



Crisi dello “zoon politikon” e artificialità del potere nei *Discorsi* di Flavio Querenghi

Adamas Fiucci

Università degli Studi di Chieti-Pescara Gabriele D'Annunzio

1. Dall'animale politico all'individuo solitario

Flavio Querenghi nacque a Padova nel 1581 in una famiglia benestante; rimasto presto orfano, fu cresciuto dallo zio Antonio, uno dei massimi rappresentanti della cultura patavina del tempo.¹ Dopo aver studiato filosofia, teologia e diritto a Parma, fu nominato canonico coadiutore dello zio nel 1607, stabilendosi definitivamente a Padova, dove divenne professore di filosofia morale e membro dell'accademia dei Ricovrati.² Gli impegni accademici e civili, inframezzati da periodici soggiorni nella Certosa di Vigodarzere, continuarono fino al 1647, anno della sua morte.³ Oltre ad alcuni opuscoli latini, dedicati prevalentemente all'esposizione dei precedenti contributi alla filosofia morale,⁴ Querenghi è autore dei *Discorsi morali politici et naturali* (1644),⁵ una raccolta di scritti vari e multidisciplinari, solo per certi versi conformi alla tradizione umanistico-rinascimentale. Uno dei principali elementi di rottura consiste nel rifiuto dell'ideale dell'uomo come essere socievole per natura.⁶ Questo “assioma Politico”, ripreso dagli umanisti italiani, in controtendenza rispetto all'isolamento monastico medievale,⁷ per promuovere gli ideali della civile conversazione e dell'impegno sociale, è, secondo Querenghi, un “maestrevole inganno” dettato dalla necessità di occultare la contingenza e l'artificialità della politica per «salvare il mondo dal disordine»;⁸ ciò è confermato indirettamente dallo stesso Aristotele, il quale, nell'*Historia degli animali*, contraddice la celebre massima della *Politica*, includendo l'«humana spetie

¹ Alla figura di Antonio Querenghi è dedicato il saggio di Uberto Motta, *Antonio Querenghi (1546-1633). Un letterato padovano nella Roma del tardo Rinascimento*, Vita e Pensiero, Milano, 1997.

² L'accademia dei Ricovrati, fondata nel 1599 dall'abate Federico Cornaro, ebbe al suo interno uomini illustri dell'epoca, tra cui Galileo Galilei. Per un approfondimento sul tema, si veda A. Olivieri (ed.), *Dall'Accademia dei Ricovrati all'Accademia Galileiana: atti del Convegno storico per il IV centenario della fondazione (1599-1999): Padova, 11-12 aprile 2000*, Accademia Galileiana di scienze, lettere ed arti, Padova, 2001.

³ Per una biografia più esaustiva, rinvio a E.V. Ceseracciu (cfr. “La biblioteca di Flavio Querenghi, professore di filosofia morale (1624-1647) nello studio di Padova”, *Quaderni per la storia dell'università di Padova*, 9-10 (1976-1977), pp. 185-190), dove è peraltro presente un accurato e prezioso inventario della biblioteca di Querenghi (cfr. *ivi*, pp. 198-213). Per una sintesi del pensiero del patavino, rinvio invece al contributo di L. Stecca, *Tradizione e innovazione. Studi sulla cultura francese e italiana tra Cinque e Seicento*, Cleup, Padova, 1996, pp. 86-96.

⁴ Questi opuscoli sono raccolti nel volume *Institutionum moralium Epitome. De Sapientiae & Eloquentiae divortio. De Consiliario. De Honore. De numero virtutum moralium. Introductio in Philosophiam Moralem*, Mathurini Dupuis, Parisi, 1643. Una prima edizione dell'opera, con meno saggi inclusi, uscì nel 1639 (Ex officina Ioannis Maire, Leiden).

⁵ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi morali politici et naturali*, Giulio Crivellari, Padova, 1644, p. 163.

⁶ Cfr. *ivi*, p. 161.

⁷ Emblematico è a tal proposito quanto scritto da Girolamo Savonarola: «Pertanto, essendo l'uomo animale sociale, che non sa e non può vivere solitario, è stato necessario che gli uomini si ragunino e congreghinsi insieme» (*Prediche sopra Aggeo*, A. Belardetti, Roma, 1965, p. 210). Sul primato della vita attiva sulla contemplativa nel periodo rinascimentale, vale la pena di menzionare P.O. Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli, Roma, 2005, p. 59; A. Poppi, *Il prevalere della 'vita activa' nella paideia del Cinquecento*, in L. Rossetti (ed.), *Rapporti tra le Università di Padova e Bologna. Ricerche di filosofia, medicina, scienza*, Lint, Trieste, 1988, pp. 97-125.

⁸ L. Stecca, *Op. cit.*, p. 97.



nel numero di quelli, che sono indifferenti alla società, & alla solitudine», ovvero che si trovano «in mezzo delle due vite, Solitaria, e Civile». ⁹ Secondo Querenghi, l'esperienza attesta che l'uomo «non ha già quella tanta inclinazione al conversare» ¹⁰ e che «la sociabilità ... non è naturale à lui, come è naturale al fuoco di scaldare»; ¹¹ l'esistenza stessa di soggetti avulsi dal vivere civile e avvezzi al silenzio – ad esempio gli «habitatori delle selve» ¹² – confuta la naturale inclinazione a unirsi e a conversare con gli altri. Pur essendo «maggiormente rapito dal gusto della vita Solitaria», ¹³ l'uomo rinuncia a questo «soave, e naturale istinto», ¹⁴ per via dell'autorità culturale e politica, che promuove la vita attiva e le virtù civili come valori assoluti. Querenghi identifica il *negotium* con un luogo di ambizioni e di vizi, un teatro in cui «i miseri mortali» sono costretti a recitare una «gran Comedia» ¹⁵ per ottenere benefici a scapito degli altri, dimenticandosi di ciò che davvero conduce alla rettitudine e alla beatitudine.

