

DANIELE GIANOLIO

La ricezione testuale di Tacito da parte della controvertistica cattolica nella Spagna moderna (1595-1655)*

Tra la fine del Cinquecento e la prima metà del Seicento, la Spagna fu attraversata da continue fluttuazioni economiche, dovute principalmente alle ormai croniche bancherotte della Monarchia, alle sempre più pesanti tasse sui beni di prima necessità e al mutamento in negativo del commercio ispano-americano¹. A ciò si sommavano da un lato una serie di pesanti sconfitte militari, che avevano posto un freno alle mire universalistiche della Spagna asburgica²; e dall'altro la disgregazione dell'unità religiosa e politica europea di fronte al sorgere di nuove confessioni religiose, ormai inarrestabile nonostante gli sforzi della Controriforma di arginarla³. In aggiunta, a seguito dell'ascesa del *privado*, un ministro del re che aveva progressivamente accentrato su di sé il potere decisionale, a partire dalla fine del regno di Filippo II si verificò un progressivo

*Il presente contributo riprende alcune delle argomentazioni esposte nella tesi di laurea magistrale *Il Tacito degli anti-tacitisti spagnoli del tardo Rinascimento e del Barocco*, Università degli Studi di Torino, a.a. 2016-2017, relatore prof. W. Barberis.

¹Per un quadro più ampio della lunga crisi economica spagnola v. Braudel, 2010 (= Braudel, 1955).

²Elliott 1994, 344-345 (= Elliott 1963), che contiene anche un'ampia bibliografia di riferimento.

³La Controriforma si configura come un movimento di emendazione degli abusi della Chiesa e di restaurazione della vita religiosa attraverso la definizione del dogma, il ristabilimento della moralità e l'educazione del clero. Per un'analisi esaustiva v. Firpo 1964, 179-803; 2005.

indebolimento del ruolo politico del monarca, che raggiunse il culmine sotto Filippo III (1598-1621) e Filippo IV (1621-1665)⁴.

Questo insieme di fattori generò nelle élites intellettuali spagnole un senso di disillusione e di inquietudine nei confronti della crisi presente, che minacciava di travolgere la monarchia cancellando i successi ottenuti durante i primi tre quarti del XVI secolo. Tali sentimenti caratterizzarono tutto il pensiero politico barocco che, considerando l'indebolimento dell'istituto monarchico quale causa della crisi, convogliò i propri sforzi nella ricerca di una medicina politico-religiosa in grado di curare – o quantomeno alleviare – le sofferenze dell'infermo Impero spagnolo⁵. In tale contesto si collocarono i primi dibattiti sulla nozione di ragion di Stato, intesa come ricerca della soluzione migliore per la conservazione del complesso statale⁶.

Fin da subito sorsero radicali divergenze tra i sostenitori della ragion di Dio, detta anche ragion di Chiesa, e quelli di una ragion di Stato secolarizzata, che sceglieva di fare a meno della morale religiosa⁷. Sulla scorta della tradizione scolastica, i primi ritenevano che la soluzione per la sopravvivenza della monarchia fosse da ricercarsi nelle parabole e-vangeliche e in un graduale processo di confessionalizzazione di matrice controriformista. Secondo quest'ultimo, la morale religiosa, intesa come sfera spirituale, avrebbe dovuto avere preminenza assoluta sulla politica, identificabile con l'ambito temporale, poiché questo imponeva la Provvidenza divina⁸.

Al contrario, i sostenitori del secondo orientamento credevano si dovesse partire dall'analisi dei fatti politici e non dal testo biblico per mettere a punto una strategia di azione volta alla salvezza della monarchia. A questo scopo, la maggior parte di essi aveva adottato come principale fonte di ispirazione le opere di Niccolò Machiavelli. Secondo il suo pensiero, la norma dell'agire politico era la *necessitas*, ossia la situazione di emergenza, intesa come prodotto di una realtà instabile in quanto sottoposta non alla Provvidenza ma alla sorte irrazionale. In virtù di ciò, il segretario fiorentino riteneva che si potesse agire in deroga alle leggi vigenti e alla morale religiosa, ammettendo di fatto la liceità di pratiche moralmente discutibili quali la simulazione e la dissimulazione⁹. Per

⁴Elliott 1990, 44 (= Elliott 1984).

⁵ Su questo aspetto v. Méchoulan 1994, 245-263; Stolleis 1998, 43 (= Stolleis 1990).

⁶ Questa è la definizione fornita da Giovanni Botero nel suo *Della ragion di Stato* (1589), opera che ha inaugurato la trattatistica sull'argomento. In Spagna il dibattito è iniziato ufficialmente nel 1593, a seguito della traduzione di Antonio Herrera. Per una visione di insieme v. Cantarino, 1998, 7-24.

⁷ Stegmann 1970, 120-130.

⁸ Yharrassarry 1996, 86-88.

⁹ Senellart 2014, 30-31 (= Senellart 1989).

questo motivo gli esponenti della ragion di Chiesa tacciarono i sostenitori di tali posizioni con il termine dispregiativo di *políticos*¹⁰.

In questo contesto si colloca la diffusione delle opere di Tacito, la cui attenzione si focalizza sulla ricaduta politica dei comportamenti individuali dei personaggi che animavano la vita politica, economica e militare del Principato. La degenerazione dei *mores* sarebbe stata, secondo Tacito, alla base del mutamento in negativo delle sorti dell'Impero romano.

I *políticos* considerarono da subito lo storiografo latino come un eccellente maestro, i cui insegnamenti potevano fornire un rimedio ai mali che affliggevano il paese, in virtù di una supposta *similitudo temporum*, che assimilava la Roma alto-imperiale alla Spagna asburgica, entrambe in crisi a causa della proliferazione del malcostume morale e politico¹¹. Al contrario, gli esponenti della ragion di Dio lo ritennero un diabolico pervertitore che, al pari di Machiavelli, propagandava soluzioni politiche che trascuravano o infrangevano volutamente le norme della morale religiosa¹².

Da questi dibattiti la storiografia novecentesca ha tratto le categorie di tacitismo e anti-tacitismo per designare la ripresa sincera o polemica delle teorie di Tacito da parte degli intellettuali di età moderna. Da allora parte della letteratura critica ha di fatto assimilato entrambi i fenomeni all'opera di Machiavelli, considerando tanto la produzione dei tacitisti quanto quella degli anti-tacitisti come mera sovrapposizione, sostituzione o mascheramento delle teorie del segretario fiorentino, messo all'Indice in Italia nel 1559 e in Spagna nel 1583. Tali operazioni sarebbero state attuate in virtù del sedicente interesse nutrito sia da Tacito sia da Machiavelli per una serie di tematiche care al Barocco, prima fra tutte la simulazione¹³. Altri studiosi hanno invece sostenuto non solo che tacitismo e anti-tacitismo fossero correnti di pensiero autonome rispetto a Machiavelli, ma anche che Tacito avesse poco in comune con l'interpretazione che ne avevano fornito gli autori moderni, spesso viziata da preconcetti di carattere ideologico¹⁴.

¹⁰ Rubinstein 1987, 53-54.

¹¹ Martínez 1992, 22-26; Farrel - Perez 2014, 5-6.

¹² Tra i passi maggiormente contestati figuravano, ad esempio, quelli relativi alle doti dissimulatorie dell'imperatore Tiberio. A questo proposito cfr. Fernández-Santamaría 1992, 264-267.

¹³ Toffanin 1972 (= Toffanin 1921); cfr. Croce, 1929, 79-82; Etter 1966, 103; Fernández-Santamaría 1986, 163.

¹⁴ Maravall 1997 (= Maravall 1944); cfr. Momigliano 1947, 91-101; Galván 1948, 805-988; Stegmann 1970, 117-130; Escalante 1975, 71; Abellán 1981, III, 98-111; García - Alvarez de Morales 1995, 383-393; Ángel, 2010 1-14.

Questo elaborato si propone di approfondire e motivare le posizioni espresse dagli esponenti di questo secondo filone, sottoponendo ad analisi comparativa e testuale i passi tacitiani citati e risemantizzati dagli intellettuali spagnoli di età moderna e i medesimi inseriti nel proprio contesto di appartenenza. Tale approccio, non certo inusitato ma sicuramente poco esplorato dalla critica¹⁵, consente in primo luogo di comprendere le modalità secondo cui l'intellettualità spagnola si è rapportata a Tacito, con particolare riguardo per le eventuali istanze di manipolazione del testo originale; e in secondo luogo di interrogarsi sulla maggiore o minore liceità di tale procedimento di fronte tanto alla fonte primaria quanto alle singole tesi avanzate dagli autori stessi. In tal modo emergerebbero le caratteristiche specifiche dell'approccio adottato di volta in volta nei confronti di Tacito dagli intellettuali ispanici, il reale apporto dello storiografo latino in quanto autore e fonte nelle teorizzazioni degli stessi e infine le profonde differenze concettuali tra Tacito e Machiavelli.

