. L'eredità di un classico della teoria internazionale moderna. Atti del Convegno Giornate Gentiliane del Centenario in occasione della pubblicazione dell'edizione italiana de Il Diritto di Guerra (Giuffrè, Milano 2008)*, San Ginesio 11-12-13 settembre 2008, II, Milano, 491-516.
- Panizza, D. (2011), «Alberico Gentili's *De Armis Romanis*: The Roman Model of Just Empire», in B. Kingsbury, B. Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford, 53-84.
- Perruzzi, E. (ed.) (2005), G. Fracastoro, *Navagero. Della Poetica*, Firenze.
- Pievatolo, M.C. (1998), «I testi della giustizia, *La Repubblica di Platone*», in *Iperesti, Bollettino Telematico di Filosofia Politica*, consultabile al link: <http://btfp.sp.unipi.it/dida/resp/ar01s11.xhtml> (URL consultato in data 07/10/2016).
- Pirillo, D. (2013), «Tasso at the French Embassy: Epic, Diplomacy, and the Law of Nations», in J. Powell, W.T. Rossiter (eds.), *Authority and Diplomacy from Dante to Shakespeare*, Farnham, 135-154.
- Quaglioni, D., Nencini, P., Marchetto G., Zendri C. (eds.), A. Gentili, *Il diritto di guerra*, Milano.
- Rizzoli, R. (2010), «Fra Rinascimento e Barocco: Sir Philip Sidney e la teoria manierista dell'Ida», in G. Sertoli, C. Marengo Vaglio, C. Lombardi (eds.), *Comparatistica e intertestualità. Studi in onore di Franco Marengo*, Torino, 481-496.
- Scuccimarra, L. (2009), «*Societas hominum*. Cosmopolitismo stoico e diritto delle genti, in Alberico Gentili e gli orizzonti della modernità: *ius gentium ius communicationis ius belli*», in L. Lacché (ed.), *Atti del Convegno di Macerata in occasione delle celebrazioni del quarto centenario della morte di Alberico Gentili (1552-1608)*, Macerata 6-7 dicembre 2007, Milano, 31-49.

- Skinner, Q. (1978), *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge.
- Silvestrini, G. (2007), «Diritti naturali e diritto di uccidere. Teorie moderne della guerra fra modelli teorici e tradizioni di pensiero», *Filosofia politica*, 21, 3, 425-452.
- Straumann, B. (2011), «The *Corpus Iuris* as a Source of Law between Sovereigns in Alberico Gentili's Thought», in B. Kingsbury, B. Straumann (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford, 102-122.
- Straumann, B. (2015), *Roman Law in the State of Nature. The Classical Foundations of Hugo Grotius' Natural Law*, Cambridge.
- Tuck, R. (1999) *The Rights of War and Peace: Political Thought and International Order from Grotius to Kant*, Oxford.
- Vance, N., Wallace, J. (eds.) (2015), *The Oxford History of Classical Reception in English Literature*, Oxford.
- Vasoli, C. (ed.) (2002), *Le filosofie del Rinascimento*, Milano.
- Vegetti, M. (1998), «Grammata», in M. Vegetti (ed.), Platone, *La Repubblica*, Napoli, 281-284.
- Vegetti, M., Pissavino, P. (eds.) (2005), *I Decembrio e la tradizione di Platone fra Medioevo e Umanesimo*, Napoli.
- Warren, C.N. (2015), *Literature and the Law of Nations, 1580-1680*, Oxford.
- White, J.B. (1973), *The Legal Imagination*, Chicago.
- White, J.B. (1983-1984), «The Judicial Opinion and the Poem: Ways of Reading, Ways of Life», *Michigan Law Review*, 82, 1669-1699.
- Whitman, J.Q. (2012), *The Verdict of Battle*, Cambridge MA.
- Worden, B. (2006), *The Sound of Virtue. Philip Sidney's Arcadia and Elizabethan Politics*, New Haven CT.