Una volta compresa questa verità si può optare tra il rimanere in città, seguendo la via camaleontica della doppia morale, e il ritiro definitivo dal mondo. La prima soluzione è quella auspicata dallo stoicismo, e ripresa nel Cinquecento da Montaigne e dal libertinismo italiano, consistente in una doppia morale (“*intus ut libet, foris ut moris est*”), che può prevedere alcuni temporanei ritiri dai pubblici uffici (*otium*); ¹⁶ la seconda è quella dei mistici medievali e di Petrarca, per cui è bene vivere di meditazione e di *otium litteratum*, abbandonando definitivamente gli affari mondani. ¹⁷ Querenghi propende per quest'ultima, ammettendo alcune sporadiche relazioni nella Villa (amici e familiari) o il totale solipsismo. ¹⁸ Abbracciare la vita ritirata permette all'uomo di diventare *sophos*, ovvero colui che è in grado di vivere secondo natura, ¹⁹ ritrovando così la matrice originaria adamitica, precedente alla corruzione e all'invenzione della città.

2. Genealogia e natura del potere politico

La contrapposizione tra solitudine e vivere civile rispecchia quella tra condizione originaria (naturale) e condizione acquisita (politica). La prima, voluta da Dio, consiste nel vivere felici e in tranquillità, rifuggendo il superfluo e dedicandosi alla contemplazione; ²⁰ la seconda, prodotta dall'ingegno umano, è

⁹ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 161 (cfr. Aristotele, *Hist. anim.*, 488a). Secondo Querenghi, l'Aristotele “historico” ha lasciato il posto all'Aristotele “poeta” (cfr. *Discorsi*, cit., p. 161). Posto che il vero filosofo «parla da storico, non da poeta» (ivi, p. 41), poiché ricerca la realtà e non la finzione, risulta autentica la massima dell'*Historia degli animali* e artificiosa quella della *Politica*.

¹⁰ *Ivi*, p. 162.

¹¹ *Ivi*, p. 119.

¹² *Ivi*, p. 168.

¹³ *Ivi*, p. 162.

¹⁴ *Ivi*, p. 161.

¹⁵ *Ivi*, p. 9. Querenghi si rifà esplicitamente a quanto già osservato da Epitteto (cfr. *Enchir.*, XXVI).

¹⁶ Nel *Contra l'Adulatione*, Querenghi critica apertamente la doppia morale di Crisippo e Seneca, vedendola come un tradimento dei loro principi filosofici (cfr. *Discorsi*, cit., p. 45).

¹⁷ Sulla concezione della solitudine nel pensiero di Petrarca e dei filosofi latini, si veda T.E. Beck, *Introduction*, in B. Taegio, *La Villa*, University of Pennsylvania Press, Penn, 2011, pp. 41-43.

¹⁸ Stecca individua in Querenghi un itinerario interiore che, dopo la giovanile adesione ai valori mondani, approda «a un ideale di vita ad essi estraneo» (*Op. cit.*, p. 85); tuttavia, come osservato da Warren Boutcher, tale itinerario non è mai sfociato in un totale ritiro dal mondo (cfr. *The School of Montaigne in Early Modern Europe. Volume Two: The Reader-Writer*, Oxford University Press, Oxford, 2017, p. 170).

¹⁹ Cfr. A. Fiucci, “Solitudine e contemplazione nei ‘Discorsi’ di Flavio Querenghi”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, 111, 3 (2019), pp. 625-638.

²⁰ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., pp. 62-63.



incentrata sulla ricerca di beni fittizi, tra cui titoli nobiliari e ambizioni sociali, e sull'obbedienza ai dettami dello *ius positivum*.²¹ Al contrario delle altre creature, che seguono spontaneamente il fine verso cui sono state indirizzate,²² l'uomo è l'unico ente che, in virtù del suo libero arbitrio, può scegliere di andare contro la propria natura.²³ Come ha osservato Luciano Stecca, per giustificare l'insorgere nell'"uomo innocente" del «desiderio di allontanarsi da essa», Querenghi ricorre a due spiegazioni, la prima «religiosa e atemporale», la seconda «di carattere storico»,²⁴ le quali, lungi dall'escludersi a vicenda, sono strettamente correlate, tanto che la scelta di Adamo risulta essere la radice di tutte le vicissitudini terrene.²⁵

In principio, «prima che facesse il Cielo e la Terra», Dio «haveva in se medesimo il Regno e la Sede, ... era à se stesso hospite & hospitio».²⁶ A questa fase di assoluta atemporalità, coincidente col solipsismo divino, seguì la creazione del mondo e di Adamo, collocato nel giardino dell'Eden. Al primo uomo piacque tale condizione, «perilche mentre si conservò innocente, visse per non istar in otio, vita solitaria, e contemplativa».²⁷ Con l'arrivo di Eva, definita da Querenghi «il secondo uomo esterno», Adamo commise il peccato originale, cessando così di essere l'«uomo interno»²⁸ e rivolgendo la mente dal creatore «à se stesso, & a' suoi discendenti».²⁹ La scelta di Adamo favorì la separazione dell'uomo dalla legge naturale, ponendo le basi per la «vita civile», infelice proprio perché «concepita con li peccati del primo Padre»,³⁰ e per la giuridicizzazione dei concetti di bene e di male,³¹ ossia per la costituzione di un apparato coercitivo volto a punire la disobbedienza alle leggi stabilite. Se una minoranza di discendenti scelse di vivere nei boschi, ricreando una sorta di solitudine edenica,³² la maggioranza prese come esempio il secondo Adamo, incominciando a stringere legami e a fondare le prime città. Il coabitare favorì la lotta e la formazione delle disuguaglianze, cosicché dall'originaria libertà si passò presto alla costituzione dei principati.