All'interno del contesto spagnolo di fine Cinquecento e prima metà del Seicento, si è scelto di analizzare l'opera di tre figure rilevanti del panorama anti-tacitista, che al suo interno raccoglieva perlopiù intellettuali di formazione scolastica, convinti sostenitori della ragion di Dio e, di conseguenza, ideologicamente avversi sia a Machiavelli che a Tacito.

Si tratta del teologo gesuita Pedro de Ribadeneyra, che nel 1595 redasse il *Tratado de la religion*, inaugurando il filone della trattazione cristiana in materia di ragion di Dio, che fa di Tacito uno dei propri principali bersagli; del diplomatico imperiale Saavedra Fajardo, che nella sua utopica *República Literaria* (1612, riedita nel 1655) si profuse nella decostruzione dell'approccio alle fonti adottato dai tacitisti, per poi delineare, nelle *Empresas Políticas* (1640), una propria personale interpretazione di Tacito alla luce dei precetti divini; da ultimo il poeta e letterato Francisco Quevedo, autore tra il 1622 e il 1639 della *Política de Dios*, opera ove la necessità dell'instaurazione in terra di un ideale governo di Cristo si interseca con il recupero e la critica dell'opera di Tacito.

La scelta di incentrare l'analisi su esponenti del movimento anti-tacitista si giustifica in primo luogo sulla base della convinzione, condivisa da un certo numero di studiosi¹⁶, che a causa del loro orientamento programmaticamente ostile essi abbiano fatto un uso potenzialmente controverso dell'opera di Tacito e, pertanto, meritevole di studio. Nonostante la loro avversione preconcepita,

¹⁵ Cfr. Boncompte 1951. L'unico ad aver esaminato il tema da questa angolazione, egli sottoporre a disamina proprio la consistenza citazionale e la valenza argomentativa delle opere di Tacito negli scritti dei sostenitori e dei detrattori dello storico romano, i cosiddetti tacitisti e anti-tacitisti.

¹⁶ I più adamantini in questo senso sono Boncompte 1951 e Morford 1993, 129-151.

paradossalmente questi autori ricorsero allo storiografo latino per sancire la validità di punti cardine dei loro trattati, secondo modalità non sempre critiche.

In secondo luogo la decisione è stata determinata dal fatto che queste personalità, tra i principali esponenti di tre ambiti politico-culturali – teologia, diplomazia e letteratura – che godevano di particolare eco presso la corte spagnola e la comunità degli uomini di lettere, possano essere considerate rappresentative dell'intera comunità anti-tacitista; e infine dalla chiarezza con cui questi personaggi mostrano come il recupero e la critica di Tacito avessero in questo contesto una finalità eminentemente pratica, che si esprimeva nel tentativo di risollevarne la Spagna dalla crisi in cui si trovava.

Sin dal primo capitolo del proprio trattato sulla religione, dedicato al monarca e redatto con l'obiettivo di dispensare precetti sull'arte di governare secondo le leggi divine, Pedro de Ribadeneira pone polemicamente Tacito tra i seguaci di Machiavelli, un empio consigliere il cui scopo era promuovere la completa secolarizzazione dell'agire politico. Secondo le teorie del segretario fiorentino, il sovrano avrebbe infatti dovuto trarre dall'esperienza storica le virtù e gli *exempla* di buona condotta per una corretta gestione dello Stato, relegando le norme religiose a mero *instrumentum regni* scevro di qualsivoglia valenza morale o provvidenziale¹⁷.

Le ragioni dell'ostilità del teologo nei confronti di Tacito risiedono nel fatto che egli lo considerava un «historiador Gentil»¹⁸, uno storico pagano, che in quanto tale non aveva perso l'occasione di dimostrarsi «enemigo de Cristo nuestro Redentor y de los Christianos (de los quales como hombre impio y desbaratado habla vil y despreciadamente)»¹⁹. A tal proposito Ribadeneira impugna probabilmente il celeberrimo passo tacitano di *ann. XV, 44, 2-4*, ove proprio il neonato culto cristiano veniva declinato in termini di *exitibilis superstitio* e reso protagonista di atti *atrocia et pudenda*, che l'avevano reso oggetto dell'*odium humani generis*.

La pesante reprimenda del gesuita non si limita a soffermarsi sulla valenza semantica e contestuale dei sostantivi e dell'aggettivazione utilizzata da Tacito nella porzione di testo considerata²⁰; ma condanna perentoriamente lo storiografo, oltre che per la sua adesione al sistema religioso pagano, anche per

¹⁷ V. *supra* 2 n.10.

¹⁸ Ribadeneira 1595, *Dedica al lettore*; tale termine, di ascendenza tomista, godette di particolare fortuna nei riguardi dello storico romano all'interno dell'arco di tempo considerato cfr. Galván 1948, 927-929; Vazquez 2001, 42.

¹⁹ Ribadeneira 1595, *Dedica al lettore*.

²⁰ Su questo aspetto v. Zuccarelli, 1975, 219 (= Zuccarelli 1967); per un'analisi del contesto associato a tali riflessioni cfr. Filoramo - Roda 1992, 90; Filoramo - Menozzi 1997, 141-142; Rüpke 2004, 27 (= Rüpke 2001).

la scarsa considerazione che, secondo l'autore, egli avrebbe nutrito per il ruolo della religione nell'ambito dell'attività di governo. Tale atteggiamento si configura come una diretta conseguenza di quel processo di confessionalizzazione avviato con la Controriforma, il cui obiettivo primario, condiviso dal nostro autore, era quello di «reaffirmar la fe como suprema esfera normativa y conferir a la virtud la máxima flexibilidad *política* asumible por la teología»²¹. Tale processo si attuò ricorrendo in primo luogo ai valori dell'intolleranza, che a tratti assunsero carattere prescrittivo²², contro coloro che predicavano l'autonomia della politica dalla morale, negavano la Provvidenza e mettevano in discussione le facoltà ordinarie e valoriali della religione cattolica e della sua Chiesa. Ne è prova non soltanto la chiusa del trattato di Ribadeneyra, che recita risolutamente, parafrasando S. Ambrogio: «No hay cosa mas excelente que la Religión, mas sublime que la Fe, esa es la Caridad que debemos desear, esta es la caridad que es mayor que el Imperio; cuando la fe está segura y entera, que es la que conserva el Imperio»²³; ma soprattutto, per quel che concerne Tacito, il capitolo trentacinquesimo del primo libro del *Tratado*, incentrato sul tema del rispetto che il Principe Cristiano deve tributare agli uomini di Chiesa. In esso il teologo afferma che il monarca ispanico dovrebbe modellare il proprio comportamento nei confronti del ceto clericale sulla scorta di quello attribuito da Tacito ai Germani: «entre los Germanos escribe Tácito, que los sacerdotes determinaban todas las cosas graves y de importancia sin que ninguno les pudieses repugnar ni contradecir»²⁴.

Il problema esegetico che tale argomentazione pone risiede nel fatto che il gesuita sembra attribuire ai *sacerdotes* una preminenza quasi dispotica quando afferma che essi deliberano sugli affari più importanti e che nessuno può mettere in discussione il loro parere. Al contrario tra i Germani, così come tra i Romani, l'opinione del sacerdote aveva sempre carattere pubblico²⁵, nel senso che l'accettazione del suo responso era vincolata all'approvazione dei *proceres* e del *populus* presso i primi e a quella del Senato presso i secondi²⁶. In entrambi i casi l'attività divinatoria era dunque un affare non solo pubblico, ma anche di sanzione pubblica.

²¹ Rodriguez 1998, 351.

²² Kaplan 2007, 47.

²³ Ribadeneyra 1595, II, 44.

²⁴ Ribadeneyra 1595, I, 35; cfr. Tac. *Germ.* X.

²⁵ Sebbene presso i Romani tale funzione pare essere stata estesa sia ai riti pubblici che a quelli privati, secondo Tacito tra i Germani sarebbe stata valida solo la prima accezione. Cfr. Cohee 2001, 79-99.

²⁶ Rüpke 2004, 247-248 (= Rüpke 2001).

Oltre a ciò, dalla reinterpretazione dello spagnolo non traspare tanto il fatto che al sacerdote si debba portare rispetto in quanto ministro di un culto divino, la cui influenza sarebbe dunque limitata alla sfera spirituale (circostanza che potrebbe peraltro essere in linea, mettendo da parte il contesto, con il passo di Tacito); quanto piuttosto la rivendicazione di una preminenza del ceto sacerdotale anche e soprattutto nella gestione dei beni temporali²⁷. Tale assunto spianerebbe la via proprio al già citato processo di confessionalizzazione caro alla tradizione gesuita che, una volta completatosi, non si sarebbe manifestato soltanto nell'ottenimento della supremazia religiosa sulla sfera politica; ma anche nell'esercizio di un'azione di governo che, fondata sull'assenza della politica intesa come gestione separata e differente dal governo delle anime, avrebbe garantito la retta conservazione dello Stato²⁸.

