

***Luciferianae pravitatis imago.* Il tiranno tra alto e basso Medioevo**

La riflessione politica medievale, dagli *specula principum* alto-medievali ai trattati o alle opere esegetiche composte dopo la riscoperta della *Politica* aristotelica, ha sempre avuto, tra i suoi oggetti privilegiati di indagine e approfondimento, le questioni connesse alla definizione dei rapporti esistenti tra le due forme monarchiche specularmente contrarie: il *regnum* (il governo di un solo uomo conforme alla legge e finalizzato al *bonum commune* dei cittadini o dei sudditi) e la tirannide, ossia la forma costituzionale opposta al *regnum* e, pertanto, facilmente riconoscibile e definibile per contrasto: è un governo basato non sulla legge, ma sull'arbitrio, non mira alla realizzazione dell'interesse della comunità politica ma unicamente al vantaggio personale di chi tale comunità presiede¹.

Nessuna sorpresa nel constatare che la questione assume un'importanza pressoché esclusiva nelle opere appartenenti al genere degli *specula principum*, espressamente dedicate all'individuazione e alla definizione delle caratteristiche e

* Université de Fribourg.

¹ La storiografia dedicata alle due forme monarchiche di governo nella teoria politica medievale è decisamente troppo vasta per tentarne una selezione significativa. Limite pertanto il riferimento ai titoli che seguono, rimandando, per maggiori informazioni, alla bibliografia in essi presente. Tuttora fondamentale è l'analisi proposta in E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, intr. A. Boureau, Einaudi, Torino 1989 (trad. italiana dall'originale in inglese *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton, NJ 1957). Si veda anche J. KRYNEN, *L'empire du roi. Idées et croyances politiques en France (XIII^e-XV^e siècle)*, Gallimard, Paris 1993. Una ricostruzione storico-filosofica complessiva della riflessione sulla tirannide, non limitata all'età medievale, e pertanto preziosa per una comprensione di radici e sviluppi, continuità e discontinuità di tale riflessione, è offerta da M. TURCHETTI, *Tyrannie et tyrannicide de l'Antiquité à nos jours*, PUF, Paris 2001. Sulla tirannide si consideri anche il recente C. FIOCCHI, *Mala potestas. La tirannia nel pensiero politico medioevale*, Lubrina, Bergamo 2004.

del fine del potere regio². Ciò che invece manca, negli *specula*, è la casistica estremamente ricca e diversificata delle modalità di organizzazione del potere politico presente nella *Politica* aristotelica, ed è assente, per conseguenza, la riflessione sulla genesi, trasformazione e dissoluzione di una quantità innumerevole di specie e sotto-specie di costituzioni, a cui invece Aristotele e i suoi commentatori dedicano la loro analisi³.

Che l'adozione di un determinato genere della speculazione filosofica, con la selezione dei materiali che essa impone, abbia una sua incidenza sull'interpretazione che i medievali forniscono della questione *regnum – tyrannis* è facilmente comprensibile, come avremo modo di constatare. Quanto è invece opportuno chiedersi, è se la questione sveli altre differenze, non riconducibili unicamente a criteri esterni, ma espressione di una diversità, ben più profonda, che concerne i modi di intendere l'origine, l'ambito e la finalità del potere politico.

Propongo a tal fine un'analisi scandita in due momenti, precedente e successivo alla riscoperta della *Politica* aristotelica (seconda metà XIII secolo). L'opera

² Anche in questo caso mi limito a inserire alcuni studi fondamentali, rimandando alla bibliografia in essi citata e alle analisi dedicate nello specifico a ciascuno *speculum*: W. BERGES, *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters*, K.W. Hiersemann, Leipzig 1938; D. QUAGLIONI, «Il modello del principe cristiano. Gli 'specula principum' fra Medioevo e prima Età moderna», in V.I. COMPARATO (ed.), *Modelli nella storia del pensiero politico*, Olschki, Firenze 1987, vol. I, pp. 103-122; J.P. GENET, «La théorie politique en Angleterre au XIV^e siècle: sa diffusion, son public», in J. MIETHKE (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, R. Oldenbourg, München 1992, pp. 269-291; M. SENELLART, *Les arts de gouverner. Du 'regimen' médiéval au concept de gouvernement*, Le Seuil, Paris 1995; A. DE BENEDICTIS (ed.), A. PISAPIA (adiuv.), *Specula principum*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1999 (cfr., in particolare, oltre all'introduzione di A. De Benedictis, D. QUAGLIONI, «L'iniquo diritto. 'Regimen regis' e 'ius regis' nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli 'specula principum' del tardo Medioevo», pp. 209-242).

³ Sulle modalità d'accoglienza che l'Occidente latino medievale riservò alla *Politica* aristotelica, e sull'ampliamento dello spettro d'indagine che l'adozione di tale opera consentì alla riflessione politica medievale, cfr. C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen Politica im späten Mittelalter*, B.R. Grüner, Amsterdam – Philadelphia, PA 1992; G. FIORAVANTI, «La 'Politica' aristotelica nel Medioevo: linee di una ricezione», *Rivista di storia della filosofia* 52/1 (1997) 17-29; R. LAMBERTINI, «Il re e il Filosofo: aspetti della riflessione politica», in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle Università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze, 1997, pp. 345-385; Id., «Lo studio e la ricezione della *Politica* tra XIII e XIV secolo», in C. DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine*, vol. I: *Età antica e Medioevo*, UTET, Torino 1999, pp. 145-173; Id., «La diffusione della *Politica* e la definizione di un linguaggio politico aristotelico», *Quaderni storici* 3 (1999) 677-704; L. LANZA, «I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia (secoli XIII-XIV)», in G. FIORAVANTI — C. LEONARDI — S. PERFETTI (eds.), *Il commento filosofico nell'Occidente medievale (secoli XIII-XIV)*. Atti del Colloquio Firenze – Pisa, 19-22 ottobre 2000, organizzato dalla S.I.S.M.E.L. e dalla S.I.S.P.M., sotto l'egida della S.I.E.P.M., Brepols, Turnhout 2002, pp. 401-427.

di Tommaso d'Aquino, espressione di una riflessione incardinata sui presupposti desunti dalla *Politica* aristotelica, nella quale permangono ancora, tuttavia, alcuni retaggi di una riflessione politica "tradizionale", costituisce un punto di snodo tra l'uno e l'altro.

La riflessione sulla tirannide nel «Policraticus» di Giovanni di Salisbury

Quanti, nel Medioevo, riflettevano sulla tirannide e sulle possibilità che l'uomo ha di porvi rimedio, disponevano di una riflessione completa ed organica, saldamente ancorata ai suoi presupposti patristici e ad una concezione del potere con essi pienamente coerente. È la riflessione che trova espressione negli *specula principum*, nei quali, quasi senza soluzione di continuità – dal *De institutione regia* di Giona d'Orléans al *De regis persona et regio ministerio* di Incmaro di Reims, dal *Policraticus* agli *specula* di Vincenzo di Beauvais e alla continuazione del *De regno* (o *De regimine principum*) di Tommaso d'Aquino, opera di Tolomeo da Lucca, per non citare che qualche esempio –, vengono ribaditi gli stessi elementi, talvolta nella diversità delle argomentazioni e delle sottolineature, più spesso nella incessante riproposizione degli stessi assunti e degli stessi esempi adottati a conferma di essi⁴.

È tuttavia nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury che l'elaborazione di tali teorie trova la sua espressione più completa, spingendosi sino alla sua ultima possibilità, ossia sino alla considerazione della liceità o meno dell'azione violenta contro il tiranno⁵.

⁴ Quelli citati non sono che alcuni titoli di un genere che annovera numerosi esemplari, a partire dall'era carolingia fino a ben oltre il Medioevo. Rinuncio a fornire una bibliografia specifica per ciascuno *speculum* menzionato. Per un primo inquadramento delle caratteristiche e delle finalità del genere sono preziose le voci che H.H. Anton ha dedicato agli *specula* in *Lexikon des Mittelalters*, Artemis & Winkler, München – Zürich 1989, IV, 1040-1049 e in *Der Neue Pauly*, J.B. Metzler, Stuttgart – Weimar 2000, XIV.76-81. Oltre ad altre voci o articoli monografici su autori di *specula*, Anton ha riservato a tali opere anche altre analisi, delle quali ricordo solo la più recente, dedicata agli *specula* di Giona d'Orléans, Sedulio Scoto, Incmaro di Reims, Goffredo e Giovanni da Viterbo, Giovanni di Salisbury, Gilberto di Tournai e Vincenzo di Beauvais: H.H. ANTON, *Fürstenspiegel des frühen und hohen Mittelalters – Specula principum ineuntis et progredientis medii aevi*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 2006. Rimando inoltre alla bibliografia sommaria proposta in n. 2. Sulla persistenza e circolarità di temi, argomenti ed esempi, che contraddistinguono gran parte della letteratura degli *specula*, è eloquente l'analisi proposta in questo stesso volume da M. Toste.