²¹ Cfr. *ivi*, p. 59.

²² Ciò emerge dalla contrapposizione tra medicina umana e quella animale: «Mi son governato questa volta più secondo l'usanza degli animali bruti, che degli huomini. Cercan questi i rimedi negli Hippocrati, e ne' Galeni; ma quelli sono portati da uno istinto di natura all'invenzione di qualche herba, che hà virtù di rimetterli nell'antico vigore» (*ivi*, p. 1).

²³ Cfr. *ivi*, pp. 90, 289-290.

²⁴ L. Stecca, *Op. cit.*, pp. 91-92. Stecca separa le due spiegazioni, vedendo nel discorso sulla libertà e sulla servitù la spiegazione più corrispondente alle convinzioni dell'autore. Tuttavia, anche quando parla da storico, Querenghi fa riferimento a episodi tratti dal vecchio testamento, tenendo ferma la veridicità dei fatti narrati nella Bibbia.

²⁵ In ciò Querenghi sembra in linea con quanto detto, ad esempio, da san Tommaso, secondo cui tutti i posterì di Adamo «hanno il peccato originale, che si dice peccato di natura», che «diminuisce» ma non «priva» gli uomini «dei costitutivi della natura umana» (*Compendio della Somma Teologica*, tr. it. a cura di G. Dal Sasso e R. Coggi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1989, pp. 159, 161).

²⁶ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 162.

²⁷ *Ivi*, p. 163. Questo punto è sottolineato anche da Petrarca nel *De Vita solitaria*, II, 2 e dalla tradizione monastica. Quest'ultima parte dalla solitudine di Adamo per negare non solo la «forma di società matrimoniale, ma di ogni forma di società» (F. Ciardi, *Koinonia: itinerario teologico-spirituale della comunità religiosa*, Città Nuova, Roma, 1992, p. 62).

²⁸ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 176.

²⁹ *Ivi*, p. 163.

³⁰ *Ivi*, p. 164.

³¹ Cfr. *ivi*, p. 163.

³² Oltre ai Satiri, abitanti dei boschi, Querenghi fa riferimento ai popoli orientali e africani per mostrare come una parte dell'umanità sia rimasta attaccata al vivere naturale (cfr. *ivi*, pp. 168-169). Tuttavia, in un altro capitolo, ritiene che i Satiri non discendano dalla stirpe di Adamo (cfr. *ivi*, p. 105).



Momenti storici decisivi furono l'avvento di Nimrod, nipote di Cam, il primo dopo il diluvio universale a congregare le genti e a instaurare il Principato nell'Assiria,³³ e l'iniziativa del figlio Nino, primo re degli Assiri, «di estendere i confini con pregiudizio de' vicini».³⁴ Lo scontro tra i popoli favorì così l'organizzazione delle milizie militari, dei dispositivi di difesa e dei confini per proteggersi dal nemico.³⁵ Dopo gli Assiri, vennero le grandi monarchie dei Medi, dei Persi, dei Greci e infine dei Romani, nella cui epoca si manifestò l'esempio di Cristo, il quale, disceso per «manifestar il vero» e per «salvar le genti»,³⁶ stette per la maggior parte del tempo nascosto e in povertà, «lasciando ad Ottavio Augusto il governo».³⁷

Oltre all'idea condivisa dai membri dell'Accademia dei Ricovrati, secondo cui furono i poeti a porre le basi per l'edificazione degli imperi,³⁸ Querenghi confuta quella circa l'origine naturale del *kratos*. Quest'ultimo è un prodotto contingente della storia umana, frutto di un atto di forza e non di una predisposizione naturale, tanto che, se si volesse ricostruire la genealogia dei sovrani, si vedrebbe che ognuno di loro discende dai pastori;³⁹ ne segue che il potere politico, lungi dal derivare da quello divino, rappresenta un secondo atto di disobbedienza alla *lex universalis*, che ha determinato la perdita della libertà e l'instaurazione della servitù. Gli stessi governi, consci del fondamento precario della loro autorità, si sono da sempre avvalsi dell'educazione per instillare nei sudditi il senso dell'obbedienza e dell'appartenenza.⁴⁰ Vivere in un determinato contesto, assimilando le opinioni dominanti per il tramite dei maestri, *factotum* del potere, porta infatti a credere nell'universalità degli usi e dei costumi del proprio paese, confondendo lo stato di natura col proprio stato di nascita.⁴¹ Accanto ai popoli da sempre allevati alla servitù, ci sono sempre stati quelli che, dopo aver perso la libertà, hanno finito per accettare la nuova condizione a causa dell'abitudine, una forza decisiva nel normalizzare qualunque cosa.⁴² Tuttavia, chi rinuncia alla propria *libertas* è pienamente responsabile di questa scelta, poiché, in virtù della sua natura

³³ Cfr. *ivi*, p. 197. Lo stesso argomento sull'origine del potere politico viene utilizzato da Jean Bodin (cfr. *Les six livres de la Republique*, Jean de Tournes, Lyon, 1579, p. 356) e criticato dal giurista Fabio Alberghati (cfr. *Dei discorsi politici di Fabio Alberghati libri cinque. Ne i quali viene riprobata la dottrina politica di Gio. Bodino, e difesa quella di Aristotele*, Gio. Battista Ciotti, Venetia, 1603, p. 108).