Questo non rappresenta l'unico caso in cui Ribadeneyra si serve di passi tacitiani che si riferiscono a tali forme rituali. Nel capitolo terzo del primo libro del *Tratado*, in cui si sottolinea la necessità fondamentale per il regnante di «respetar a Dios»²⁹, pena la rovina dello Stato, il teologo afferma: «debemos conservar en la prosperidad el temor y reverencia de Dios que tuvimos en la adversidad»³⁰. Tale passo contiene una citazione da *ann.* XI, 15, dove l'imperatore Claudio:

Rettulit deinde ad senatum super collegio haruspicum, ne vetustissima Italiae disciplina per desidiam exolesceret: saepe adversis rei publicae temporibus accitos, quorum monitu redintegratas caerimonias et in posterum rectius habitas; primoresque Etruriae sponte aut patrum Romanorum impulsu retinuisse scientiam et in familias propagasse: quod nunc segnius fieri publica circa bonas artes socordia, et quia externae superstitiones valescant. et laeta quidem in praesens omnia, sed benignitati deum gratiam referendam, ne ritus sacrorum inter ambigua culti per prospera oblitterarentur. factum ex eo senatus consultum, viderent pontifices quae retinenda firmandaque haruspicum.

²⁷ Questa tematica è intrinseca alla stessa definizione della carica papale e a tutta l'attività conciliare tra Medioevo e prima età moderna. A questo proposito v. Maccarrone 1952.

²⁸ V. *supra* 2 n.8.

²⁹ Ribadeneyra 1595, I, 3.

³⁰ Ribadeneyra 1595, I, 3.

Secondo Tacito, l'imperatore si stava prodigando per l'emanazione di un senatoconsulto che ripristinasse la pratica rituale dell'aruspicina, apparentemente caduta in disuso, ma da lui ritenuta fondamentale per regolare il rapporto con gli dei. Ribadeneyra riprende con tutta probabilità la frase «*laeta quidem in praesens omnia, sed benignitati deum gratiam referendam*», adattandola ai propri fini. Anche questa volta, come già nella citazione della *Germania*, è proprio la modalità secondo cui egli compie tale operazione a costituire oggetto di discussione.

In entrambi i casi infatti i passi tacitiani, usati da Ribadeneyra per sancire il ruolo del clero e l'adesione al credo cattolico, alludono a pratiche divinatorie del tutto incompatibili con la religione cristiana. Secondo quest'ultima, tutto era guidato dalla Provvidenza divina e il volere di Dio era insondabile per l'essere umano³¹. Il credente non poteva far altro che limitarsi a seguire i precetti delle Scritture e dei Padri della Chiesa in materia di religione e condotta, nella speranza che questo gli garantisse felicità e salute e lo allineasse con la Provvidenza, concedendogli virtù e successo. Ciò significa che l'uomo poteva agire nei confronti dell'evento negativo solo in maniera preventiva, ma che a evento avvenuto non gli era concesso intromettersi nel flusso provvidenziale, neppure in termini puramente valutativi, attraverso una pratica sanzionata dall'autorità ecclesiastica o politica, come sembrano consentire invece le pratiche divinatorie di cui parla Tacito.

Questo fatto denuncia una sostanziale differenza di visione tra Ribadeneyra e la sua fonte, che pregiudica ampiamente la validità delle tesi avanzate dal teologo e che mette in luce le differenti finalità dei due autori. Mentre Tacito pare far riferimento, nei passi considerati, al tentativo di ristabilire la *pax deorum* tra la comunità statale e le divinità, facendo di quest'atto un affare anzitutto pubblico³², Ribadeneyra collega l'emendazione del torto a cui allude il passo tacitano alle norme sulla redenzione dell'individuo contenute nei decreti tridentini³³.

Tale divergenza risulta altrettanto marcata nell'ultima menzione che il gesuita fa di Tacito, inserita all'interno dell'ennesima stigmatizzazione dei *políticos*: «*nos ponen por exemplo de todo buen governo político a Tiberio, Emperador, de quien dice Tácito: *Iam Tiberium corpus, iam vires, nondum**

³¹ Rm, 11; per una ripresa del tema da parte della dottrina tomista, alla quale afferisce lo stesso Ribadeneyra, cfr. Torrell 2002, 561-592.

³² Scott 1968, 47-50.

³³ Sulle norme del Concilio di Trento in proposito v. Belloso 1976, 183-230; Grossi - Sesboüé 1997, 205-214; Sesboüé 1998, 156-160.

dissimulatio deserebat: que estaba tan cocido y confitado en esta simulacion y fingimento, que hasta la ultima boqueada le duró»³⁴.

La citazione, questa volta diretta, è mutuata da *ann.* VI, 50, 1, ove Tiberio, a pochi giorni dalla morte, si ostina a nascondere le proprie reali condizioni di salute, nonostante sia ormai chiaro che il suo corpo sta irrimediabilmente perdendo le forze. Secondo Roberta Strocchio, all'interno dell'opera di Tacito, tale forma di mistificazione rientra nella categoria della dissimulazione come estrema difesa del potere³⁵, inteso secondo una concezione personalistica. In altre parole, per mantenere l'apparenza di forza ed evitare la perdita delle proprie prerogative, Tiberio sarebbe spinto a celare le proprie reali condizioni. Ciò sembrerebbe configurarsi come il risultato di «un'esigenza imposta dalla natura stessa di un sistema di governo basato su un'ambiguità di fondo, che, intendendo salvare le apparenze della legalità repubblicana, non ammette che siano avvenuti mutamenti nelle istituzioni»³⁶. Secondo tale logica il principato, così come il *princeps*, doveva continuamente e indefessamente celare la propria natura per garantirsi la sopravvivenza, rendendo tale mascheramento del proprio *mos* un vero e proprio *habitus* comportamentale, circostanza che per Tacito era indice di decadimento e corruzione dei costumi dell'individuo³⁷.

Dal canto suo, Ribadeneyra sembra voler assorbire il contenuto moralistico-individuale appena esposto in quello politico, secondo modalità che questa volta potrebbero effettivamente richiamare il contesto latino: da una parte è in gioco la sopravvivenza del Principato, dall'altra il futuro della Monarchia Spagnola. Nonostante ciò, mentre Tacito legittima l'uso della dissimulazione ai fini della perpetuazione dell'ordine politico e della quiete sociale, è proprio a vantaggio della monarchia che Ribadeneyra la condanna. Il teologo riconduce infatti il concetto di dissimulazione alla definizione che ne avevano fornito i *políticos*, primo tra tutti Machiavelli, secondo cui tale pratica era legittima in caso di estrema necessità, posto che il fine fosse la salvezza dello Stato. Per garantirne l'ottenimento era concesso agire in deroga alle virtù e alla morale religiosa³⁸. Si veniva così a configurare un comportamento che agli occhi del Ribadeneyra doveva sicuramente apparire impolitico e immorale. Si tratta

³⁴ Ribadeneyra 1595, II, 4.

³⁵ Strocchio 2001, 68.

³⁶ Strocchio 2001, 123.

³⁷ Dudley 1968, 19-20; cfr. Semi 1975, 123; Liguori 1983, 9.

³⁸ La bibliografia sul tema è sterminata v. Baldini 1999, 223-265; 2012, 63-74. Si segnalano qui soltanto quelli più importanti per l'ambito specifico esaminato: Ceñal 1951, 61-67; Bleznick 1958, 542-546; D'addio 1970, 1-8; Skinner 1989, II, 230-244 (= Skinner 1978); Barbuto 1994; Duhamel 2016.

chiaramente di una concezione molto diversa da quella di Tacito che, tuttavia, viene incluso dal teologo tra i seguaci del segretario fiorentino.

Rimane ancora un nodo di natura traduttiva da sciogliere per quanto riguarda questo passo. Il gesuita non si limita infatti a citare direttamente lo storico latino, ma ne fornisce anche una traduzione. In essa il termine *dissimulatio* viene tradotto con *simulación*, vale a dire con l'esatto opposto di quello che il testo originale riporta. Tale circostanza, alquanto curiosa, potrebbe significare o che il Ribadeneyra non si poneva il problema della distinzione semantica tra simulazione e dissimulazione, concetti che, sebbene condividano il carattere fittizio di fondo, identificano l'uno la creazione finzionale di qualcosa di estraneo al campo dell'esistenza e l'altro l'occultamento di qualcosa che già era in essere; oppure che in questo passo egli interpretava la *dissimulatio* tacitiana come una forma di simulazione.