⁵ Cfr. R. ROUSE – M.A. ROUSE, «John of Salisbury and the Doctrine of Tyrannicide», *Speculum* 42 (1967) 693-709; G.C. GARFAGNINI, «Legittima potestas e tirannide nel *Policraticus* di Giovanni

L'ammissione della liceità o anche solo della possibilità del tirannicidio non è, senza dubbio, ap problematica. Non lo è, ovviamente, per una società che si professa cristiana, e che pertanto annovera il rispetto per la vita propria e altrui tra i fondamenti imprescindibili della propria etica. Non lo è ancor più per un'elaborazione teorica della politica che assegna al potere una derivazione non umana, ma divina: dato per certo che la salvezza eterna è riservata solo a quanti abbiano osservato i precetti divini, uniformando o sottomettendo la propria volontà a quella divina, chi si rendesse responsabile di tirannicidio si porrebbe *ipso facto* al di fuori delle possibilità di attingere alla salvezza, pur se tale atto fosse stato commesso a esclusivo vantaggio della collettività, e non per motivazioni o finalità personali. L'asserzione paolina secondo cui *omnis potestas a Deo est* (*Lettera ai Romani* XIII.1) costituisce il fondamento di tale visione e sancisce, in maniera inequivocabile, il divieto di resistere e opporsi al tiranno, anch'esso fondato sull'*authoritas* paolina, secondo cui *qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit* (*Lettera ai Romani* XIII.2)⁶. In quest'ottica, infatti, anche il potere tirannico ha

di Salisbury», *Critica storica* 4/14 (1977) 575-610, ove l'A. notava, giustamente a mio avviso, come l'attenzione degli studiosi del *Policraticus* si fosse soffermata innanzitutto sul tirannicidio, questione la cui centralità è in fondo più storiografica che intrinseca all'opera di Giovanni (cfr. pp. 140 e sqq. del presente studio). Tra le altre indagini dedicate in seguito a tale questione cfr. C.J. NEDERMAN, «A Duty to Kill: John of Salisbury's Theory of Tyrannicide», *Review of Politics* 50 (1988) 365-389. Sulla riflessione politica presente nel *Policraticus*, con particolare riguardo alla delineazione delle figure del *rex* e del *tyrannus*, cfr. M. SENELLART, *Les arts de gouverner*, cit., pp. 127-145; J. KRYNEN, «*Princeps pugnat pro legibus...* Un aspect du *Policraticus*», *Etudes d'histoire du droit et des idées politiques*, 3 (1999) 89-99; N. DE ARAUJO, «Le prince comme ministre de Dieu sur terre. La définition du prince chez Jean de Salisbury (*Policraticus*, IV.1)», *Le Moyen Age* 1 (2006) 63-74. Rimando infine al seguente volume di C.J. Nederman sia per le pagine riservate al *Policraticus* (pp. 51-62) che per la bibliografia in esso citata: C.J. NEDERMAN, *John of Salisbury*, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe, AZ 2005.

⁶ Così argomenta Giovanni a proposito delle affermazioni paoline e della concezione di potere che in esse è implicita: «*Omnis etenim potestas a Domino Deo est et cum illo fuit semper, et est ante aeuum ordinatae ratio potestatis. Quod igitur princeps potest ita a Deo est ut potestas a Domino non recedat, sed ea utitur per subpositam manum, in omnibus doctrinam faciens clementiae aut iustitiae suae. Qui ergo resistit potestati, Dei ordinationi resistit, penes quem est auctoritas conferendi eam et, cum uult, auferendi uel minuendi eam*» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus I-IV*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, (Corpus Christianorum-Continuatio Mediaevalis, 118) Brepols, Turnhout 1993, Lib. IV, cap. 1, pp. 232-233, ll. 25-32. Il corsivo è mio). L'edizione comprende solo i primi quattro libri dell'opera. Per i restanti l'edizione Webb è ancora quella di riferimento (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum*, ed. C.C.J. WEBB, Clarendon Press, Oxford 1909, rist. Minerva, Frankfurt a.M. 1965). Per le citazioni tratte dai primi 4 libri fornisco anche le indicazioni dell'edizione Webb; il passo appena citato è a p. 236, ll. 7-13.

un'origine divina, poiché è la giusta punizione nei confronti di quei popoli che hanno deviato dalla retta via allontanandosi da una vita conforme alla virtù. Non a caso, dopo avere tratteggiato la figura del tiranno, Giovanni ammette che anche costui, come il *princeps* di una comunità retta secondo giustizia, è ministro di Dio, strumento a cui Egli ricorre nei casi in cui l'inosservanza delle leggi abbia determinato uno sconvolgimento dell'ordine secondo cui la comunità politica deve essere organizzata, sino al ribaltamento completo dei valori che devono presiedere a tale comunità⁷.

⁷ «Ministros Dei tamen tyrannos esse non abnego, qui in utroque primatu, scilicet animarum et corporum, iusto suo iudicio esse uoluit per quos punirentur mali et corrigerentur et exercerent boni. Nam et peccata populi faciunt regnare ypocritam et, sicut Regum testatur historia, defectus sacerdotum in populo Dei tyrannos induxit» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 18, p. 358, ll. 7-12). Per la concezione del *princeps* come *minister Dei*, desumibile dal complesso dell'opera del Saresberiese, si veda la definizione presente nel I capitolo del IV libro dell'opera, ove Giovanni stabilisce i criteri che distinguono il *princeps* dal tiranno: «Est ergo tyranni et principis haec differentia sola uel maxima quod hic legi obtemperat et eius arbitrio populum regit cuius se credit ministrum» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. IV, cap. 1, p. 231, ll. 2-4 = p. 235, ll. 3-5 ed. WEBB). Trovo del tutto convincente la proposta di traduzione avanzata da Nicolas de Araujo e le motivazioni che lo studioso adduce a conferma della scelta operata: contro le versioni dei traduttori del *Policraticus* che lo hanno preceduto, Nicolas de Araujo propone di considerare i due genitivi *eius* ... *cuius* come elementi di un costruito unitario, riferito a un unico e medesimo antecedente: il *principe* governa secondo la volontà di colui (*eius*) di cui (*cuius*) si considera ministro. Nelle parole di de Araujo: «La seule ou la plus grande différence entre le tyran et le prince est donc que ce dernier obtempère à la loi et dirige le peuple selon la volonté de Celui dont il se croit le serviteur» (N. DE ARAUJO, *Jean de Salisbury. Policraticus, livre IV: une traduction commentée. Mémoire de licence en philologie classique dactylographié*, Université de Fribourg (Suisse) 2003; il corsivo è mio). La distanza dalle versioni precedenti è considerevole. Tali versioni tuttavia, al contrario di quanto de Araujo sostiene, non sono affatto univoche. Non è vero che, nelle traduzioni precedenti, *eius* e *cuius* del testo in questione si riferiscono all'unanimità rispettivamente a *legi* e *populum* che precedono. Il testo non sembra così inteso nella traduzione trecentesca di Denis Foulechat (per la quale cfr. n. 35), ad esempio, poiché il *dont* del testo di Foulechat – cfr. di seguito, testo nr. 1 – potrebbe riferirsi tanto a *le peuple* quanto, come pare più probabile per ragioni di contiguità, a *la loi*. È invece reso nel modo ricordato da de Araujo dagli autori della versione spagnola, coordinata da M. García Gómez e T. Zamarrigo (questa volta con chiarezza); non dalla traduttrice italiana, Paola Feltrin, che rende *eius* come possessivo riferito a *hic* = il *princeps* (ma, se il significato fosse questo restituito da P. Feltrin, il testo latino presenterebbe *suo*, e non *eius*). Ancora diversa, e, a mio avviso, meno plausibile rispetto alle due appena ricordate, poiché aggira la difficoltà con una traduzione libera ove non è possibile restituire le corrispondenze con il testo latino, è la traduzione proposta da C. Nederman. Per un immediato riferimento ripropongo qui di seguito le quattro versioni appena menzionate: 1) «Donques en ce est la seule ou la greigneur difference entre le prince et le tyran que le prince obeist a la loy et gouverne le peuple par la franchise de la loy dont il cuide et croist qu'il soit ministre» (Denis Foulechat, *Tyrans, princes*

La convinzione secondo cui anche il tiranno è *minister Dei*, comprovata da numerosi esempi tratti da testimonianze storiche e scritturali⁸, coesiste dunque con la constatazione, immancabile negli *specula* e solo a un primo impatto contrastante, secondo cui egli è l'immagine speculare ma opposta del *rex*: è colui che in nome del benessere personale ribalta l'ordine che consente di attuare una comunità politica giusta, la quale a sua volta è tale se esemplata sulla giustizia divina, criterio guida della giustizia umana. Il ricorso, nel *Policraticus*, a numerose *auctoritates* e citazioni filosofiche, bibliche e patristiche, o ancora tratte dalla storia, dalla letteratura pagana, dal *Corpus* giustiniano, manifesta

et prêtres (Jean de Salisbury: Policraticus IV et VIII), éd. par C. BRUCKER, CERES, Montréal 1987, p. 49); 2) «La única o principal diferencia entre el tirano y el príncipe consiste en que éste obedece a la ley y, conforme a ella, rige al pueblo del que se estima servidor» (Juan de Salisbury, *Policraticus*. coordinación general M. GARCÍA GÓMEZ – T. ZAMARRIEGO, ed. M.A. LAREDO, Editora Nacional, Madrid 1984, p. 306); 3) «Fra in principe e il tiranno vi è un'unica ma fondamentale differenza. Il principe obbedisce alla legge e governa secondo il proprio giudizio il popolo, del quale si ritiene servitore» (in: Giovanni di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, presentazione di M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, introduz. di L. BIANCHI, traduz. di L. BIANCHI – P. FELTRIN, Jaca Book, Milano 1984, p. 53); 4) «There is wholly or mainly this difference between the tyrant and the prince: that the latter is obedient to law, and rules his people by a will that places itself at their service» (John of Salisbury, *Policraticus: of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, ed. transl. C. J. NEDERMAN, Cambridge University Press, Cambridge *et aliae* 1990, p. 28). La scelta di de Araujo risulta preferibile sintatticamente e stilisticamente; essa ha inoltre il pregio di adattarsi al contesto complessivo della riflessione politica proposta nell'opera del Saresberienese, ove il *princeps* è *minister Dei* più che *minister populi*, sintagma oltretutto – quest'ultimo – di difficile reperibilità nelle fonti su cui poggia Giovanni per avvalorare le proprie conclusioni, e introvabile in altri luoghi del *Policraticus*. L'asserzione secondo cui il *princeps* è *minister Dei* è invece consona al contesto complessivo, e paolino in particolare, proprio a queste sezioni del *Policraticus*: compare ad esempio nella stessa *Epistola ai Romani* invocata a conferma della derivazione divina del potere e della conseguente prescrizione di non opporsi ad esso (cfr. quanto asserito in nota 6). Sulle motivazioni che rendono plausibile la traduzione proposta da Araujo e sulla delineazione della figura del *princeps* che ne consegue cfr., dello stesso autore, «Le prince comme ministre de Dieu sur terre ...», cit. (nota 5).