³⁴ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 116. Della vicenda di Nino parla anche sant'Agostino (cfr. *De civ. dei*, IV, 6-7).

³⁵ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 116.

³⁶ *Ivi*, p. 162.

³⁷ *Ivi*, p. 163.

³⁸ Cfr. per es. A. Querenghi, *Poesie volgari. Quarta impressione*, Antonio Pinelli, Venezia, 1626, p. 98. Vengono messe in discussione anche due favole: quella sulla cetera di Orfeo che commosse i bruti e quella sul canto di Anfione che portò a edificare le mura di Tebe (cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., pp. 196-197). Querenghi può aver ripreso questi esempi da Torquato Tasso (cfr. *Discorsi del poema eroico*, Stigliola, Napoli, 1594, p. 128).

³⁹ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 100.

⁴⁰ Per mostrare la forza dell'educazione Querenghi fa riferimento ai cani di Licurgo, «altrettanto differenti in costumi, quanto simili in natura» (*ivi*, p. 38). Questo aneddoto plutarco, riportato in svariati testi dell'età moderna, assume la stessa valenza critica nei riguardi del potere nel *Discours de la servitude volontaire* di Étienne de La Boétie (cfr. S. Goulart, *Memoires de l'Etat de France sous Charles Neufiesme*, vol. III, Joannis Baptistæ Strobl, Monachij, 1578, p. 89). Sebbene non sia stata rinvenuta nessuna edizione della suddetta opera nella biblioteca di Querenghi, non è da escludere una conoscenza diretta del *pamphlet* da parte di quest'ultimo. Secondo alcuni interpreti, il patavino conosceva il francese, tanto da farsi procurare l'edizione originale degli *Essais* di Montaigne (cfr. L. Stecca, *Op. cit.*, pp. 98n-99n).

⁴¹ Querenghi riprende a tal proposito la dicotomia montaignana tra nudità dei selvaggi e vestire degli europei: «L'arte emula in ciò, già che ministra della Natura, sotto pretesto di pietà c'insegnò l'uso de' vestimenti, perché rimanendo noi così delicati e deboli, come nascemmo, di qua prendessimo occasione di dolerci d'esser ignudi» (F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 167).

⁴² Querenghi fa continui riferimenti alla forza dell'abitudine nel normalizzare e nel rendere naturali inclinazioni e azioni (cfr. per es. *ivi*, pp. 44, 86-87).



di essere razionale, avrebbe potuto agire diversamente;⁴³ dare l'assenso al potere significa fare cattivo uso del libero arbitrio e del raziocinio, finendo per contribuire alla reiterazione della corruzione del genere umano.⁴⁴

Pur essendo fondato sull'usurpazione e sull'inganno, il potere politico ha finito col tempo per rappresentare un *prius* necessario per far fronte all'arbitrio degli uomini corrotti. Infatti, scrive Querenghi, «se la malitia humana non fosse cresciuta, havrebbero taciuto le leggi, e gli huomini sarebbero stati sicuri senza che dentro le mura delle Città si fossero chiusi come dentro à forti trincere»;⁴⁵ ma, essendosi ben radicata (la "malitia humana"), la politica è stata «ritrovata per beneficio dell'huomo».⁴⁶ Assume dunque una certa rilevanza l'arte di ben governare, che, a partire da uno studio attento della natura e della storia umana, mira a creare o a ricostituire un ordine stabile.

3. I consigli ai politici per ben governare

Quando scrive che la natura ha fornito l'uomo di tutto il necessario anche per quanto riguarda il vivere civile,⁴⁷ Querenghi non intende ripristinare la concezione dello *zoon politikon*, bensì evidenziare quanto la prudenza e l'ingegno siano utili per affrontare la sfera contingente e provvisoria della politica. Sebbene sia *secundum quid* e inferiore al vivere in perfetta solitudine, la vita civile deve essere organizzata in modo da garantire la «comune felicità de' sudditi»,⁴⁸ compito spettante ai governanti, i quali, lungi dall'incutere timore e dal diffondere odio, devono essere «giusti, e savij pastori de' popoli», ad imitazione di Dio, il «gran Monarca».⁴⁹

La condizione del politico è ben espressa nell'*Alchimia delle passioni dell'animo*: «Per esser posto nella suprema altezza non sà più che desiderarsi, onde è sforzato à divenir languido ne gli affetti; Gli restan solo mille ombre, e sospetti, & una continua paura di mutar fortuna»;⁵⁰ inoltre, ha a che fare con l'«incostanza de gli huomini»⁵¹ e con quella sua stessa, poiché, pur essendo l'immagine di «Dio in terra», è «anch'egli soggetto alle malattie, & alla morte», ed è nient'altro che «un'huomo variabile, e mortale».⁵² Conoscere la precarietà di tale ruolo, e più in generale della condizione umana, è il primo passo per approcciare correttamente la politica.

I *Discorsi* offrono una serie di consigli politici, sviluppati in maniera frammentaria e antisistemica, ispirandosi più ai contributi classici che alla trattatistica di quegli anni, sempre più incentrata sulla

⁴³ La centralità del libero arbitrio nella filosofia di Querenghi emerge da un passo del capitolo *Giudicio sulla Giudiciaria*, in cui osserva che lo stesso Aristotele «ben vedeva che la sua scienza Morale fondata su'l volontario, sarebbe andata tutta per terra, s'egli avesse fabricata quest'altra sù i fondamenti della necessità» (*ivi*, pp. 285-286).