La prima ipotesi pare difficilmente plausibile, visto che all'interno dello stesso capitolo Ribadeneyra differenzia nettamente le due pratiche³⁹. La seconda è senz'altro più verosimile: il teologo potrebbe voler dire qui che Tiberio fingeva di godere di buona salute, ma che in realtà non la possedeva; Tacito, invece, sembra mettere in risalto il fatto che l'imperatore nascondesse le sue pessime condizioni di salute. Se ciò non cambia il dato fondamentale, il modo di approdare al risultato è molto diverso: per il gesuita Tiberio metterebbe una maschera, sovrapponendo a sé stesso un'essenza ontologica diversa dalla propria, mentre per Tacito l'imperatore starebbe semplicemente celando la propria condizione contingente, senza dunque subire alcun mutamento sostanziale.

Questa sostituzione di termini è tutt'altro che banale. La dissimulazione poteva infatti essere legittimata agli occhi del teologo gesuita, in quanto a tratti giustificata dal ramo della teologia morale conosciuto come *casuismo*⁴⁰. Sulla base dello studio della moralità delle azioni umane, tale dottrina stabiliva come tale condotta non fosse peccaminosa qualora non implicasse l'inganno e la menzogna, atteggiamenti chiaramente contrari all'insieme delle norme morali della religione cristiana⁴¹. Al contrario, la simulazione non era ritenuta ammissibile in alcun caso: consistendo nella creazione artificiosa di qualcosa che prima non esisteva, essa era infatti necessariamente portatrice di mendacia. Sebbene lo stesso Ribadeneyra abbia in altre sedi occasionalmente (e alquanto maldestramente) cercato di giustificare almeno in parte anche la pratica della

³⁹ V. *supra* 8 n. 34.

⁴⁰ Vilar 2011, 163-164; Bireley 1990, 30-31.

⁴¹ Per un approfondimento dei diversi ambiti applicativi di tale dottrina v. Dublanchy 1905, 1860; Chollet 1908, 1164.

simulazione⁴², quando commenta passi tacitiani egli sceglie di attenersi strettamente al dettato casuista, rifiutandola categoricamente.

La *República Literaria* di Saavedra Fajardo si presenta come un sogno letterario di matrice utopica incentrato sul valore della lettura e dei libri nell'ambito della conduzione politica di una città immaginaria. Lungi dal configurarsi meramente nei termini di una satira dell'inefficacia della conoscenza libresco non mediata dalla Grazia ai fini della conduzione dello stato⁴³, l'opera si palesa come una rivendicazione della necessità di unire la morale religiosa e la scienza speculativa di matrice libraria, nella convinzione che solo un'azione politica guidata dalle norme divine possa rivelarsi davvero efficace⁴⁴.

In tale contesto, l'analisi del messaggio tacitano viene articolata secondo tre direttrici: la stigmatizzazione della ripresa dello storiografo latino da parte dei cosiddetti tacitisti; la decostruzione metodologica della storiografia tacitiana; e infine la riconversione in positivo di Tacito quale modello da seguire per il Principe Cristiano.

In apertura Fajardo constata come all'interno della Repubblica affluiscano incessantemente «recuas de libros de política y razón de estado, aforismos, discursos, comentarios sobre Cornelio Tácito»⁴⁵. L'autore si sofferma su come essi vengano senza eccezione destinati al rogo da parte del censore cittadino, incaricato di valutare se possano entrare a far parte di quel patrimonio librario considerato utile a condurre lo stato in maniera cristiana, cioè in accordo con la ragion di Dio.

Tale condanna è motivata dal fatto che «este papel trae tanto veneno que aun en pedazos sería peligroso al público sosiego»⁴⁶, nel senso che la conoscenza che tali opere trasmettono non possiede, nell'ottica del censore, un fondamento pedagogico affidabile. In altre parole, gli scritti di Tacito non metterebbero sufficientemente in guardia da atteggiamenti o teorie immorali, simulatorie e menzognere quali quelle di Machiavelli⁴⁷. Sembra pertanto di poter affermare che tali critiche non vengano mosse direttamente alle opere tacitane, quanto piuttosto al tacitismo inteso come snaturamento e distorsione del pensiero dello storiografo⁴⁸.

⁴² Cfr. Ribadeneyra 1595, II, 4; Vilar 2011, 154-157.

⁴³ Alonso Fueyo 1949, 54; cfr. Fajardo 1988, 26; Ugalde Cuesta 1990, 333-334.

⁴⁴ Boncomte 1951, 147.

⁴⁵ Fajardo, 1946, 1148.

⁴⁶ Fajardo, 1946, 1148.

⁴⁷ Fajardo, 1946, 1148.

⁴⁸ Joucla Ruau 1977, 66-72.

A sostegno di questa tesi si può citare un altro *locus* dell'opera di Fajardo, nel quale Tacito è oggetto di un giudizio tutt'altro che negativo. Trovandosi a partecipare all'immaginaria seduta di un tribunale incaricato di giudicare gli ingegni degli scrittori di tutte le epoche, tra cui anche Tacito, il nostro autore afferma infatti che: «Aquel de las cejas caídas y nariz aguileña, con antojos de larga vista, desenfadado y cortesano, cuyos pasos cortos ganan más tierra que los demás es Cornelio Tácito»⁴⁹. Tale descrizione non si presenta affatto come una reprimenda, bensì come un elogio.

Il sopracciglio abbassato e il naso aquilino costituiscono una coppia di attributi decisamente eloquente che sembra indicare un atteggiamento di grande concentrazione mentale, distacco e superiorità. Il possesso di tali caratteristiche consente di indossare dei paraocchi ('antojos') che, a differenza di quelli imposti al cavallo, che di fatto limitano la visione, la amplificano ('larga vista'). La loro funzione è quella di centrare l'attenzione visiva e di pensiero su un punto preciso, che può dunque essere eviscerato fino al suo nucleo. Per compiere tale indagine nella maniera più obiettiva possibile, Tacito si avvarrebbe secondo Fajardo del *desenfado*, della disillusione. Tale atteggiamento non si sostanzia in un *dese-spoir* irrimediabile ma, al contrario, in un forte impulso alla modificazione della realtà attraverso la sua analisi. Come noto, l'elemento principe scelto da Tacito per compiere tale operazione sono i costumi della corte. Essi non sono discussi, come fa ad esempio Baldassarre Castiglione nel *Cortegiano*⁵⁰, nell'ottica di insegnare come adeguarvisi al fine di acquistare potere e influenza, ma secondo una logica che, attraverso il loro disvelamento, ne prevede la modificazione in positivo.

Persino l'utilizzo da parte del diplomatico imperiale dell'aggettivo 'politico' nella descrizione della figura di Tacito⁵¹ non sembra poter essere interpretato, a fronte del tono elogiativo che caratterizza il passo, nel senso dispregiativo di immorale *político* machiavelliano, bensì nell'accezione più neutra di buon reggitore dello Stato. L'accezione positiva che caratterizza la descrizione dello storico latino traspare anche nel ricorso a uno stile scrittoria ('pasos cortos') che condensa in sé la sostanza e la potenza espressiva della *brevitas* tacitiana, circostanza che sembra dimostrare una conoscenza tutt'altro che superficiale della sua opera da parte di Fajardo.

⁴⁹ Fajardo 1946, 1154.

⁵⁰ Cruz 2009, 149.

⁵¹ Fajardo 1946, 1154. Tale aggettivo compare solo nell'edizione del 1612 e non in quella del 1655. Non è da escludere che l'eliminazione del termine sia dovuta al fatto che, a quelle date, esso fosse ormai diventato un attributo fisso dei seguaci della ragion di Stato secolarizzata e che quindi non si addicesse più a un discorso di tipo elogiativo.

Questa *tirade* elogiativa viene tuttavia presto ridimensionata dall'autore della *Repubblica Letteraria* che, esprimendosi sul ruolo della storia e degli storici, afferma che «Cornelio Tácito pondera la ambición de Seyano, vitupera el adulterio de Livia y descubre las simulaciones de Tiberio, demasiadamente agudo y malicioso en interpretar sus palabras y dalles diverso sentido de lo que sonaban»⁵². La ragione di tale attitudine risiederebbe in un difetto connaturato negli storici:

Lo que más me obliga a risa es la vanidad de los historiadores en arrogarse a sí la teórica y práctica de la política, fundada en sus discursos y sucesos, como si éstos se pudiese fiar la prudencia; porque o con amor propio o con lisonja o odio, o por vicio particular o poco cuidado en averiguar la verdad, apenas hay historiador que sea fiel en sus naraciones, consultando más a la fama de su ingenio que a la verdad, y más al ejemplo publico que al hecho⁵³.

Fajardo manifesta qui non solo la sua avversione per la ripresa tacitiana operata nel pensiero politico della Spagna tardo-cinquecentesca e barocca dai suoi epigoni, ma anche la volontà di reagire al presupposto metodologico che aveva accompagnato tale processo. Esso era infatti basato su un approccio di tipo empirico che, partendo dal dato esperienziale passato e storico, pretendeva di ricavare attraverso il metodo induttivo norme di agire universali. Esse avrebbero dovuto essere applicate nel pensiero e nell'azione politica, assumendo come criterio base la sapienza, intesa come forma di conoscenza ottenuta dalla ragione umana senza la mediazione della Grazia. Secondo tale modello, la politica poteva essere interpretata in termini di sola conoscenza sapienziale⁵⁴.