⁸ Cfr. ancora il capitolo 18 dell'ultimo libro (pp. 358-364 ed. WEBB). Cfr. inoltre, tra i tanti esempi che si potrebbero menzionare, l'episodio del vescovo che, pur sapendo di andare incontro al proprio martirio, accoglie Atila come ministro di Dio, strumento di cui Egli si serve per punire i peccatori: «Vnde et in persecutione Hunorum Athila interrogatus a religioso cuiusdam ciuitatis episcopo quis esset, cum respondisset 'ego sum Athila flagellum Dei', ueneratus in eo, ut scribitur, diuinam maiestatem episcopus, bene, inquit, uenerit minister Dei; et illud 'benedictus qui uenit in nomine Domini' ingeminans, reseratis ecclesiae foribus persecutorem admisit per quem et assecutus est martirii palmam. Flagellum enim Domini excludere non audebat, sciens quia dilectus filius flagellatur et nec ipsius flagelli esse nisi a Domino potestatem» (Ioannis Saresberienensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. IV, cap. 1, p. 233, ll. 34-43 = p. 236, ll. 16-25 ed. WEBB).

l'assoluta concordia di vedute su questo assunto fondamentale della riflessione sulla politica: se il legittimo *princeps* è *imago divinitatis*, il tiranno è *Luciferianae pravitatis imago*⁹. Non a caso Giovanni evoca la figura di Lucifero: come costui il tiranno, per attuare un bene che è solo proprio, sovverte un ordine voluto da Dio, e da Dio gerarchicamente strutturato; precluso l'ordine divino, non è più possibile attuare quel fine per cui tale ordine era stato istituito e disposto – fine che, tornando al caso della comunità politica, è ancora, per Giovanni, ultraterreno –. Ne deriva un totale capovolgimento, esemplificato con la massima efficacia grazie al ricorso a quella stessa metafora organica che aveva restituito una descrizione della disposizione e del funzionamento di un buon ordinamento politico: nel caso della tirannide, la metafora restituisce fedelmente l'immagine specularmente opposta all'ordinamento retto da un buon *princeps*, sia nel complesso, che per ogni elemento che costituisce l'insieme, ciascuno dei quali interagisce con gli altri in maniera tale da precludere il buon funzionamento del tutto¹⁰.

Non si comprende come possa esservi, all'interno di un insieme così composto, qualcuno che abbia i requisiti necessari per opporsi al tiranno. L'esito di tali considerazioni sembra essere la convinzione che una comunità possa funzionare solo se retta da una suprema autorità giusta; in caso contrario, il funzionamento dell'organismo statale è a rischio sin dall'inizio, e procede verso una situazione tale da non consentire alcuna via d'uscita: l'unica soluzione per superare questo *impasse* sembra essere esterna¹¹. È per questa ragione che in alcuni luoghi del *Po-*

⁹ È la definizione presente nel capitolo in cui Giovanni definisce il tiranno per contrapposizione al *princeps* (cfr. anche nn. 10 e 19): «Imago quaedam diuinitatis est princeps et tyrannus est aduersariae fortitudinis et Luciferianae prauitatis imago, siquidem illum imitatur qui affectauit sedem ponere ad aquilonem et similis esse Altissimo, bonitate tamen deducta. Si enim bonitati studeret esse conformis, nequaquam potentiae aut sapientiae gloriam praeripere moliretur. Remunerandi tamen auctoritate aspirauit fortasse coaequari» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 21-28).

¹⁰ Laddove stigmatizza l'operato di quei sacerdoti che, sotto il pretesto del loro ufficio, esercitano un potere tirannico, Giovanni invita a non accogliere con stupore o sdegno l'asserzione dell'esistenza di tiranni ecclesiastici. Il motivo è chiaro se si considera che «Habet enim et res publica impiorum caput et membra sua, et quasi ciuilibus institutis legitimae rei publicae nititur esse conformis. Caput ergo eius tyrannus est imago diaboli; anima heretici scismatici sacrilegi sacerdotes et, ut uerbo Plutarchi utar, praefecti religionis, impugnantes legem Domini; cor consiliarii impii, quasi senatus iniquitatis; oculi, aures, lingua, manus inermis, iudices et leges, officiales iniusti, manus amata, milites uiolenti, quod Cicero latrones appellat, pedes qui in ipsis humilioribus negotiis praeceptis Domini et legitimis institutis aduersantur» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, pp. 348-349, ll. 24-31, 1-3).

¹¹ È quanto asseriscono, a mio avviso correttamente, Richard H. e Mary A. Rouse: «there are three basic factors in the relationship of the tyrant to John's concept of commonwealth: (1) that the

licraticus Giovanni afferma che il rimedio da adottare contro il tiranno è affidarsi a Dio, demandando alla Sua scelta l'individuazione dei mezzi idonei per liberarsi di costui¹².

Accanto a questa, tuttavia, Giovanni prospetta un'altra soluzione: opporsi al tiranno e, se necessario, ucciderlo. Il *Policraticus* contiene dunque l'enunciazione del tirannicidio; contiene anche la distinzione – che verrà riproposta in seguito¹³ – tra una definizione del tiranno restrittiva, basata sulle modalità di acquisizione del potere (secondo cui può essere definito a buon diritto tiranno solo colui che usurpa un potere altrui)¹⁴, ed una estensiva – alla quale abbiamo fatto riferimento in queste pagine –, il cui presupposto è l'osservanza o meno della legge¹⁵, dove la legge è quella espressa nei *Corpora iuris civilis e canonicum*, che entrambi Giovanni mostra di conoscere in maniera approfondita, inquadrata in una concezione

commonwealth as an organism can operate properly only provided its head be a true prince; (2) that should the head, on the contrary, be a tyrant, an impasse results from the lack of any authority within the commonwealth qualified to remove him; and (3) that this conflict can be resolved only by God, Who may or may not choose to work through a human hand» (R. ROUSE – M.A. ROUSE, «John of Salisbury ...», cit., p. 704).

¹² L'affidamento a Dio è il mezzo più sicuro per liberarsi del tiranno: «Et hic quidem modus delendi tyrannos utilissimus et tutissimus est, si qui premuntur ad patrocinium clementiae Dei humilitati confugiant et puras manus leuantes ad Dominum deuotis precibus flagellum quo affliguntur auerant» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, p. 378, ll. 22-26). In numerose altre occasioni Giovanni asserisce che l'invocazione della protezione di Dio tramite la preghiera è il rimedio più efficace contro la prepotenza tirannica. Cfr., ad esempio, gli esempi riportati nel capitolo 21 del libro VIII, e in particolare quelli che narrano la vicenda di Salmanasar e di Giuliano l'Apostata (pp. 380-381 ed. WEBB).

¹³ Cfr. pp. 15-16 e passo di nota 45.

¹⁴ Immediatamente dopo avere asserito che il tirannicidio può essere un atto *licitum, aequum e iustum*, poiché «qui ... gladium accipit, gladio dignus est interire», Giovanni conclude il III libro precisando: «Sed accipere [gladium] intelligitur qui eum propria temeritate usurpat, non qui utendi eo accipit a Domino potestatem» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. III, cap. 15, p. 230, ll. 12-15 = p. 232, ll. 20-22 ed. WEBB).

¹⁵ Cfr. il passo citato in n. 7. Cfr. anche il seguito del passo citato nella nota precedente, ove il *princeps* che derivi il suo potere da Dio è definito servitore del diritto e della giustizia e contrapposto al tiranno, che sottomette la legge alla sua volontà: «Vtique qui a Deo potestatem accipit, legibus seruit et iustitiae et iuris famulus est. Qui uero eam usurpat, iura deprimit et uoluntati suae leges submittit» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHMAN, cit., Lib. III, cap. 15, p. 230, ll. 15-17 = p. 232, ll. 22-25 ed. WEBB); e ancora, nel capitolo in cui Giovanni fissa i criteri in base ai quali *princeps* e *tirannus* debbano considerarsi distinti: «Est ergo tyrannus ... qui uiolenta dominatione populum premit, sicut qui legibus regit princeps est ... Princeps pugnat pro legibus et populi libertate; tyrannus nil actum putat nisi leges euacuet et populum deuocet in seruitutem» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 8-11, 19-21).

complessiva che assegna ad essa i connotati di *inventio ... et donum Dei, dogma sapientium, divinae voluntatis imago, salutis custodia, exclusio et exterminatio vitiorum*¹⁶. Alla seconda accezione Giovanni assegna un'importanza maggiore e un campo di applicazione più ampio, se è vero, come egli precisa nel capitolo ove discute sulla liceità e meritorietà del tirannicidio, che *nichil ... aut minimum prodest sana assumptio, si consequens uita dissentit*: a nulla vale assumere il potere secondo la volontà divina se poi si vive in contrasto con essa, così come la sentenza di un giudice valuta l'esito di un'azione, e non il suo inizio¹⁷.

Che sia tale per avere usurpato un potere ad altri concesso da Dio o per l'inosservanza della legge, che è dono di Dio, in entrambi i casi il tiranno contravviene all'ordinamento voluto da Dio, sfidandolo¹⁸. La sua uccisione è, poste tali premesse, conforme sia alla legge temporale che divina: «*tirannus, prauitatis imago, plerumque etiam occidendus*»¹⁹. Legittimo, storicamente attestato – Giovanni dedica molte pagine ai precedenti nella storia sacra e profana²⁰ – il tirannicidio è inoltre, afferma Giovanni, un atto equo e giusto: «*tirannum occidere non modo licitum est sed aequum et iustum ... et quisquis eum [tirannum] non persequitur, in seipsum et in totum rei publicae mundanae corpus delinquit*»²¹.