⁴⁴ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁴⁵ *Ivi*, p. 116.

⁴⁶ *Ivi*, p. 118. Ciò emerge dalla vicenda di Mosè, il quale, pur avendo liberato gli ebrei dal dominio egiziano, subì la loro ingratitude e i loro tentativi di ribellione (cfr. *ivi*, p. 234). Questo episodio rinvia all'altro celebre passo del Vecchio Testamento, in cui si narra che Mosè placò l'ira di Dio nei confronti del popolo ebraico e lo pregò di dare ai suoi compatrioti un capo per guidarli verso la retta via (cfr. *Num.*, 27, 16-17).

⁴⁷ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 25.

⁴⁸ *Ivi*, p. 238.

⁴⁹ *Ivi*, p. 49.

⁵⁰ *Ivi*, p. 6.

⁵¹ *Ivi*, p. 7.

⁵² *Ivi*, p. 8. Si tratta di un chiaro *topos* montaignano, a sua volta mutuato dalla tradizione classica. Esemplificativa è a tal proposito la seguente massima: «E nel più elevato trono del Mondo noi non stiamo a sedere, se non sopra il nostro culo» (*Saggi morali di Michiel di Montagna*, tr. it. a cura di G. Canini, Marco Ginammi, Venezia, 1633, p. 780).



«tecnicizzazione dell'educazione "civile"». ⁵³ Nel capitolo *Che nel viver Politico tutta l'importanza consiste nel conoscer prima la natura degli uomini...*, Querenghi spiega che, per meglio destreggiarsi nell'*ars politica*, occorre fare come il fabbro, che non mette mano al martello, se non «hà prima esaminato il ferro, che hà da porre in opera». ⁵⁴ Il politico deve perciò «diligentemente osservar l'inclinazione» ⁵⁵ degli individui che lo circondano, se non vuol fare come coloro che trattano «con le serpi, senza haver la triaca appresso». ⁵⁶ Per conoscere in anticipo «gli humori degli uomini» ⁵⁷ e la «connessione grandissima trà l'habito, & l'atto» ⁵⁸ – persino nei momenti di apparente normalità – non occorrono nozioni di fisiognomica, né trattati medici sui temperamenti, ma la capacità osservativa coadiuvata dalla ragione nel pieno delle sue forze e priva di condizionamenti esterni. ⁵⁹ Le insidie maggiori arrivano dagli adulatori, classificabili in due categorie: i parassiti, individuabili per via della troppa ostentazione di piaggeria e di accondiscendenza, e i falsi amici, talmente subdoli e insidiosi, da essere paragonati a quei «maestri di cucina» che riescono a servire «certi brodi, che hanno un poco dell'amaro, e dell'astringente per impedir la nausea delle vivande troppe melate». ⁶⁰ Oltre a costoro, bisogna ben guardarsi dai cattivi consiglieri, i quali, agendo spesso per mero interesse personale, possono arrecare gravi danni al governo; per tale ragione, il politico deve diventare primo consigliere di sé stesso, ⁶¹ imparando a deliberare autonomamente su qualsiasi questione e in ogni situazione. Conoscendo la natura dei sudditi, è possibile inoltre volgere le loro passioni a proprio vantaggio, frenandole o stimolandole a seconda delle circostanze; similmente al retore, maestro della persuasione, chi governa acquisisce la capacità di «introdur la forma ò della pietà, ò del timore, ò dell'ira nell'animo altrui», ⁶² riuscendo più facilmente a ottenere un'obbedienza incondizionata.

Conoscere i «cupi misterij della prudenza mondana» non vuol dire, tuttavia, estirpare «la radice degli affetti». ⁶³ Anziché elargire titoli in cambio di servizi, simulare alla stessa stregua dei «servi infedeli, &

⁵³ E. Garin, *L'educazione in Europa 1400-1600. Problemi e progressi*, Laterza, Roma-Bari, 1976, p. 147. Querenghi si è rifatto più ai consigli degli autori classici che alla letteratura di corte in voga tra Cinque e Seicento, che ha comunque conosciuto, come si evince dalla presenza nella sua biblioteca della traduzione italiana dell'opera di Eustache Refuge, intitolata *Le traité de la cour* (cfr. E.V. Ceseracciu, *Op. cit.*, p. 210).

⁵⁴ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 19.

⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁶ *Ivi*, pp. 21-22.

⁵⁷ *Ivi*, p. 22.

⁵⁸ *Ivi*, p. 20. A tal proposito, Querenghi fa riferimento a quanto osservato da Seneca circa gli iracondi: «*Iracundissimi sint flavi, rubentesque, quibus talis natura color est, qualis fieri ceteris inter iram solet*» (*De ira*, II, 20, in F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 20).

⁵⁹ Secondo Querenghi, occorre ribaltare l'uso comune, ovvero far sì che il lume di natura detti «il vero, e' il buono», diventando «il maestro delle scienze, e de' costumi» (*Discorsi*, cit., p. 62).

⁶⁰ *Ivi*, p. 42.

⁶¹ Querenghi supporta questa tesi riportando due massime ciceroniane: «*Nemo est qui tibi sapientius suadere possit te ipso*» e «*tecum loquere, [et] te adhibe in consilium, te audi, tibi obtempera*» (*Ad fam.*, II, 7, cit. in F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 23).