Contrario della sapienza è la prudenza che applica un approccio di tipo deduttivo perché esamina gli eventi storico-politici a partire dai dettami universali della Bibbia. Essa dunque, mediando i dati dell'esperienza attraverso la fede, si risolve nella sanzione di una norma generale, la cui perenne validità è garantita dal beneplacito divino. Secondo la dottrina tomista, punto cardine dell'opera di Fajardo⁵⁵, la prudenza è considerata ontologicamente superiore alla sapienza. Per queste ragioni, il diplomatico poteva difficilmente condividere le metodologie tacitiane che, tese alla ricerca della verosimiglianza storica più che di verità

⁵² Fajardo 1946, 1176-1177.

⁵³ Fajardo 1946, 1175-1176.

⁵⁴ Maravall 1975, 18-29.

⁵⁵ Fajardo si dimostra profondamente legato alle dottrine dell'Aquinate, ritornate in voga in quel periodo con la cosiddetta Seconda Scolastica. Su questo v. Ferrol 1957, 107-111; Ortega 1984, 92-93; Villanueva 2009, 170-171.

universali ispirate dalla religione, dovevano apparirgli basate sull'esercizio di una conoscenza di matrice sapienziale.

Come sottolinea con veemenza Olivier Devillers, mentre componeva le sue opere Tacito si muoveva sul terreno scivoloso compreso tra «le contrôle et la marge»⁵⁶. Egli doveva fare i conti con il margine di manovra che gli consentivano le sue fonti, esercitando un ferreo controllo sulle proprie *opiniones* per valicare il meno possibile i limiti della nuova situazione storico-politica. Egli cercava insomma di mantenere un rapporto di *fides* (quando non di *veritas*) con il racconto storico rispettando i condizionamenti imposti dal Principato⁵⁷.

Ne consegue che, agli occhi di Fajardo, lo storico latino non poteva in alcun modo adempire alla funzione di buon politico o buon consigliere della Repubblica⁵⁸, a meno di non mettere da parte tanto la fama di scarsa religiosità attribuitagli dagli anti-tacitisti quanto le problematiche intrinseche al suo metodo storiografico. Ed è proprio ciò che Fajardo decide di fare nelle *Empresas políticas*, dove attua una vera e propria risemantizzazione in senso cristiano di Tacito.

In quest'opera, indirizzata al sovrano con intento pedagogico, il diplomatico dichiara infatti la volontà di «tejer esta tela con los estambres políticos de Cornelio Tácito, por ser gran maestro de principes, y quien con más buen juicio penetra sus naturales, y descubre las costumbres de los palacios y cortes, y los errores o aciertos de gobierno»⁵⁹.

Il testo di Fajardo si basa su una concezione della sovranità per diritto divino, che si esplica nell'affermazione secondo cui Dio «no deja absolutamente al acaso o a la elección humana estas segundas causas de los príncipes, que en lo temporal tiene sus veces y son muy semejantes a él»⁶⁰. Egli tenta di argomentare la propria tesi ricorrendo a un frammento degli *Annales*, nel quale il senatore Gaio Cestio si esprime a proposito dell'abitudine invalsa da parte dei malfattori di aggrapparsi alle statue dei Cesari in cerca di protezione da coloro che volevano far pagare loro il prezzo delle proprie colpe. A tal proposito, egli dichiara che «principes quidem instar deorum esse, sed neque a diis nisi iustas supplicum

⁵⁶ Devillers 2003, 97.

⁵⁷ Devillers 2003, 97.

⁵⁸ Cfr. Fajardo, 1946, 1165, 1167, ove Tacito è posto non solo tra i senatori che reggono la Repubblica, ma anche annoverato tra i quattro consiglieri che appoggiano tal consesso. In entrambi i ruoli, tuttavia, lo storico si dimostra incompetente per mancanza di facoltà mnemonica ed estimativa, circostanza dovuta proprio all'utilizzo di un metodo storiografico inadeguato.

⁵⁹ Fajardo 1946, 167.

⁶⁰ Fajardo 1946, 247-254.

preces audiri neque quemquam in Capitolium aliave urbis templa perfugere ut eo subsidio ad flagitia utatur»⁶¹.

L'adozione del passo tacitano in questione da parte di Fajardo presenta una problematica fondamentale. Se è pur vero che Cestio sostiene che i *principes* siano pari agli Dei, non va dimenticato che essi comprendevano in sé anche una parte umana. Ciò si spiega alla luce del fatto che l'elezione divina dell'imperatore si fondava sulla nozione di *consensus deorum hominumque*, per la quale «the emperor's rule rests upon the general agreement of gods and men»⁶². Ne consegue che, per la sua duplice natura, l'imperatore romano era soggetto ad alcune limitazioni intrinseche. Per questo motivo Cestio ritiene assurdo il tentativo dei delinquenti di sfuggire alla giustizia facendo appello alle statue dei *principes*.

Tale concezione non aveva chiaramente nulla a che fare né con quella imperniata sull'immediata elezione divina, secondo cui gli dei scelgono attivamente l'imperatore e gli conferiscono il potere; né con quella dell'elezione preventiva, ove le divinità decretano con largo anticipo la futura ascesa al soglio imperiale del candidato prescelto. Queste due teorie costituivano infatti le basi su cui si fondava e legittimava tutta la teologia medievale e moderna sulla regalità, secondo cui «il re appariva come *persona mixta*, poiché una certa veste spirituale gli era attribuita come emanazione della sua consacrazione e unzione»⁶³. Il monarca insomma era considerato una *imago* di Cristo redivivo, anche se il suo potere era di fatto limitato alla sola sfera temporale. In tal modo, il sovrano veniva di fatto dotato di una vera e propria aureola, che gli consentiva di passare dal *tempus* all'*Aevum*, proiettandolo così in una continuità temporale senza fine.

Le posizioni di Tacito e Fajardo paiono dunque del tutto inconciliabili tanto nei presupposti quanto nelle finalità. Si può verosimilmente supporre che la teorizzazione proposta dal diplomatico imperiale avrebbe facilmente potuto evocare, in un romano come Tacito, lo spettro del *regnum*, particolarmente invisibile alla tradizione politica romana per il suo carattere «indéterminé dans le temps, qui le pousse à devenir perpétuel, viager, voire héréditaire»⁶⁴, in definitiva tirannico e contrario alla *libertas*.

Per quanto riguarda poi l'analisi del rapporto tra religione, agire regale e le sollevazioni provocate da diversità confessionali all'interno del regno, punto nodale della propria opera, Fajardo prende a modello la condotta dell'imperatore Tiberio e afferma, parafrasando Tacito: «Conociendo este peligro Tiberio, no consintió que se viesen los libros de la Sibilas, cuya profecía podía causar sole-

⁶¹ Tac. *ann.* III, 36, 2-3.

⁶² Fears 1977, 134.

⁶³ Kantorowicz 1989, 41 (= Kantorowicz 1957).

⁶⁴ Martin 1994, II, 104.

vaciones»⁶⁵. Nel testo fonte, tuttavia, il collegamento tra religione ed eventuali sollevazioni risulta assente.

Il passo tacitano recita: «eodem anno continuis imbris auctus Tiberis plana urbis stagnaverat; relabentem secuta est aedificiorum et hominum strages. igitur censuit Asinius Gallus ut libri Sibyllini adirentur. Renuit Tiberius, perinde divina humanae obtegens»⁶⁶. In esso si riporta che Asinio Gallo, di fronte all'abbattersi di un prodigio portatore di catastrofe, proponeva di consultare i libri della Sibilla, considerati un vero e proprio «ricettario formulato allo scopo di prescrivere una terapia idonea contro gli effetti dannosi dei prodigi»⁶⁷. Come Tiberio doveva ben sapere, questi testi si prestavano facilmente a fenomeni di politicizzazione e propaganda⁶⁸, finendo a volte per generare sedizioni e rivolte. È per questa ragione forse che Tiberio si oppose alla proposta di Gallo.

Dunque, non solo la motivazione sottesa alla decisione imperiale aveva carattere politico e non religioso, ma gli stessi libri sibillini, nei confronti dei quali Tacito ricorre al verbo *obtego*, spesso associato ad atteggiamenti dissimulativi⁶⁹, vengono fatti rientrare negli *arcana imperii*, una categoria di saperi che, per evitare la destabilizzazione dello Stato, devono restare prerogativa esclusiva del *princeps*. Ciò è particolarmente problematico in quanto, per il diplomatico imperiale, la religione non poteva in alcun modo essere considerata un arcano del potere, pena la perdita della sua funzione di motore dell'ortodossia attraverso la pubblicazione di scritti e la predicazione orale, vero e proprio cuore della Controriforma. Nell'ottica di Fajardo, tale assunto trovava la sua ragion d'essere dal punto di vista religioso nella volontà di allontanare lo spettro della libertà di coscienza, che crea nuove confessioni, e da quello politico nel tentativo di evitare il crollo della monarchia⁷⁰.