¹⁶ «... lex omnis inuentio quidem est et donum Dei, dogma sapientium, correctio uoluntariorum excessuum, ciuitatis compositio et totius criminis fuga, secundum quam decet uiuere omnes qui in politicae rei uniuersitate uersantur» (Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 2, p. 234, ll. 17-20 = p. 237, ll. 23-27 ed. Webb). E ancora: «... lex donum Dei est, aequitatis forma, norma iustitiae, diuinae uoluntatis imago, salutis custodia, unio et consolidatio populorum, regula officiorum, exclusio et exterminatio uitiorum, uiolentiae et totius iniuriae pena» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 11-14).

¹⁷ «Nichil enim aut minimum prodest sana assumptio, si consequens uita dissentit, nec initia rerum apud iudicem optinent, cuius sententia pendet ex fine» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 20, p. 373, ll. 21-24).

¹⁸ «Haec autem [= lex] aut uiolentia aut dolo impugnatur, et quasi aut leonis immanitate uastatur aut draconis supplantatur insidiis. Quocumque autem modo id fiat, planum est gratiam oppugnari et Deum quodammodo prouocari ad praelium» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 15-18).

¹⁹ «Imago deitatis, princeps amandus, uenerandus est et colendus; tirannus, prauitatis imago, plerumque occidendus» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 17, p. 345, ll. 28-30).

²⁰ Cfr. i capitoli del libro VIII dedicati alla morte di Giulio Cesare e di altri tiranni pagani e all'esposizione di esempi simili tratti dalla storia sacra (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 19-20, pp. 364-379).

²¹ Ioannis Saresberiensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. III, cap. 15, p. 230, ll. 11-12, 26-27 = pp. 232-233, ll. 18-19, 6-7 ed. WEBB).

Questi i luoghi che tanto hanno polarizzato gran parte della storiografia sul *Policraticus*, che in essi ha visto la prima esplicita teorizzazione del tirannicidio, e che tale teoria ha asserito essere l'elemento portante della riflessione politica del Saresberiese.

Contro una lettura in questi termini è tuttavia possibile opporre innanzitutto la constatazione che l'uccisione del tiranno è prospettata come una possibilità, non come un obbligo: Giovanni afferma infatti che il tiranno *plerumque occidendum*, dove l'avverbio *plerumque* toglie all'asserzione ogni carattere cogente²²; altrove egli asserisce che l'uccisione del tiranno è solo l'*extrema ratio*, da adottare nel caso in cui tutti gli altri rimedi siano risultati inefficaci²³.

Non solo: la visione complessiva della realtà, umana e divina, sottesa o chiaramente espressa nel *Policraticus*, è tale da attenuare in maniera decisiva, se non proprio da eliminare, la carica eversiva che l'enunciazione della liceità del tirannicidio presente nel *Policraticus* sembrerebbe avere. L'opposizione *rex – tirannus* è parte di una concezione gerarchica e piramidale della struttura del reale, in cui non vi è alcun posto per l'autonomia parziale degli elementi, ma tutto ha un suo ruolo e significato solo se inteso come un elemento che conduce alla salvezza eterna. È una visione che svela l'evoluzione della riflessione cristiana del potere e dell'obbedienza che ad esso è dovuta: il monarca è visto come *imago Dei* ma anche come servitore della legge e ministro di Dio; la sua opera deve essere sanzionata dalla suprema autorità divina, che solo la chiesa può correttamente interpretare.

Entro una realtà così concepita nessun elemento ha un'autonomia e un potere decisionale tali da legittimare un'azione volontariamente diretta all'uccisione di un'autorità politica, quand'anche questa sia riflesso della *Luciferiana pravitas*. Tale possibilità può attuarsi come azione individuale, ma non può essere, in nessun caso, frutto di un'autonoma decisione umana e dell'azione arbitraria di

²² Cfr. G.C. GARFAGNINI, «Legittima potestas e tirannide ... », cit., pp. 37-38.

²³ Nel cap. XVIII del libro finale del *Policraticus*, Giovanni invoca la testimonianza di Orosio e di numerose autorità della storia pagana, concordi nell'asserire la liceità del tirannicidio nel caso in cui ogni altro tentativo di frenare le intemperanze del potere tirannico non abbia sortito alcun effetto. Tale conclusione si applica – precisa Giovanni – a quei tiranni che opprimono un intero stato, e non a quelli privati; per costoro infatti il controllo o l'eventuale ridimensionamento esercitato grazie all'applicazione delle leggi vigenti è un rimedio sufficiente: «... facile liquebit quia semper tyranno licuit adulari, licuit eum decipere et honestum fuit occidere, si tamen aliter coherceri non poterat. Non enim de priuatis tyrannis agitur sed de his qui rem publicam premunt. Nam priuati legibus publicis, quae constringunt omnium uitas, facile cohercentur» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 18, p. 364, ll. 5-10. Corsivo mio).

un singolo: l'iniziativa è sempre riservata a Dio, che può scegliere di avvalersi dell'azione individuale di un uomo per ristabilire quell'ordine, divino anch'esso, che il tiranno ha sovvertito; la punizione dell'iniquità tirannica è, comunque, esclusivamente divina²⁴.

Che sia esclusa, in linea di principio, la possibilità che l'attuazione del tirannicidio sia riservata all'iniziativa privata, è comprensibile se si riflette sul significato dell'obbedienza nella riflessione politico-giuridica medievale. Già studi precedenti hanno evidenziato come l'indirizzo che il discorso assume nel *Policraticus* sia fortemente condizionato, oltre che dagli elementi cui si è fatto riferimento, da una concezione del diritto e dell'obbedienza tipiche del mondo feudale. È il caso, ad esempio, dei passi in cui Giovanni nega per il tirannicidio l'uso del veleno²⁵ ed afferma che non tutti possono uccidere il tiranno; in particolare non possono farlo quanti siano a lui legati da vincolo di fedeltà, afferma Giovanni, tradendo la permanenza di quel patrimonio di principi – il vassallaggio personale, il giuramento tra vassallo e signore, la fedeltà e la lealtà che il primo deve al secondo – che costituiscono il fondamento del sistema feudale²⁶.

Ben oltre questo caso particolare, e ben oltre l'ambito cronologico per il quale esso è stato evocato, l'esperienza feudale condiziona a tal punto la nozione di obbedienza da fornire i tratti peculiari che tale virtù assume nella riflessione medievale. Perno del modello feudale è infatti un tipo di obbedienza che si configura come accettazione totale, indiscussa della norma emanata. Si tratta di un'obbedienza che non consegue al riconoscimento da parte del singolo della validità e della giustizia dell'ordinamento politico o, ancor più, della norma ema-

²⁴ «Punitur autem malitia semper a Domino; sed interdum suo, interdum quasi hominis utitur telo in pena impiorum» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, p. 379, ll. 21-23). Cfr. anche nn. 12 e 34.

²⁵ L'uso del veleno è sempre detestabile, anche nel caso in cui sia il mezzo adoperato per liberarsi da un tiranno, afferma Giovanni ricordando l'uccisione dell'imperatore Tiberio (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 19, p. 366, ll. 5-13). Si tratta di un mezzo adoperato talvolta dagli infedeli; l'eliminazione del tiranno deve essere attuata senza che venga meno l'onestà e senza contravvenire ai dettami della religione: «Sed nec ueneni, licet uideam ab infidelibus aliquando usurpatam, ullo umquam iure indultam lego licentiam. Non quod tyrannos de medio tollendos esse non credam sed sine religionis honestatisque dispendio» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 20, p. 378, ll. 7-10).

²⁶ «Hoc tamen cauendum docent historiae, ne quis illius moliat interitum cui fidei aut sacramenti religione tenetur astrictus» (Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. Webb, cit., Lib. VIII, cap. 20, pp. 377-378, ll. 31, 1-2). Cfr. G.C. GARFAGNINI, «Legittima potestas e tirannide...», cit., p. 37, ove l'A. ribadisce il legame tra il *Policraticus* e la dottrina feudale – e in particolare con Bracton –, rimandando agli studi di quanti lo avevano in precedenza evidenziato.

nata dall'autorità – ammissione che comporterebbe il riconoscimento al singolo di un'autodeterminazione all'agire politico che invece i testi medievali sin qui evocati non contemplano – : il *subditus* si definisce ed esiste in contrapposizione al *dominus*; la sua obbedienza consegue al suo *status*, e non si attua previo il riconoscimento della giustizia dell'ordinamento che gli assegna, appunto, quel determinato *status* di subordinazione rispetto al *superior*²⁷. Un modello di obbedienza siffatto s'inquadra coerentemente entro un ordinamento complessivo della realtà – e in particolare politico, per quel che qui interessa – gerarchicamente strutturato, ove ogni elemento ha uno *status* e un *gradus* propri: qualunque indebito trapasso da un livello a un altro di tale gerarchia – e la mancata osservanza di una norma emanata o imposta dal *superior* costituirebbe una modalità con cui tale trapasso potrebbe attuarsi – comprometterebbe il funzionamento o l'esistenza dell'intero ordinamento.