⁶² F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 19. Querenghi fa esplicito riferimento al primo capitolo del secondo libro della *Retorica* di Aristotele, che nella traduzione italiana viene intitolato *Del bisogno, ch'hà l'Oratore della cognition de gli affetti, & passioni humane* (cfr. *I tre libri della Retorica a Theodette tradotti in lingua volgare*, Francesco de' Franceschi Sanese, Venezia, 1571, pp. 107-110; cfr. in F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 19).

⁶³ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 57.



astuti»,⁶⁴ e abusare del proprio potere,⁶⁵ il politico deve cercare di somigliare al “vero amico”, instaurando relazioni sincere con i propri sudditi,⁶⁶ rispettando chi è degno di essere rispettato e contraccambiando gli affetti, che non sempre sono maschere del vizio; oltre alle false lodi, utilizzate «ò per coprir l’indignità sotto la maschera del merito, ò per aggrandire le cose piccole per natura», ci sono infatti quelle sincere, riservate ai governanti virtuosi, come quelle che lo stesso Querenghi ha espresso per il «prudente, e vigilante governo» veneziano.⁶⁷ Oltre a essere conforme al comandamento divino «ama chi t’ama»,⁶⁸ questo *modus governandi* porta i sudditi a obbedire non solo «per usanza», ma anche spontaneamente, ossia per una devozione «dall’interno del cuore»,⁶⁹ rendendo la società simile a un alveare in cui il capo garantisce il nutrimento delle altre api, traendo a sua volta giovamento dal loro supporto.⁷⁰

Per garantire una forte coesione sociale nel tempo, occorre poi avvalersi di un’educazione volta a estirpare nei fanciulli quelle inclinazioni che, se reiterate, diventano vizi che possono avere gravi ripercussioni sulla società (sedizioni e comportamenti eversivi).⁷¹ Questo compito spetta a educatori virtuosi e conoscitori della natura umana,⁷² gli unici capaci di condurre il fanciullo all’acquisizione e alla coltivazione di abiti virtuosi, e, come insegna Platone, di accendere in lui «il desiderio e l’amore di riuscire perfetto cittadino e di saper comandare con giustizia e obbedire alla giustizia». ⁷³ Come si evince dal modello paideutico persiano, esistono degli accorgimenti imprescindibili cui il governante deve fare riferimento.⁷⁴ Innanzi tutto, far apprendere sin da subito le virtù della moderazione e della costanza, in modo da garantire un corretto sviluppo del corpo e dello spirito, e avere cittadini equilibrati e robusti, capaci di destreggiarsi nelle diverse circostanze civili e militari.⁷⁵ Per rendere il popolo mansueto occorre instillare il senso di giustizia, attraverso il diritto e la religione: sia la logica del premio e del castigo, che

⁶⁴ *Ivi*, p. 71. Querenghi ritiene falsa la sentenza per cui «non sà regnare, chi non simula» (*ibid.*), rinviando a un tema focale del Seicento. In quegli anni, Torquato Accetto distinse la simulazione dalla dissimulazione, dicendo che «si simula quello che non è, si dissimula quello che è» (*Della dissimulazione onesta*, Einaudi, Torino, 1997, p. 27).

⁶⁵ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 56. Ad esempio, Querenghi ritiene assolutamente ingiusto e controproducente l’«incatenar genti co’l ricevere da quelle servitio» (*ibid.*).

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 26. Già Machiavelli aveva riconosciuto la necessità dell’amicizia tra popolo e principe (cfr. M. Viroli, *Dalla politica alla ragion di stato. La scienza del governo tra XIII e XVII secolo*, Donzelli, Roma, 1994, p. 94); ma, mentre il fiorentino vede nell’amicizia una strategia per salvaguardare il potere, Querenghi ritiene che i «veri termini dell’amicizia s’acquistino per natura, & non per arte» (F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 39); in altre parole, essi devono venire dal profondo dell’animo e non da un processo meccanico di ripetizione.

⁶⁷ Nel *Contra l’adulatione*, Querenghi stesso contrappone le proprie lodi sincere al «prudente, e vigilante governo» veneziano a quelle false utilizzate «ò per coprir l’indignità sotto la maschera del merito, ò per aggrandire le cose piccole per natura» (*ivi*, p. 41).

⁶⁸ *Ivi*, p. 62.

⁶⁹ *Ivi*, p. 26.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 237. Querenghi paragona il podestà Benedetto Giustiniano a un “Rè delle Api”, meritevole degli ossequi del suo popolo (cfr. *ibid.*).

⁷¹ Querenghi fa riferimento al celebre aneddoto su Platone, il quale rimproverò un fanciullo che stava giocando con le noci, dicendogli di non sottovalutare la forza dell’abitudine. L’aneddoto è riportato sia da Diogene Laerzio (cfr. *Vite dei filosofi*, III, 38) che da Montaigne (cfr. *Op. cit.*, p. 70).

⁷² Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 33.

⁷³ Platone, *Leggi*, L. I, cap. XII, 643e, tr. it. a cura di A. Zadro, in *Platone*, Mondadori, Milano, 2009, p. 55.

⁷⁴ All’educazione dei persiani fa riferimento anche Platone nell’*Alcibiade primo* (cfr. 120c-122c).