Tra gli autori esaminati, Francisco Quevedo si presenta come il più risoluto nella condanna di Tacito. Nella *Política de Dios*, in cui vengono delineati i tratti di una politica divinamente ispirata, lo storiografo tardo-imperiale viene considerato come antitesi di Cristo e discepolo di Ponzio Pilato: «quien negará de los que son pomposos discipulos de Tacito y del impio moderno, que no benen en estos arroyuelos el veneno de los manantiales de Pilato?»⁷¹.

Il processo dimostrativo quevediano risulta imperniato sul concetto di ragion di Dio. In tale contesto Tacito è presentato, alla stregua dell'*impio* moderno

⁶⁵ Fajardo 1946, 295-298.

⁶⁶ Tac. *ann.* I, 76, 1.

⁶⁷ Monaca, 2005, 33.

⁶⁸ Tac. *ann.* I, 76, 1.

⁶⁹ Tac. *ann.* IV, 58, 3; VI, 20, 1; VI, 24, 3; XII, 10, 2.

⁷⁰ Fajardo 1946, 477-483.

⁷¹ Quevedo 1966, II, 1.

Machiavelli, come esponente di una ragion di Stato pilatesca. Si tratta dell'espressione politica incarnata dello stesso Demonio che, secondo Quevedo, non si oppone semplicemente al governo di Cristo, secondo una logica che sottintende la coesistenza reciproca, ma lo contrasta con l'obiettivo di eliminarlo dal campo dell'esistenza⁷². Del resto, Pilato stesso è per Quevedo un'incarnazione di Satana che, uccidendo Cristo, aveva tentato di cancellare non solo il suo governo ma anche, più in generale, la politica di Dio.

Secondo tale logica, lo storico latino viene polemicamente considerato tra gli uccisori del governo di Cristo e così non solo gli si nega ogni dignità, ma lo si priva addirittura di qualsiasi speranza di riabilitazione futura.

Le posizioni di Quevedo appaiono dunque molto più severe rispetto a quelle espresse dagli intellettuali esaminati in precedenza. Si veda ad esempio il capitolo della *Política de Dios* dedicato alla delineazione della 'milizia di Dio', ove l'autore dichiara come in caso di vittoria sia imprescindibile rendere grazie al Signore. Dal suo appoggio, che si manifesta anche nella costruzione di una disciplina castrense di matrice divina, deriva infatti il felice esito dell'impresa. Pertanto, «acordàranse desto, si el estudio militar fuera por las Sagradas Escrituras, y no por aforismos de Livio, Salustio, Quinto, Curcio, Polibio y Tacito»⁷³. Dunque il letterato spagnolo condanna sommariamente e senza appello l'intera storiografia antica, i cui esponenti, tra i quali figura anche Tacito, erano considerati rei di aver promosso una disciplina militare che, non essendo guidata dalla religione, era necessariamente destinata all'insuccesso.

Quevedo non entra qui nel merito delle motivazioni che lo hanno indotto a stigmatizzare Tacito. Qualche indizio in proposito può però essere rintracciato nel trattato *Lince de Italia u zahorí español*, da lui redatto nel 1628 con l'obiettivo di offrire al monarca alcuni suggerimenti per destreggiarsi al meglio nella contemporanea politica degli stati italiani. A tal fine, l'autore mette al servizio del sovrano la vista da lince o da raddomante ('zahorí') maturata negli anni trascorsi al servizio del duca di Osuna, potente viceré di Napoli⁷⁴. In tale contesto egli afferma che «el asistir a la religión, Señor, es la verdad de los príncipes, y de todos lo primero»⁷⁵, chiamando in causa Tacito con una citazione che rimanda proprio all'ambito militare:

Y Tácito, en el libro primero de las Historias, dice: *Entre tanto el ignorante Galba atendía á sus sacrificios, importunando los dioses del Imperio. He leído muchas veces esta impiedad tan extraña.*

⁷² Quevedo 1966, II, 6.

⁷³ Quevedo 1966, II, 23.

⁷⁴ Per un approfondimento delle tematiche e della struttura dell'opera v. Galiana 2004, 49-75.

⁷⁵ Quevedo 1852, I, 244.

¿Ignorante llama al príncipe que atiende á los sacrificios y a la religión, cuando su imperio ó reinos andan en alborotos? ¿Quería el bellaco de Tácito, como gentil al tîn, que en queriendo a uno quitarle la capa, se apartase de la iglesia y templo y dioses, y se asiese de ella; y que parecía mejor en la escarapela por su ropa, que en el sacrificio? Error de hombre sin fe, pero bien hablado⁷⁶.

Quevedo ritiene dunque lo storiografo un empio, un pagano e un idolatra in quanto, secondo la sua interpretazione, egli incoraggerebbe Galba, impegnato in una battaglia il cui esito negativo sembrava già scritto, ad allontanarsi da ogni forma di *religio* interrompendo i sacrifici agli dei.

In realtà, Tacito afferma ben altra cosa: «Ignarus interim Galba et sacris intentus fatigabat alieni iam imperii deos»⁷⁷. Il comandante romano non sarebbe infatti ignorante per il fatto di effettuare sacrifici invano, quanto piuttosto *ignaro* del colpo di stato perpetuato con successo dall'avversario Otone, fatto che Tacito narra nel paragrafo immediatamente precedente a quello qui preso in esame. Sulla base di tale interpretazione, appare motivato l'utilizzo dell'aggettivo *alieni* riferito a *imperii*, a significare che Galba si profonderebbe in sacrifici per un impero che ormai non è più suo. Quevedo omette, forse di proposito, tale aggettivo e interpreta partigianamente il sintagma come *dioses del imperio*⁷⁸. In caso contrario, al vanificarsi dell'associazione tra dei e impero, sarebbe probabilmente venuta a mancare buona parte della sua argomentazione. Egli identificava infatti nella componente divina il principale motore dell'espansione imperiale, tanto di Roma antica quanto della Spagna moderna.

Tuttavia, il punto che invalida maggiormente l'interpretazione di Quevedo pare essere la valenza attribuita all'imperfetto *fatigabat*, interpretato dal letterato nel senso di ripetizione vana e inutile. Alquanto differente era probabilmente il significato che alla parola attribuiva Tacito. E lo si comprende meglio richiamando alla mente due elementi costitutivi – e tra essi strettamente correlati – del rapporto che per i Romani legava la sfera del sacro all'attività bellica. Innanzitutto, a Roma la guerra era regolata da una sorta di ritmo sacrale. A essa era assegnato uno spazio ben definito dal punto di vista cronologico, scandito e misurato da riti stagionali come la celeberrima apertura e chiusura del tempio di

⁷⁶ Quevedo 1852, I, 244.

⁷⁷ Tac. *Hist.* I, 29, 1.

⁷⁸ Omissione già notata a suo tempo da Francisco Sanmartí Boncomte, il quale però si limitava a constatare la malafede di Quevedo; cfr. Boncomte 1951, 134. Resta da rilevare che quell'*alieni* che Quevedo tralascia avrebbe potuto facilmente essere utilizzato come arma da volgere contro Tacito: il passo poteva infatti essere letto come un'ulteriore sanzione della vacuità dell'azione di Galba, visto che gli dei avevano ormai favorito un rivale.

Giano bifronte. In secondo luogo, quando le autorità romane desideravano avviare un'operazione militare, erano solite attendere o cercare nella natura presagi che testimoniassero il sostegno della divinità. In mancanza di essi si approntavano sacrifici, poiché «if, despite all, war had to be declared, gods were called upon to act as judges: their role in this was to decide that the war was just»⁷⁹.

Tale stato di cose, che vincolava costantemente la liceità e l'esito positivo di un conflitto all'assenso divino, faceva sì che in caso di necessità si arrivasse a forzare la mano agli dei⁸⁰. Tra le altre cose, si cercava di incitare le divinità nemiche alla diserzione a forza di ripetute promesse (*evocatio*), si procedeva a un sacrificio sostitutivo, offrendo ad esempio la vita del comandante in cambio della vittoria (*devotio*), o, come nel caso di Galba, si reiteravano sacrifici con la speranza di ottenere finalmente un responso positivo.

Lungi dal voler inficiare la validità della pratica sacrificale e propiziatoria, Tacito si limiterebbe dunque a registrare il semplice dato di fatto storico. Affermando il contrario, Quevedo palesa tutta la propria incomprensione, se non addirittura l'intento di distorcere volutamente la figura di Tacito, atteggiamento funzionale a perpetuare l'immagine di un personaggio da lui identificato come un'ipostasi di Pilato.