In un contesto ormai mutato, con Aristotele che funge da referente pressoché esclusivo della riflessione politica, i commentatori medievali della *Politica* affermeranno che in uno stato strutturato in modo conforme alla superiorità della virtù ciascuno *diligit statum et gradum proprium et gradum alterius* e non desidera per sé più di quanto corrisponda al proprio statuto. L'ordine che tale stato realizza

²⁷ Traggio da Sbriccoli (M. SBRICCOLI, «Crimen laesae maiestatis». *Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Giuffrè, Milano 1974, pp. 117-148: «La liturgia dell'obbedienza») il riconoscimento del legame tra il modello feudale e l'obbedienza nel Medioevo e nei secoli immediatamente successivi. Ritengo la sua disamina decisiva per un'adeguata comprensione degli intenti e delle modalità con cui si attua la riflessione sulla virtù dell'obbedienza, oltre che degli esiti a cui tale riflessione approda. Trovo tuttavia non sempre immediatamente comprensibile la caratterizzazione che Sbriccoli attua dell'obbedienza: l'affermazione secondo cui «Il modello feudale offre un tipo di obbedienza che possiamo senza dubbio collocare ai livelli più alti quanto a totalità, pronità, acriticità dell'obbedire stesso» (p. 119, corsivo non mio) pare di primo acchito incompatibile con la descrizione della sottomissione del *subiectus* nei confronti del suo superiore come una “soggezione attiva”, che tale è per la compresenza, nell'atto di sottomissione, di elementi quali la lealtà, la fedeltà e la gratitudine («il suo dovere di sottomissione si intride di una serie ulteriore di elementi che arrivano a trasformarlo in un dovere di soggezione attiva, di lealtà, di fedeltà e di gratitudine», *ibid.*). L'apparente contrarietà tra le due asserzioni, così come tra l'affermazione secondo cui tale obbedienza è ai livelli più alti quanto ad acriticità e pronità e quella secondo cui consegue invece al riconoscimento della giustizia della norma stessa o dell'autorità politica che ne è la fonte, è risolvibile se letta avendo come sostrato l'interpretazione proposta da Pietro Costa in *Iurisdictio* (a cui, d'altra parte, Sbriccoli rimanda. Cfr. P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Giuffrè, Milano 1969 (2002²), pp. 364 e sqq.). Costa descrive il processo che conduce a quella che definisce una vera e propria “razionalizzazione della coazione” (*ibid.*, p. 366), che restituisce i rapporti tra il *dominus* e il *subiectus*: «... all'attività del potente non può corrispondere che una passività, per meglio dire, una passiva acquiescenza, da parte del suddito» (*ibid.*).

consegue alla convinzione che il possesso della virtù è il criterio da privilegiare nell'assegnazione delle cariche politiche e dei beni dello stato. Qualora esista qualcuno che ecceda tutti gli altri secondo tale criterio, è giusto che detenga il potere supremo²⁸. Un ordinamento siffatto, ove ciascuno ambisce unicamente a quanto è conforme al proprio statuto, difficilmente è soggetto a tentativi di sovvertimento. Esso corrisponde tuttavia a una situazione ideale, che raramente si realizza: Aristotele e i suoi commentatori medievali comprendono che l'*optima politia* è il termine ideale di una riflessione che parte dall'esperienza storica, e che pertanto ha a che fare soprattutto con forme di governo ove si attua una giustizia parziale, lontana dal consentire l'attuazione di quell'ordine ove ciascuno *diligit statum et gradum proprium et gradum alterius*, rinunciando a qualsiasi tentativo di prevaricazione. L'ordine che si realizza consegue, nella maggior parte dei casi, al possesso di qualità che non si identificano con la virtù; l'obbedienza che consente di preservare un ordinamento statale deriva pertanto – anche in tale contesto teorico, profondamente mutato rispetto al precedente – unicamente dalla coazione dell'autorità politica, e non dal riconoscimento della validità o della giustizia di tale ordine²⁹.

Chiusa, per il momento, questa parentesi tratta da un contesto storico-filosofico successivo e sotto vari aspetti diverso rispetto a quello nel quale si attua la riflessione prospettata nel *Policraticus*, è significativo soffermarsi su un'altra

²⁸ Così Pietro d'Alvernia: «... in politia recte ordinata quilibet diligit statum et gradum proprium et gradum alterius, et ideo uult honorem sibi secundum gradum suum, et uult alii honorem secundum gradum illius, nec uult sibi honorem alterius. Et ideo si sit unus excellens omnes in uirtute, omnes uolunt sibi honorem qui debetur ei, et ideo non sunt inhonorati, quia quilibet habet honorem qui debetur ei». L'edizione critica dello *Scriptum super libros Politicorum* di Pietro d'Alvernia è in corso, a cura di chi scrive e sotto la supervisione scientifica del prof. Christoph Flüeler. Traggo pertanto le citazioni dall'opera a cui farò riferimento dalle mie trascrizioni, fornendo l'indicazione dei fogli del testimone che è il più importante dell'intera tradizione (codice Lat. 777 della Biblioteca Apostolica Vaticana). Per comodità di riferimento rimando tuttavia anche all'edizione ad oggi di riferimento, curata da R. Spiazzi (*Sancti Thomae Aquinatis ... In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, ed. R. SPIAZZI, Marietti, Torino – Roma, 1966); per i primi 6 capitoli del III libro, assenti nell'edizione Spiazzi, rimando anche all'edizione curata da G.M. GRECH (*The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The Inedited Part: Book III, less. I-VI*, ed. G.M. GRECH, Pontificia Università San Tommaso d'Aquino, Roma, 1967). Le coordinate del passo appena citato sono le seguenti: Petrus de Alvernia, *Scriptum super Politicorum libros* (d'ora in poi: *Petri Scriptum*, Lib. III, cap. 12, Vat. lat. 777, f. 56va = Spiazzi no. 473).

²⁹ Al riconoscimento della validità del relativismo politico, che Aristotele e i suoi commentatori medievali asseriscono con lucidità laddove stabiliscono i criteri di una riflessione politica correttamente intesa, ho riservato alcune osservazioni nel mio «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo: Pietro d'Alvernia», *Studi Medievali* 35 (1994) 643-694.

conseguenza derivante dall'ordinamento complessivo della realtà sotteso all'opera del Saresberriense e a cui si faceva riferimento in precedenza: tale è il peso che viene assegnato alla conservazione dei ruoli in un contesto sociale strutturato in maniera così rigidamente gerarchica, che al suddito non viene consentito neanche di essere parte attiva nella difesa contro coloro che si ribellano al suo sovrano; chi si arrogasse il diritto di tale iniziativa usurperebbe in modo grave una prerogativa esclusiva del potere e si porrebbe contro di esso: chi così agisce *spernit enim principem usurpando quod est principis*, afferma il giurista Andrea d'Isernia tra la fine del XIII e gli inizi del XIV secolo³⁰. A maggior ragione si comprende, in quest'ottica, quanto sia improponibile un'azione individuale privata diretta contro il *princeps*.

Non è dato riscontrare, in un ordinamento politico così concepito e strutturato, alcun mezzo per deporre legalmente il tiranno. Chi agisse di propria iniziativa, anche se il fine della propria azione fosse il ristabilimento di un ordine conforme a giustizia, si macchierebbe in ogni caso di omicidio. Lo stesso vale per il *princeps*, qualora agisse non come *persona publica* ma come *persona privata*. La concezione del *princeps* come *gemina persona* consente a Giovanni di appianare il contrasto, solo apparente, tra l'affermazione per cui il *princeps* è *legibus alligatus* e quella per cui egli è *legibus absolutus*. Non solo: per quel che qui interessa, essa consente di affermare che solo in quanto *persona publica* il *princeps* può far giustizia senza macchiarsi di sangue³¹, perché solo in quanto tale egli può agire in modo conforme all'impersonalità della legge³². Ma solo il *princeps* è *persona publica*, oltre che privata: nessun suddito possiede tale prerogativa³³.

³⁰ Traggo questo rimando alle Glosse alle *Constitutiones Regni Siciliae* di Andrea d'Isernia (I.9, *glossa 'comes uel baro'*), così come le osservazioni circa il divieto al suddito di costituirsi come parte attiva nella difesa del suo sovrano, da SBRICCOLI, «*Crimen laesae maiestatis*» ..., cit., p. 119.

³¹ «non ergo sine causa gladium portat, quo innocenter sanguinem fundit, ut tamen uir sanguinum non sit, et homines frequenter occidat ut non incurrat nomen homicidii uel reatum» (Ioannis Saresberriensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 2, p. 235, ll. 45-47 = WEBB p. 238, ll. 26-29).

³² Come la legge persegue senza odio i colpevoli – afferma Giovanni –, allo stesso modo il principe obbliga all'osservanza della legge mosso non da ira, collera o rancore: «Hic siquidem gladius est columbae, quae sine felle rixatur, sine iracundia ferit, et, cum dimicat, nullam omnino concipit amaritudinem. Nam sicut lex culpas persequitur sine odio personarum, ita et princeps delinquentes rectissime punit, non aliquo iracundiae motu sed mansuetae legis arbitrio» (Ioannis Saresberriensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 2, pp. 235-6, ll. 51-56 = p. 239, ll. 2-7 ed. WEBB).

³³ Sul *princeps* come *gemina persona* cfr. pp. 146-148.

Poste tali precisazioni, la presunta teoria del tirannicidio perde, nel contesto della riflessione proposta da Giovanni, gran parte della sua carica eversiva, pur non riducendosi a mero espediente retorico, come parte della critica ha suggerito, ribaltando una conclusione altrettanto univoca. Il contesto teologico complessivo, ancor prima che politico, rende inconcepibile il tirannicidio come l'esito di una scelta individuale: un atto così estremo non può che essere lasciato all'imper-scrutabile volontà divina, che può scegliere questo come anche altri mezzi per ristabilire l'ordine conforme alla giustizia e liberare i suoi fedeli, qualora questi siano pentiti dei loro peccati³⁴. Non solo. Qualora s'intenda affidare all'iniziativa umana la scelta del rimedio da adottare contro il tiranno, è tuttavia necessario aver presente che un atto così estremo può essere compiuto unicamente dal detentore dell'autorità pubblica, ossia da colui nel quale pubblico e privato coesistono in un'unica dimensione. Ciò significa che, in un regime in cui l'autorità pubblica suprema si identifica con il tiranno, non è dato riscontrare alcuna via d'uscita interna al regime stesso. Il rimedio a tale *impasse* non può, pertanto, che essere esterno.