⁷⁵ Cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 230.



il *timor domini* riescono infatti a tenere a bada gli individui passionali;⁷⁶ tuttavia, a differenza del metodo persiano, basato sull'apprendimento meccanico dei precetti da seguire – prassi contraria alla legge divina, per cui invece ognuno nasce libero e autonomo –, Querenghi propone una *paideia* che sappia valorizzare la natura umana in conformità col messaggio cristiano: il timore delle punizioni dei maestri e di Dio può avere un'utilità nella prima infanzia, ma non nello sviluppo successivo, in cui è necessario affinare il raziocinio e il cuore, imparando a rispettare le leggi in quanto necessarie alla pubblica sicurezza e a contraccambiare l'amore del Creatore.

Il politico trova infine nella storia passata e presente esempi di buoni e cattivi governi. Nel capitolo *Contra i corsari*, Querenghi mette a confronto diverse forme di potere, ponendo sul gradino più basso l'organizzazione corsara, talmente abietta da non meritare nemmeno il nome «di società»;⁷⁷ la loro signoria è stata sin dal principio «una mera violenza, & i lor sudditi» continuano a essere «vittime della loro crudele avaritia»;⁷⁸ inoltre il loro comando sul mare non ha nulla di politico, poiché incapace di garantire unità confessionale, sicurezza pubblica, difesa dei confini e alleanze con altri principi. A ricavare «util grande»⁷⁹ dalle loro scorribande e dai loro saccheggi furono i turchi, come si evince dall'operato di Solimano, il quale pose addirittura sullo stesso piano «i suoi legittimi sudditi, & i Corsari», assoldando personaggi quali Ariadeno, Dragut e Occhiali, e lasciando loro il diritto di continuare «l'antico mestiere di corseggiare»;⁸⁰ questa scelta strategica trova spiegazione nella storia del popolo turco: usciti «dalla Scithia, ... come ladri, e rapaci lupi presero il dominio dell'Asia» e, per il tramite di Maometto, entrarono in Europa, affliggendo la Grecia e impossessandosi del sepolcro di Cristo.⁸¹ La loro indole predatrice e guerriera, che non fa temer loro «ne Dio, ne gli huomini», e che li spinge a imbrattarsi «le mani nel sangue delli Padri, Figli, e fratelli»,⁸² li rende dei corsari solo più organizzati politicamente; per queste ragioni «non meritan nome d'huomini»⁸³ e sono stati giustamente combattuti e sconfitti dai veneziani, massimi difensori della «causa universale della Religione».⁸⁴ Proprio la repubblica di Venezia, il cui «Imperio, anco nella prima origine» fu «un benigno dominio paterno»,⁸⁵ viene posta agli antipodi rispetto al dispotismo turco. In linea con un *topos* letterario e filosofico che affonda le sue radici sin dal Medioevo,⁸⁶ Querenghi celebra la costituzione veneziana, ovvero quel governo misto che rappresenta una «combinazione armonica dell'autorità regia del Doge, del potere degli ottimati, rappresentato dal

⁷⁶ Si tratta della teoria della doppia verità, riportata *in auge* in Italia da Pietro Pomponazzi (cfr. S. Landucci, *La doppia verità. Conflitti di ragione e fede tra Medioevo e prima modernità*, Feltrinelli, Milano, 2006, pp. 109-114).

⁷⁷ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 100.

⁷⁸ *Ibid.*

⁷⁹ *Ivi*, p. 103.

⁸⁰ *Ibid.* Querenghi è in controtendenza rispetto a Bodin, Montaigne e Charron, i quali, oltre a alimentare il mito di Solimano, «vedevano negli ottomani un popolo forte», influenzato «in gran parte, e positivamente, sia in politica che in economia, dai rinnegati [*corsari*]» (M. Mafri, *Mezzogiorno e pirateria nell'età moderna (secoli XVI-XVIII)*, Edizioni scientifiche italiane, Napoli, 1995, p. 141, il corsivo tra parentesi indica una mia aggiunta).

⁸¹ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., pp. 104-105.

⁸² *Ivi*, p. 235.

⁸³ *Ivi*, p. 105.

⁸⁴ *Ivi*, pp. 105-106.

⁸⁵ *Ivi*, p. 101.

⁸⁶ Ad esempio, nel *De Regimine Principum ad Regem Cyprum* (IV, 8), Tommaso scrive: «*Nullum in Lombardia habere dominium, nisi per viam tyrannicam, duce Venetiarum excepto*» (cit. in F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 101). Nel primo umanesimo ci fu una profonda e longeva «riflessione storica e politica su Venezia», come si evince dalle opere di Donato Giannotti, Gasparo Contarini, Paolo Paruta e Francesco Sandolino (G. Silvano, *La «Repubblica de' Viniziani». Ricerche sul repubblicanesimo veneziano in età moderna*, Leo S. Olschki, Firenze, 1993, p. 11).



Consiglio dei Dieci, e del Consiglio Maggiore, espressione dello Stato popolare». ⁸⁷ Si tratta di «una perfettissima Aristocrazia, ... soavemente fabricata per mano di Natura in supremo grado d'Eccellenza», ⁸⁸ che, a differenza dell'oligarchia (governo dei ricchi), «procura la comune felicità de' sudditi». ⁸⁹ Pur essendo difficile cogliere quanto ci sia di autentico negli svariati elogi riservati a Venezia e ai suoi esponenti politici, ⁹⁰ è indubbio che, secondo Querenghi, la Serenissima rappresenti un modello a cui il «prudente artefice Politico» ⁹¹ deve guardare per affinare le proprie capacità.