In conclusione, la ricezione di Tacito da parte degli autori esaminati si dimostra viziata da posizioni ideologiche programmaticamente avverse, che fanno sì che a livello testuale si verificino pesanti alterazioni. Tali pratiche palesano sicuramente l'ovvia divergenza rispetto al testo e al contesto originario, ma testimoniano anche che il richiamo esercitato dagli scritti di Tacito quale maestro di politica sull'intellettualità spagnola di fine Cinquecento e primo Seicento non aveva lasciato indifferenti neanche i suoi detrattori. Lo dimostra il fatto che questi autori abbiano cercato di garantirne la liceità perlomeno come fonte di *exempla*. Se anche non condivisi, essi sono comunque degni di essere citati e utilizzati all'interno del proprio tessuto dimostrativo mentre, se condivisi, una volta rielaborati sono utili come argomentazione forte a sostegno delle proprie tesi.

È interessante notare come il riferimento a Tacito sia particolarmente frequente nei casi in cui i tre autori si proponevano di corroborare l'apporto della religione cattolica nell'ambito della formulazione della loro ragion di Dio. In altre parole, essi ricorsero a Tacito nel momento in cui si trattava di sanzionare dal punto di vista teorico e pratico la validità ultima dei loro trattati. Si tratta evidentemente di una concessione di non poco conto da parte di personaggi che

⁷⁹ Watson 1993, 62.

⁸⁰ Garlan 1985, 39 (= Garlan 1972).

pure inserivano sistematicamente Tacito tra i seguaci di Machiavelli, tacciandolo di empietà e ateismo.

Proprio questo riconoscimento rappresenta, a mio avviso, l'elemento cardine che distingue le due figure, più ancora del fatto che, al contrario del segretario fiorentino, Tacito non abbia mai relegato la religione a mero *instrumentum regni*. A differenza di quanto verificatosi per lo storiografo romano, il riutilizzo in positivo in quanto fonte è stato sistematicamente negato a Machiavelli, segno che in nessun caso i suoi precetti avrebbero potuto essere considerati una medicina utile al risollevarmento dei destini della monarchia, obiettivo ultimo dei trattati sin qui analizzati.

Ciò che emerge dal quadro presentato è dunque non solo la messa in discussione delle ferree posizioni anti-tacitiste degli autori esaminati, ma anche e soprattutto la figura di Tacito, storiografo e fonte, quale soggetto primo delle teorizzazioni dei suoi moderni detrattori. In tal veste, l'autorevolezza dell'autore degli *Annales* non viene mai messa in discussione nonostante le critiche più accanite: al di là delle posizioni specifiche, Tacito è sempre considerato un intellettuale i cui precetti meritano attenta considerazione e analisi.

daniele.gianolio@gmail.com

Bibliografia

- Abellán 1981: L. J. Abellán, *Historia Critica del Pensamiento Español*, III, Madrid, 98-111.
- Alonso Fueyo 1949: S. Alonso Fueyo, *Saavedra Fajardo: el hombre y su filosofía*, Valencia.
- Ángel 2010: O. A. Ángel, *La invención de las pasiones. Consideraciones sobre la recepción del tacitismo político en la Cultura del Barroco*, «Astrolabio, revista internacional de filosofía» 10, 1-14.
- Baldini 1999: A. E. Baldini, *Ragion di Stato, Tacitismo, Machiavellismo e Antimachiavellismo tra Italia ed Europa nell'età della Controriforma. Bibliografia (1860-1999)*, Genova.
- Baldini 2012: A. E. Baldini, *Nel nome di Luigi Firpo e di Anna Maria Battista: la stagione degli studi sulla ragion di Stato e sul machiavellismo*, in *Storia e critica della politica. Studi in memoria di Luciano Russi*, a c. di Gabriele Carletti, Rubettino, 63-74.
- Barbutto 1994: G. M. Barbutto, *Il principe e l'Anticristo*, Napoli.
- Belloso 1976: J. M. R. Belloso, *El pecado original según el Concilio de Trento. Estudio de interpretación del dogma*, «Revista Catalana de Teologia» 1, 183-230.
- Bireley 1990: R. Bireley, *The Counter-Reformation prince : anti-Machiavellianism or Catholic statecraft in early modern Europe*, Chapel Hill-London.

La ricezione testuale di Tacito

- Bleznick 1958: D. W. Bleznick, *Reaction to Machiavelli in Sixteenth and seventeenth Century*, «JHI» 19, 542-550.
- Boncompte 1951: F. S. Boncompte, *Tacito en España*, Barcelona.
- Braudel 2010: F. Braudel, *Civiltà e Imperi del Mediterraneo nell'età di Filippo II*, Torino (trad. it. di *La Méditerranée et le Monde méditerranée à l'époque de Philippe II*, Paris 1949).
- Cantarino 1998: E. Cantarino, *El concepto de razón de Estado en los tratadistas de los siglos XVI y XVII (Botero, Rivadeneyra y Settala)* 2, «Res Publ.», 7-24.
- Ceñal 1951: R. S. J. Ceñal, *Antimaquiavelismo de los tratadistas españoles en los siglos XVI y XVII*, in *Umanesimo, scienza e politica*, a c. di E. Castelli, Milano, 61-67.
- Chollet 1908: A. Chollet, *Conscience*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, éd par A. Vacant - E. Mangenot, Paris, 1156-1174.
- Croce 1929: B. Croce, *Storia dell'età barocca in Italia*, Bari.
- Cruz 2009: J. Cruz, *Del 'cortesano' al 'hombre fino': una reflexión sobre la evolución de los ideales de conducta masculina en España desde el Renacimiento al siglo XIX*, «B HS», 2, 145-174.
- D'addio 1970: M. D'addio, *Machiavelli e anti-Machiavelli*, in *Machiavellismo e antimachiavellismi nel Cinquecento*, Firenze, 1-8.
- Devillers 2003: O. Devillers, *Tacite et les sources des Annales : enquêtes sur la méthode historique*, Louvain-Paris.
- Dublanchy 1905: E. Dublanchy, *Casuistique*, in *Dictionnaire de Théologie*, II, éd par A. Vacant - E. Mangenot, Paris, 1859-1877.
- Dudley 1968: D. R. Dudley, *The world of Tacitus*, Boston-Toronto.
- Duhamel 2016: J. Duhamel *Les Vertus de la liberté. Machiavel et la critique de la domination*, Paris.
- Elliott 1990: J. H. Elliott, *Richelieu e Olivares*, Torino (trad. it. di *Richelieu and Olivares*, Cambridge 1984).
- Elliott 1994: J. H. Elliott, *la Spagna Imperiale (1469-1716)*, Bologna (trad. it. di *Imperial Spain (1469-1716)*, London 1963).
- Escalante 1975: M.F. Escalante, *Alamos de Barrientos y la teoría de la razón de Estado en España*, Barcelona.
- Etter 1966: E. L. Etter, *Tacitus und die Geeitegeschichte des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel-Stuttgart.
- Fajardo, 1946: S. Fajardo, *Obras Completas*, ed. por Á. G. Palencia, Madrid.
- Fajardo 1988: S. Fajardo, *República Literaria*, ed. por F. J. Díez de Revenga, Barcelona.
- Farrel - Perez 2014: B. O' Farrel - M. A. P. Perez, *Presentación*, in *Tacito y tacitismo en España*, ed. por B. O' Farrel - M. A. P. Perez, Barcelona, 5-8.
- Fears 1977: R. J. Fears, *Princeps a diis electus: the divine election of the emperor as a political concept at Rome*, Rome.
- Fernández-Santamaría 1986: J. Fernandez-Santamaria, *Razón de Estado y Política en el pensamiento político español*, Madrid.