Il tiranno in Tommaso d'Aquino

La riflessione sulla tirannide proposta da Giovanni, nella sua organicità, nella sua complessità e nelle apparenti incongruenze, che tanti giudizi contrastanti hanno generato nella storiografia sul *Policraticus*, è espressione di una teorizzazione complessiva i cui elementi – l'origine del potere, la sua finalità, la condanna della tirannide e, al contempo, la sua giustificazione – sono comprensibili a patto di considerarli nell'ottica di una concezione del potere che da Dio trae origine e a Dio tende. Tutto ciò che è compreso tra questi due estremi, vale a dire la vita propria degli uomini viventi in comunità politiche organizzate, non ha alcuna validità autonoma, ma ha un senso solo se considerato come un momento della *historia salutis*.

Tutto questo subirà un mutamento notevole con l'apparizione della *Politica* aristotelica: tra l'una e l'altra tradizione permangono alcuni elementi comuni probabilmente ascrivibili, in qualche caso, a una permanenza della riflessione politica del Saresberiese nei secoli medievali successivi, non ancora rintracciata in tutta

³⁴ L'esemplificazione di tale asserzione è affidata in particolare al capitolo XXI del libro finale dell'opera, ove Giovanni rievoca la vicenda, a cui già ho rimandato sopra, di Giuliano l'Apostata (passo di nota 12) e altri episodi tratti dalla Sacra Scrittura sulla fine miserabile che attende i tiranni che perseverano nella loro malvagità. Cfr. Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, pp. 379-396.

la sua portata, ma per la quale disponiamo di indizi sicuri³⁵. Ne ricordo solo alcuni, fondamentali:

1) Permane soprattutto, nella riflessione successiva a Giovanni, l'idea di un *princeps* come *gemina persona, publica e privata*, implicazione conseguente alla contemporanea adozione della *lex regia* e della *lex digna* come *auctoritates* in grado di spiegare l'origine, i limiti e la finalità del potere politico. Il contrasto esistente tra le due *leges* trovava composizione nella figura del *princeps, legis nexibus absolutus* e, al contempo, *legis servus, aequitatis servus et princeps*³⁶. Solo il *princeps* possiede tale duplicità, com'è evidente anche dalla considerazione dell'applicazione della giustizia conseguente a un danno da lui inferto o patito³⁷. A

³⁵ Il *Policraticus* esercitò una considerevole influenza sui giuristi francesi attraverso Luca da Penne e Matteo d'Afflitto; fornì inoltre gran parte della materia allo *Speculum maius* di Vincenzo di Beauvais, in cui confluì per il tramite del *De bono regimine principum* del cistercense Elinando di Froidmont, a tal punto debitore del *Policraticus* da essere considerato, da gran parte della storiografia, un vero e proprio plagio. Ancora: Carlo V, re di Francia, ne commissionò una traduzione in francese, realizzata nel 1374 da Denis Foulechat, come parte di un progetto che inglobava, tra le altre, le traduzioni in francese della *Politica* aristotelica e degli *Oeconomica* pseudo-aristotelici, realizzate da Nicola Oresme, e del *De regimine principum* di Egidio Romano, opera che Jean Golein eseguì nel '79. Sono solo alcuni episodi che attestano la diffusione dell'opera del Saresberienese nei secoli successivi alla sua apparizione. Cfr., per essi, W. ULLMANN, «The Influence of John of Salisbury on Medieval Italian Jurists», *English Historical Review* 54 (1944) 384-392; Maistre Nicole Oresme, *Le livre de «Politiques» d'Aristote. Published from the Text of the Avranches Manuscript 223, with a Critical Introduction and Notes*, ed. A. DOUGLAS MENUT (Transactions of the American Philosophical Society LX), American Philosophical Society, Philadelphia, PA 1970, p. 8. Altri episodi della fortuna medievale del *Policraticus* sono ripercorsi da A. LINDER, «The Knowledge of John of Salisbury in the Late Middle Ages», *Studi Medievali* 18 (1977) 315-366 e M. KERN, «Johannes von Selisbury im späteren Mittelalter», in MIETHKE (ed.), *Das Publikum politischer Theorie* cit., pp. 25-47.

³⁶ Sull'interpretazione proposta dai giuristi e filosofi medievali delle contrastanti implicazioni derivanti dall'adozione di quanto statuito dalla *lex digna* e dalla *lex regia* cfr. E.H. Kantorowicz, *I due corpi del re*, cit., cap. IV (*La regalità giuricentrica*). Il contrasto viene appianato nel *Policraticus* adducendo come esemplare la figura di Cristo, *Rex regum* e al contempo *sub lege* (Ioannis Saresberienensis *Policraticus*, ed. K.S.B. KEATS-ROHNAN, cit., Lib. IV, cap. 6, pp. 248-249, ll. 38-44 = p. 252, ll. 6-12 ed. Webb). Su tale identificazione cfr. ancora E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 91.

³⁷ Chi reca offesa al *princeps* arreca danno all'intera comunità politica; d'altra parte, qualora fosse il regnante a danneggiare un membro della comunità, la sua colpa non sarebbe di entità pari a quella di qualsivoglia altro cittadino, ma inferiore. Il motivo è chiaro se si richiama la duplicità appena evocata: «si ... percussus princeps, laeditur tota communitas, eo quod ipse est persona publica, quod non contingeret, si esset privata persona percussa; et ideo de omni principe simile iudicium. Similiter quando princeps percussus alium, est minor deformitatis, quam si percussus alius, quia habet quoddam iustitiae admixtum propter iurisdictionem, quam habet ipse et alius non habet»

rendere più esplicito tale connubio contribuì in maniera decisiva l'identificazione del *princeps* ideale o, per esprimersi secondo una terminologia consona alla riflessione proposta nei commenti alla *Politica*, del *princeps* di un'*optima politia* con l'*optimus vir*, che è colui che possiede la *prudencia*, onnicomprensiva di tutte le virtù morali. Nel regnante di un'*optima politia* – e solo in costui – virtù politica e virtù morale coincidono: la dimensione morale individuale e quella politica convergono unicamente nel *princeps* di un'*optima politia*, che è pertanto *bonus civis* e, *simpliciter*, *bonus vir*³⁸. In quanto fonte della legge, egli non può essere costretto all'osservanza della legge; essendo moralmente al grado sommo, sceglie tuttavia volontariamente di sottoporsi ad essa. In altri termini, egli sottostà alla *vis directiva* della legge ma non alla *vis coactiva* di essa. Un *princeps* siffatto è la stessa idea di Giustizia, che di per sé è vincolata alla legge, ma è posta al contempo sopra essa, poiché di ogni legge è il fine. *Custos iusti, lex animata, iustum animatum, iustitia animata*, sono le espressioni che, nonostante la differenza di vedute circa l'origine, le caratteristiche e il fine dello stato, sia Giovanni da Salisbury che Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, sia Pietro d'Alvernia che Egidio Romano – per non citare che pochi esempi di un uso diffusissimo – adoperano per definire il regnante, mutuandole dal diritto romano e da Aristotele³⁹. Compagno ad esempio nelle opere composte dalla seconda metà del XIII secolo in poi a commento dell'*Etica Nicomachea* e della *Politica* di Aristotele, o in ogni caso permeate dalla teoria etico-politica espressa dal Filosofo: è il caso del commento che Pietro d'Alvernia compose – in un arco cronologico compreso tra il 1274 e il 1302 – a completamento dell'opera interrotta da Tommaso d'Aquino⁴⁰, così come del *De regimine principum* di Egidio Romano, già terminato nel 1280/1 e costruito

(Alberti Magni ... *Super Ethica: commentum et quaestiones*, in *Opera omnia* ... t. XIV/1, ed. W. KÜBEL, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1968-1972, lib. V, lect. vi, p. 338, ll. 68-75).

³⁸ Sulla coincidenza tra virtù morale e virtù politica che si attua nel *princeps* di un'*optima politia* rimando a quanto ho asserito in «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo ...», cit. Un'analisi approfondita delle virtù del regnante e delle implicazioni derivanti dal convergere, in costui, delle virtù etica e politica, è ora disponibile grazie a M. TOSTE, «Virtue and the City: the Virtues of the Ruler and the Citizen in the Medieval Reception of the Politics», in I. P. BEJCYZ – C. J. NEDERMAN (eds.), *Princely Virtues in the Middle Ages, 1200-1500*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 75-100.

³⁹ Cfr. nn. 42-43.

⁴⁰ A Pietro d'Alvernia e a una caratterizzazione della riflessione politica desumibile dal suo *Scriptum super libros Politicorum*, concepito e realizzato come completamento del commento interrotto da Tommaso d'Aquino (cfr. nn. 28 e 63), ho dedicato la mia analisi in «Aspetti della ricezione della 'Politica' aristotelica nel XIII secolo ...», cit.

con materiali esclusivamente aristotelici⁴¹. Compito principale del regnante è sorvegliare e custodire la giustizia; che questo sia il suo compito precipuo è vero a tal punto che «recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum»⁴². Espressioni simili, ma sistemate in un'esposizione più compiuta, sono utilizzate da Egidio Romano là dove anch'egli stabilisce quale debba essere il compito proprio del regnante⁴³.

⁴¹ Sul *De regimine* di Egidio Romano cfr. W. BERGES, *Die Fürstenspiegel ...*, cit.; R. LAMBERTINI, «Philosophus videtur tangere tres rationes. Egidio Romano lettore ed interprete della 'Politica' nel terzo libro del 'De regimine principum', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 1 (1990) 277-325; ID., «Il filosofo, il principe e la virtù. Note sulla ricezione e l'uso dell'«Etica Nicomachea» nel 'De regimine principum'» di Egidio Romano», *ibid.*, 2 (1991) 239-279; ID., «Tra etica e politica: la 'prudencia' del principe nel 'De regimine' di Egidio Romano», *ibid.*, 3 (1992) 77-144; C.F. BRIGGS, *Giles of Rome's «De regimine principum». Reading and Writing Politics at Court and University, c. 1275-c. 1525*, Cambridge University Press, Cambridge 1999; L. LANZA, «La 'Politica' di Aristotele e il 'De regimine principum' di Egidio Romano», *Medioevo e Rinascimento* 15 (2001) 19-75.