Conclusioni

La filosofia di Querenghi si colloca sul crinale tra tradizione e innovazione: se, da un lato, mantiene intatta la teoria cristiana del diritto naturale e divino – di matrice soprattutto tomista –, basata sul principio dell'ineluttabile corruzione del vivere civile correlata al peccato originale, dall'altro, condivide con il positivismo giuridico – in *primis* con Montaigne – l'idea per cui le leggi e i costumi, pur avendo come unico fondamento l'uomo usurpatore dei suoi simili, siano necessari per garantire la sopravvivenza dei cittadini. ⁹² Ferma restando «l'ingiustizia sostanziale sulla quale si reggono», ⁹³ esistono e possono sempre esistere governi ben funzionanti e prossimi – ma non perfettamente conformi – al governo celeste. Querenghi supera dunque sia l'ottimismo politico aristotelico-tomista, ancorato all'ideale del regime migliore, sia il pessimismo agostiniano, secondo cui tutte le città terrene «sono guidate da un implicito, ma perverso, amore di sé e da un arrogante disprezzo o noncuranza della giusta subordinazione dell'uomo a Dio». ⁹⁴ Come si evince dal confronto costante tra le virtù di popoli appartenenti a epoche diverse e portatori di ideologie spesso inconciliabili – ad esempio le civiltà antiche e la repubblica veneziana –, ⁹⁵ non occorre rifarsi a un unico prototipo di governo, ma prendere come esempio tutti coloro che hanno promosso la comune felicità dei cittadini. ⁹⁶

All'ideale della ragion di stato, secondo cui gli *arcana imperii* sono l'unico mezzo efficace per conservare il potere e far fronte alla mutevolezza umana, Querenghi preferisce quello di una società di amici, basato sulla civile conversazione e sulla fiducia tra governanti e governati. ⁹⁷ Ma, al contrario di quanto avanzato da Peter Miller, l'argomentazione del patavino è difforme dagli ideali civici e politici

⁸⁷ F. Cammisa, *Tecniche costituzionali alla prova dei fatti: governo misto e separazione dei poteri nel modello inglese e francese*, G. Giappichelli, Torino, 2016, p. 8.

⁸⁸ F. Querenghi, *Discorsi*, cit., p. 68.

⁸⁹ *Ivi*, p. 228.

⁹⁰ Molti capitoli dei *Discorsi* sono dedicati a personalità politiche e religiose del tempo, veneziane e non. Oltre al già citato Benedetto Giustiniano, troviamo, ad esempio, capitoli dedicati al marchese Pio Enea Obizzi, Andrea da Legge, Francesco Maria II duca di Urbino e Rinaldo cardinal d'Este (cfr. *ivi*, pp. 41, 80, 283, 332). La mossa di Querenghi potrebbe rispecchiare un uso comune nelle corti – da lui stesso denunciato –, consistente nel far passare l'affabilità e la creanza per «effetti d'amore» (*ivi*, p. 3).

⁹¹ *Ivi*, p. 68.

⁹² Secondo Montaigne, se si vuol vivere in sicurezza, occorre, almeno all'esterno, «seguire intieramente le maniere, e le forme ricevute»; il governo politico è infatti «come un'edifitio di diversi pezzi congiunti insieme di una tale legatura, che egli è impossibile di commoverne una, che tutto il corpo non ne risenta» (*Op. cit.*, p. 78).

⁹³ L. Stecca, *Op. cit.*, p. 93.

⁹⁴ J.M. Rist, *Agostino. il battesimo del pensiero antico*, tr. it. a cura di E. Alberti, Vita e Pensiero, Milano, 1997, p. 282.

⁹⁵ Ad esempio, Benedetto Giustiniano viene paragonato a Pericle e Mosè (cfr. F. Querenghi, *Discorsi*, cit., pp. 234, 236), e le battaglie dei cristiani contro i turchi sono accostate alle imprese di Ercole e Alessandro (cfr. *ivi*, p. 106).

⁹⁶ Cfr. L. Stecca, *Op. cit.*, p. 93.

⁹⁷ Cfr. P.N. Miller, *Peiresc's Europe. Learning and Vertue in the Seventeenth Century*, Yale University Press, New Haven-Londres, 2000, pp. 64-65.



degli umanisti, poiché concepisce la vita attiva come opzione non necessaria e inferiore a quella contemplativa. Chi sceglie la vocazione politica ha sì l'onere di fondare il più possibile la legge positiva su quella naturale-divina, diventando responsabile di fronte a Dio delle sue azioni, ma riveste pur sempre una carica artificiale e precaria, che necessita spesso di strategie subdole prossime al machiavellismo per tenere a bada gli umori del popolo; lo stesso progetto educativo querenghiano, seppur mosso dalla volontà di creare un legame sincero tra governanti e governati, non è poi così dissimile dal processo di indottrinamento di cui si avvalgono i regimi dispotici, poiché basato sull'apprendimento per ripetizione e non sulla scoperta spontanea della realtà, attività propria di chi vive a contatto con la natura.

Le aporie del discorso politico di Querenghi rispecchiano quelle insite nel vivere civile: chi governa vive una condizione imperfetta simile a quella del sapiente camaleontico, perché, pur essendo moralmente superiore al popolo stolto e ai cortigiani arrivisti, è costretto a dover equilibrare sfera pubblica e privata, precludendosi la tranquillità dell'animo e il tempo per la contemplazione. Quello della scissione tra essere e apparire rappresenta del resto un problema per gli uomini di ogni epoca, e anche per lo stesso Querenghi, il quale, desideroso di vivere in perfetta solitudine, rimase imbrigliato nelle dinamiche mondane, finendo per essere proprio come Crisippo e Seneca, personaggi da lui criticati per non essere riusciti a rinunciare alla dimensione pubblica.