- Fernández-Santamaría 1992: J. Fernández-Santamaría, *Botero*, "Reason of State and Political Tacitism in the Spanish Baroque", in *Botero e la Ragion di Stato*, a c. di A. E. Baldini, Firenze, 1992, 264-285.
- Ferrol 1957: F. M. Ferrol, *Saavedra Fajardo y la politica del barroco*, Madrid.
- Filoramo - Menozzi 1997: *Storia del Cristianesimo. L'antichità*, a c. di G. Filoramo - D. Menozzi, Roma-Bari.
- Filoramo - Roda 1992: G. Filoramo - S. Roda, *Cristianesimo e società antica*, Roma-Bari.
- Firpo 1964: L. Firpo, *Il pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, in *Grande Antologia Filosofica*, X, a c. di M. F. Sciacca - A. M. Moschetti - M. Schiavone, Milano, 179-803.
- Firpo 2005: L. Firpo, *Scritti sul pensiero politico del Rinascimento e della Controriforma*, Torino.
- Galiana 2004: A. A. Galiana, *Estructura y argumentación del Lince de Italia u zahorí español de Quevedo*, «La Perinola» 8, 49-76.
- Galván 1948: E. T. Galván, *El tacitismo en las doctrinas políticas del siglo de oro*, «AU Murcia» 6, 805-988.
- García - Alvarez de Morales 1995: C. García - A. Alvarez de Morales, *Tacitismo, secularización y pensamiento político en España en el siglo XVII. Al margen de la relación de Moisés González*, in *Aristotelismo político e ragion di Stato*, a c. di A. E. Baldini, Firenze, 383-393.
- Garlan 1985: Y. Garlan, *Guerra e società nel mondo antico*, Bologna (trad. it. di *La guerre dans l'antiquité*, Paris 1972).
- Grossi - Sesboüé 1997: V. Grossi - B. Sesboüé, *Peccato originale e peccato delle origini: dal concilio di Trento all'epoca contemporanea*, in *Storia dei dogmi*, II, a c. di B. Sesboüé, Casale Monferrato, 195-235 (trad. it. di *Histoire des dogmes*, II, Paris 1995).
- Joucla-Ruau 1977: A. Joucla-Ruau, *Le tacitisme de Saavedra Fajardo*, Paris.
- Kantorowicz 1989: E. Kantorowicz, *I due corpi del re: l'idea della regalità nella teologia politica medievale*, Torino (trad. it. di *The King's Two Bodies A Study in Medieval Political Theology*, Princeton 1957).
- Kaplan 2007: B. J. Kaplan, *Divided by faith: religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Cambridge Mass.
- Liguori 1983: G. Liguori, *Personaggi tacitiani*, Bologna.
- Maccarrone 1952: M. Maccarrone, *Vicarius Christi: storia del titolo papale*, Roma.
- Maravall 1975: J. A. Maravall, *Empirismo y pensamiento político (una cuestión de orígenes)*, in *Estudios de Historia del pensamiento Español. Serie Tercera-El siglo del Barroco*, ed. por J. A. Maravall, Madrid, 13-38.
- Maravall 1997: J. A. Maravall, *Teoría del Estado en el siglo XVII*, Madrid (= *Teoría del Estado en el siglo XVII*, Madrid 1944).
- Martin 1994: P. M. Martin, *L'idée de royauté à Rome*, II, Clermont-Ferrand.
- Martinez 1991: B. A. Martinez, *La recepción del Tacitismo en España* «LA VIA HISPÁNICA», «BHR» 2, 329-345.
- Martinez 1992: B. A. Martinez, *El tacitismo en el siglo XVII en España: el proceso*

La ricezione testuale di Tacito

de receptio, Valladolid.

- Méchoulan 1994: H. Méchoulan, *La raison d'Etat dans la pensée espagnole au siècle d'Or, 1550-1650*, in *Raison et déraison d'Etat. Théoriciens et théories de la raison d'Etat, au XVIe et XVIIe siècle*, éd. par Y. Ch. Zarka, Paris, 245-263.
- Momigliano 1947: A. D. Momigliano, *The first political commentary on Tacitus*, «JRS» 37, 91-101.
- Monaca 2005: M. Monaca, *La Sibilla a Roma: i Libri sibillini fra religione e politica*, Cosenza.
- Morford 1993: M. Morford, *Tacitean Prudentia and the doctrines of Justus Lipsius*, 129-151, in *Tacitus and the tacitean tradition*, ed. by T. J. Luce - A. J. Woodman, Princeton-New Jersey, 129-151.
- Ortega 1984: M. S. Ortega, *La filosofía jurídica y política en las «Empresas» de Saavedra Fajardo*, Murcia.
- Quevedo 1852: *Biblioteca de Autores Españoles, desde la formación del lenguaje hasta nuestros días. Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas, colección completa*, I, ed. por A. Fernandez-Guerra y Orbe, Madrid.
- Quevedo 1966: F. de Quevedo Villegas, *Politica de Dios, gobierno de Christo*, ed. por J. O. Crosby, Madrid.
- Ribadeneyra 1595: P. de Ribadeneyra, *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Principe Christiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Maquiavelo y los políticos de este tiempo enseñan*, Madrid.
- Rodríguez 1998: J. M. I. Rodríguez, *La gracia y la república. El lenguaje político de la teología católica y el 'Principe Christiano' de Pedro de Ribadeneyra*, Madrid.
- Rubinstein 1987: N. Rubinstein, *The history of the word Politicus*, in *The languages of political theory in early-modern Europe*, ed. by A. Pagden, Cambridge, 41-56.
- Rüpke 2004: J. Rüpke, *La religione dei Romani*, Torino (trad. it. di *Die Religion der Römer*, München 2001).
- Scott 1968: R. T. Scott, *Religion and philosophy in the histories of Tacitus*, Rome.
- Semi 1975: F. Semi, *La maschera e il volto di Tacito*, Pisa.
- Senellart 2014: Michel Senellart, *Machiavellismo e ragion di Stato, XII-XVIII Secolo*, Verona (trad. it. di *Machiavelisme et Raison d'état (XIIIe-XVIIIe siècle)*, Paris 1989).
- Sesboüé 1998: B. Sesboüé, *La penitenza e l'estrema unzione*, in *Storia dei dogmi*, III, a c. di B. Sesboüé, Casale Monferrato, 152-164 (trad. it. di *Histoire des dogmes*, III, Paris 1995).
- Skinner 1989: Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, II, Bologna (trad. it. di *The Foundations of Modern Political Thought*, II, Cambridge 1978).
- Stegmann 1970: A. Stegmann, *Le tacitisme: programme pour un nouvel essai de definition*, in *Machiavellismo e antimachiavellici nel Cinquecento*, Firenze, 117-130.
- Stolleis 1998: M. Stolleis, *Stato e ragion di Stato nella prima età moderna*, Bologna

Daniele Gianolio

- (trad. it di *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1990).
- Strocchio 2001: R. Strocchio, *Simulatio e dissimulatio nelle opere di Tacito*, Bologna.
- Toffanin 1972: G. Toffanin, *Machiavelli e il tacitismo: la politica storica al tempo della controriforma*, Napoli (= *Machiavelli e il tacitismo: la politica storica al tempo della controriforma*, Padova 1921).
- Torrell 2002: J-P Torrell, "Dieu conduit toutes choses vers leur fin" : providence et gouvernement divin chez Thomas d'Aquin in *Ende und Vollendung: eschatologische Perspektiven im Mittelalter*, hrsg. von J. A. Aertsen - M. Pickavé, Berlin-New York, 561-594.
- Ugalde Cuesta 1990 : V. U. Cuesta, *República literaria: Estructura y sentido*, «RCEH» 2, 331-348.
- Vazquez 2001: M. T. C. Vazquez, *Tacitismo y razón de estado en los "Comentarios políticos" de Juan Alfonso de Lancina*, Madrid.
- Vilar 2011: M. P. Vilar, *La teoría de la simulación de Pedro de Ribadeneyra y el 'maquiavelismo de los antimaquiavélicos*, «Ingenium. Revista de historia del pensamiento moderno» 5, 133-165.
- Villanueva 2009: J. Villanueva, *La influencia de Maquiavelo en las «Empresas políticas» de Diego de Saavedra Fajardo*, « Stud. Hist. Hist. Mod.» 1, 169-196.
- Watson 1993: A. Watson, *International law in archaic Rome: war and religion*, Baltimore-London.
- Yharrassarry 1996: J. V. Yharrassarry, "Contra politicos atheistas". *Razón católica y monarquía hispánica en la segunda mitad del siglo XVII*, in *Prudenza civile, bene comune, guerra giusta. Percorsi della ragion di Stato tra Seicento e Settecento*, a c. di G. Borrelli, Napoli, 85-95.
- Zuccarelli 1975: U. Zuccarelli, *Psicologia e semantica di Tacito*, Brescia (= *Psicologia e semantica di Tacito*, Brescia 1967).

Abstract

Il presente contributo si propone di esaminare le caratteristiche della ricezione testuale degli scritti e del pensiero dello storiografo latino Cornelio Tacito da parte degli anti-tacitisti spagnoli del tardo Rinascimento e del Barocco che, per motivi prevalentemente fideistici, espressero programmaticamente la propria avversità nei confronti della sua figura e della sua opera. Tale operazione è condotta attraverso la comparazione contenutistica, testuale e contestuale tra il pensiero tacitano rapportato alla propria epoca e le rielaborazioni compiute dai suoi detrattori di età moderna.

This paper aims to examine the characteristics of the textual reception of Cornelius Tacitus' thought and works by those Spanish anti-Tacitists of the Late Renaissance

La ricezione testuale di Tacito

and Baroque who, compelled by chiefly religious reasons, programmatically expressed their hostility against him. The task has been performed through careful content, textual and contextual comparison between the Roman historian's thought, integrated in the social and cultural environment of his time, and the modifications to which it was subjected by his Early-Modern detractors.