⁴² «... officium regis est esse custodem iustitie. Et uult custos esse iusti. Et ideo recurrere ad regem est recurrere ad iustum animatum» (Petri *Scriptum*, Lib. V, cap. 8, Vat. lat. 777, f. 99rb = no. 849 Spiazzi).

⁴³ «... si lex est regula agendorum, ut haberi potest ex 5 *Ethicor.*, ipse iudex, et multum magis ipse rex, cuius est leges ferre, debet esse quaedam regula in agendis. Est enim rex siue princeps quaedam lex, et lex est quidam rex siue princeps. Nam lex est quidam inanimatus princeps. Princeps uero est quaedam animata lex. Quantum ergo animatum inanimatum superat, tantum rex siue princeps debet superare legem. Debet etiam rex esse tantae iustitiae, et tantae aequitatis, ut possit ipsas leges dirigere... Dubitare ergo, utrum rex debeat esse aequalis et iustus, est dubitare utrum ipsa regula debeat esse regulata. Si enim regula ab aequalitate deficiat, nihil regulatum erit, cum omnia per regulam regulentur... Cum enim deceat regulam esse rectam et aequalem, rex quia est quaedam animata lex, et quaedam animata regula agendorum, ex parte ipsius personae regiae maxime decet ipsum seruare iustitiam» (Aegidii Romani... *De regimine principum lib. III*, Romae 1607, I/ii, cap. XII, pp. 79-80). Su questi ed altri testi nei quali è asserita l'identificazione *rex – lex animata* cfr. ancora E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., cap. IV, ove l'autore restituisce le fasi, letterario-giuridica e quindi filosofica, del percorso che conduce a tale identificazione, ignota nell'Occidente alto-medievale. L'*auctoritas* filosofica di riferimento è, anche in questo caso, innanzitutto – ma non esclusivamente – Aristotele, che aveva utilizzato l'espressione *iustum animatum* nel contesto della discussione sulla giustizia commutativa, con riferimento tuttavia al giudice chiamato in causa per dirimere una controversia, e non al regnante (*Ethica Nicomachea* V.1132 a 19-25). Come tale compare nel *Super Ethica* e nel *De bono* di Alberto Magno, nella *Sententia libri Ethicorum* di Tommaso d'Aquino (Alberti Magni... *Super Ethica: commentum et quaestiones*, cit., lib. V, lect. vi, p. 340, ll. 23-34; Eiusdem... *De bono*, in *Opera omnia...* t. XXVIII/1, eds. H. KÜHLE – C. FECKES – B. GEYER – W. KÜBEL, Aschendorff, Monasterii Westfolorum 1951, q. IV (addita), a. 3, p. 303, ll. 5-6, p. 305, l. 2); Sancti Thomae Aquinatis, *Sententia libri Ethicorum*, in *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLVII/2, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Romae, ad Sanctae Sabinae 1969, lib. V, lect. vi, p. 285, ll. 141-159). Il riferimento al regnante appare tuttavia in altre opere di entrambi, oltre che in altri

2) Permane ancora, della riflessione sulla tirannide e sui rimedi per porvi rimedio proposta nel *Policraticus*, la consapevolezza, conseguente alla duplicità propria della figura del *princeps* appena evocata, che un omicidio non possa essere legittimamente compiuto da un privato cittadino o suddito. Nei luoghi della *Secunda Secundae* della *Summa theologiae* (1271-2) in cui affronta la questione della liceità dell'uccisione di chi ha peccato (*Utrum sit licitum occidere homines peccatores*), Tommaso d'Aquino afferma che, come per la salvezza del corpo umano è necessario talvolta recidere un membro putrido o che potrebbe danneggiare gli altri, così «si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur»⁴⁴. Tale atto è lecito, tiene a precisare Tommaso, solo se finalizzato alla salvezza dello stato e, in ogni caso, deve essere compiuto solo dall'autorità pubblica, a cui è affidata la salvaguardia della comunità, così come è proprio e solo del medico recidere un membro putrido, poiché al medico è stata affidata la cura del corpo⁴⁵. L'ammissione che riserva unicamente a chi detiene

autori. Commentando la pericope *Adveniat regnum tuum* del Padre Nostro, Alberto Magno esige dal re che sia non solo giusto, ma *viva forma legis, viva et vigilans iustitia*: «Haec autem potestas animata debet esse iustitia, quia rex animata debet esse iustitia, non tantum iustum, ut vita, sensus, voluntas, intellectus et esse, nosse, velle, posse, vivere et agere suum sit, non torpoens vel dormiens, sed viva et vigilans iustitia» (Alberti Magni ... *Super Matthaëum*, in *Opera omnia* ... t. XXI/1, ed. B. SCHMIDT, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1987, cap. VI, p. 192b, ll. 59-64). Ho tratto il riferimento ai testi di Egidio e di Alberto dall'analisi proposta da E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 115-116, a cui rimando per altre segnalazioni. Su tale questione cfr. anche L. MAYALI, «'Lex animata': Rationalisation du pouvoir politique et science juridique (XII^e-XIV^eme siècles)», in A. GOURON et A. RIGAUDIÈRE (eds.), *Renaissance du pouvoir législatif et genèse de l'état*, Socapress, Montpellier 1988, pp. 155-164.

⁴⁴ «... si saluti totius corporis humani expediat praecisio alicuius membri, puta cum est putridum et corruptivum aliorum, laudabiliter et salubriter abscinditur. Quaelibet autem persona singularis comparatur ad totam communitatem sicut pars ad totum. Et ideo si aliquis homo sit periculosus communitati et corruptivus ipsius propter aliquod peccatum, laudabiliter et salubriter occiditur, ut bonum commune conservetur, modicum enim fermentum totam massam corrumpit, ut dicitur I ad Cor. V» (Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. IX: *Secunda Secundae Summa Theologiae ... cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum*, cura et studio Fratrum eiusdem Ordinis, ex Typographia polyglotta S.C. de Propaganda Fide, Romae 1897, q. 64, art. 2, p. 68, rsp).

⁴⁵ Così risponde l'Aquinate al quesito *Utrum occidere hominem peccatorem liceat privatae personae*: «... ad illum solum pertinet cui committitur cura communitatis conservandae, sicut ad medicum pertinet praecidere membrum putridum quando ei commissa fuerit cura salutis totius corporis. Cura autem communis boni commissa est principibus habentibus publicam auctoritatem. Et ideo eis solum licet malefactores occidere, non autem privatis personis» (ibid., a. 3, p. 69).

l'autorità pubblica la facoltà di intervenire contro il tiranno compare anche nel *De regno*, ove Tommaso specifica che tale autorità può risiedere nell'intera comunità⁴⁶ o in un'autorità superiore al regnante⁴⁷.

3) Permane ancora, della teorizzazione proposta da Giovanni, la caratterizzazione del tiranno come colui che ha usurpato un potere altrui o che abusato di un potere legittimamente acquisito⁴⁸. Tale duplice definizione, che nel *Policraticus* non origina uno schema classificatorio ben determinato, verrà codificata nel Commento alle *Sentenze* del Lombardo di Tommaso d'Aquino, composto agli inizi del secondo soggiorno parigino dell'Aquinate e non ancora completato quando inizia la sua attività magistrale (1256). Là dove affronta la questione dell'obbedienza che i sudditi cristiani devono tributare ai poteri secolari, l'Aquinate articola la sua

⁴⁶ Tale possibilità si accorda con un'interpretazione della *lex regia* per la quale il trasferimento dei poteri dalla comunità al regnante non è irreversibile. La comunità può limitare il potere del *princeps* o destituirlo nel caso in cui costui disattenda le aspettative di quanti gli hanno conferito il potere, e l'attuazione di un governo tirannico è il caso più estremo in tal senso. Così facendo, la comunità non può essere tacciata di infedeltà, anche nel caso in cui abbia espresso voti di sudditanza perpetua. Esemplicativi in tal senso sono gli esempi di Tarquinio il Superbo e di Domiziano, il primo espulso, il secondo ucciso dai senatori, che provvedettero anche ad annullare i provvedimenti legislativi emanati nel corso del suo mandato imperiale: «Videtur autem magis contra tyrannorum seuitiam non priuata presumptione aliquorum, sed auctoritate publica procedendum. Primo quidem, si ad ius multitudinis pertineat sibi prouidere de rege, non iniuste ab eadem rex institutus potest destitui, uel refrenari eius potestas, si potestate regia tyrannice abutatur. Nec putanda est talis multitudo infideliter agere tyrannum destituens, etiam si ei se in perpetuum ante subiecerat; quia hoc ipse meruit in multitudinis regimine se non fideliter gerens ut exigit regis officium, quod ei pactum a subditis non seruetur. Sic Romani Tarquinium Superbum, quem in regem susceperant, propter eius et filiorum tyrannidem a regno eiecerunt, substituta minori, scilicet consulari, potestate. Sic etiam Domitianus ... dum tyrannidem exerceret a senatu Romano interemptus est, omnibus que peruerse fecerat per senatusconsultum iuste et salubriter in irritum reuocatis. Quo factum est ut beatus Iohannes euangelista, dilectus Dei discipulus, qui per ipsum Domitianum in Pathmos insulam fuerat exilio relegatus, ad Ephesum per senatusconsultum remitteretur» (*De regno ad regem Cypri*, in: Sancti Thomae de Aquino *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLII, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Romae, ad Sanctae Sabinae 1979, lib. I, cap. vi, p. 456, ll. 88-113. Corsivo mio).

⁴⁷ Se è tale autorità a designare il regnante, essa ha anche il diritto di destituirlo o limitarne il potere. Tommaso adduce l'esempio di Archelao, successore di Erode nel regno di Giudea: «Si uero ad ius alicuius superioris pertineat multitudini prouidere de rege, expetendum est ab eo remedium contra tyranni nequitiam. Sic Archelai, qui in Iudea pro Herode patre suo regnare iam ceperat, paternam malitiam imitantis, Iudeis contra eum querimoniam ad Cesarem Augustum deferentibus, primo quidem potestas diminuitur, ablato sibi regio nomine et medietate regni sui inter duos fratres eius diuisa; demum, cum nec sic a tyrannide compesceretur, a Tiberio Cesare relegatus est in exilium apud Lugdunum, Gallie civitatem» (*De regno ad regem Cypri*, cit., *ibid.*, ll. 114-125).

⁴⁸ Cfr. pp. 6-7 e note.

risposta affermando che è necessario obbedire a quei poteri che derivano da Dio; più complesso, e non risolvibile univocamente, è il caso dell'obbedienza nel caso in cui il potere non abbia un'origine divina. Il tentativo di fornire una direttiva in quest'ultimo caso si attua previa una classificazione di tali poteri: essi sono essenzialmente due, ognuno dei quali annovera al suo interno un'ulteriore distinzione: i primi si distinguono per le loro modalità di acquisizione (*quantum ad modum acquirendi potestatem*, secondo l'espressione adoperata dall'Aquinate), i secondi per le modalità del loro esercizio (*quantum ad usum* – o *abusum*, secondo alcune versioni – *potestatis*). Nel primo caso, Tommaso distingue tra colui che non ha le capacità che lo rendano atto a governare (*l'indignus propter defectum personae*) e colui che si impadronisce del potere con la violenza, la simonia o altri atti illeciti (*l'usurpator*). Anche il caso di uso improprio di potere legittimamente acquisito prevede un'ulteriore distinzione: da una parte il governante che prescriva atti contrari alla ragion d'essere di ogni governo, vale a dire l'attuazione di una vita virtuosa – nel qual caso Tommaso adduce, come esempio del comportamento da adottare, l'esempio dei martiri, con ciò escludendo ogni asserzione di legittimità di una resistenza attiva –; dall'altra il governante che oltrepassi i limiti delle proprie competenze, come nel caso in cui richieda tributi non dovuti. Per questo secondo caso Tommaso non indica una soluzione precisa⁴⁹.

⁴⁹ Cfr. S. Thomae Aquinatis, *Scriptum super libros Sententiarum magistri Petri Lombardi episcopi Parisiensis*, ed. P. MANDONNET, P. LETHIELLEUX, Parisiis 1929, t. II, d. 44, q. 2, a. 2 («Utrum christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis»), pp. 1127-1130. Cito solo parte della *solutio*: «Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, obedientia respicit in praecepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine praelationis, quae virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus dicit Rom. XIII, secundum quod ordo praelationis a Deo descendit, ut Apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo praelatio non est. Dictum est autem, quod praelatio potest a Deo non esse dupliciter: vel quantum ad modum acquirendi praelationem, vel quantum ad abusum praelationis. Quantum ad primum contingit dupliciter: aut propter defectum personae, quia indignus est; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam, vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus praelationis ei acquiratur ... Sed secundus defectus impedit jus praelationis: qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris. Abusus autem praelationis potest esse dupliciter: vel ex eo quod est praeceptum a praelato contrarium ejus ad quod praelatio ordinata est, ut si praecipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam praelatio ordinatur ... vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo praelationis non se extendit; ut si dominus exigat tributa quae servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi» (ibid., pp. 1128-1129).

Lo schema fissato in questa sede – che avrà un suo seguito nella letteratura giuridica italiana⁵⁰ – non verrà riproposto da Tommaso successivamente: né nella *Summa theologiae*, né nel *De regno*, né nei pochi elementi che possono essere desunti riguardo al potere tirannico da quanto asserisce nel commento ai primi due libri della *Politica* aristotelica e a parte del terzo⁵¹.

Tra la prima opera e le seconde muta considerevolmente l'oggetto principale di considerazione. Intento di Tommaso allorché commenta la *distinctio* 44 delle *Sentenze* del Lombardo è comprendere fino a che punto il suddito debba tributare la sua obbedienza al regnante, fissando di conseguenza l'elemento che rende l'imperativo all'obbedienza non più operante; tali considerazioni inducono poi l'Aquinate a determinare in quale caso è lecito, auspicabile e lodevole uccidere il tiranno. La risposta a tali quesiti è chiara: l'obbedienza è dovuta solo nel caso in cui l'autorità derivi il proprio potere da Dio; tali ammissioni escludono, dalla casistica compresa nello schema classificatorio proposto da Tommaso, un'unica tipologia di tiranno: l'*usurpator*, ossia colui che si appropria di un potere altrui con la violenza, la frode o altro illecito. L'autorità che costui usurpa non lo rende *vere praelatus*, salvo nel caso in cui venga in seguito sanzionata dal consenso

⁵⁰ Verrà infatti adottato sostanzialmente immutato, seppure in una formulazione differente terminologicamente, nel *De tyranno* di Bartolo da Sassoferrato. Come Tommaso, Bartolo distingue tra il tiranno che è tale *ex parte tituli* e quello che lo è *ex parte exercitii*, assegnando una sistemazione giuridica alla teoria espressa dall'Aquinate. Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De guelfis et gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Olschki, Firenze 1983, ove sono riproposti i due luoghi celebri dell'opera dell'Aquinate che tanta importanza ebbero per i successivi sviluppi della riflessione teologico-politica sulla tirannide. Il primo è il passo del *Commento alle Sentenze* finora considerato; il secondo – nel quale Tommaso ripropone lo stesso schema – è tratto dal *Commento alla Lettera ai Romani*: «... regia potestas, vel cuiuscumque alterius dignitatis, potest considerari quantum ad tria. Uno quidem modo quantum ad ipsam potestatem, et sic est a Deo, per quem reges regnant [...]. Alio modo potest considerari quantum ad modum adipiscendi potestatem; et sic quandoque potestas est a Deo, quando scilicet aliquis ordinate potestatem adipiscitur [...], quandoque vero non est a Deo; sed ex perverso hominis appetitu, qui per ambitionem, vel quocumque alio illicito modo potestatem adipiscitur [...]. Tertio modo potest considerari quantum ad usum ipsius: et sic quandoque est a Deo, puta cum aliquis secundum praecepta divinae iustitiae utitur concessa sibi potestate [...], quandoque autem non est a Deo, puta cum aliqui potestate sibi data utuntur contra divinam iustitiam» (Sancti Thomae Aquinatis, *Expositio in omnes S. Pauli epistolas* ..., Fiaccadori, Parma 1862, cap. XIII, lect. 1, p. 129a). Cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano*, cit., pp. 47-48).

⁵¹ Cfr. n. 63.

dei sudditi o dalla ratifica di un superiore che ne abbia legittima facoltà⁵². In assenza di tali convalide, il potere acquisito tramite atto violento o fraudolento non è valido, pertanto non obbliga all'obbedienza. Sono tali premesse che rendono comprensibile l'adesione dell'Aquinate al giudizio espresso da Cicerone riguardo all'uccisione di Cesare: solo nel caso in cui il tiranno sia tale per avere usurpato un potere altrui, agendo con la forza o con l'imbroglione contro la volontà dei sudditi o estorcendo da essi un consenso coatto, e solo nel caso in cui non vi sia alcuna ratifica successiva del potere in tal modo acquisito, l'uccisione del tiranno è un rimedio degno di plauso⁵³. Ferma restando tale conclusione, Tommaso dunque ne circoscrive la validità ai casi in cui non si realizzi almeno una delle circostanze enumerate. Tale precisazione consente di riconoscere una modalità argomentativa più volte attuata dai medievali nella riflessione sul tirannicidio: alla conclusione generale, dedotta dalla considerazione dell'origine e degli effetti del potere tirannico, essi affiancano alcune condizioni che impediscono che tale conclusione possa essere tradotta nella realtà. In questo caso: se il tirannicidio è, in linea di principio, legittimo, auspicabile o lodevole – a seconda dei casi – esso è tuttavia una soluzione nella maggior parte dei casi inapplicabile.

Decisamente diverso è l'intento che anima la riflessione sulle misure da adottare in caso di tirannide negli altri luoghi dell'opera dell'Aquinate su menzionati.

⁵² «qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere praelatus vel dominus; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere: nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris». Che nel caso dell'usurpatore cessi l'obbligo all'obbedienza, e che questo avvenga perché, in realtà, costui non è realmente titolare del potere che ha usurpato, è ribadito da Tommaso nella soluzione alla quarta difficoltà sollevata prima del *respondeo*: «... quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est. Sed multi saeculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenentur illis obedire»; così risolve la difficoltà Tommaso: «Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam praelationem accipiunt non sunt vere praelati; unde nec eis obedire tenentur subditi, nisi dictum est» (S. Thomae Aquinatis *Scriptum super libros Sententiarum* ..., cit., d. 44, q. 2, a. 2, p. 1129, rsp.).

⁵³ «... nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius in libro *De officiis* salvat eos qui Iulium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. ergo talibus nullus tenetur obedire». La soluzione di tale difficoltà consente all'Aquinate di circoscrivere l'ambito di validità di tale ammissione: «Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit» (ibid., p. 1128, V arg.).

Non intendo, in questa sede, entrare nel merito delle numerose ipotesi avanzate sulle ragioni di tale mutamento o indagare se vi sia realmente un mutamento, o piuttosto una complementarità tra le asserzioni precedenti e successive, o ancora un'evoluzione dalle une alle altre⁵⁴. Quel che è certo, ed è immediatamente percepibile, è che il piano della discussione nelle opere successive al commento alle *Sentenze* è decisamente mutato. Se dalla classificazione delle tipologie del potere tirannico e dalle qualificazioni del tirannicidio come atto lecito e meritorio nel caso dell'*usurpator*, si passano ad esaminare le affermazioni espresse nel capitolo VI del I libro del *De regno* (1271-3), si ha modo di constatare, anche a un primo impatto, il mutamento d'ambito, di contenuti e di soluzioni.

Tra l'una e l'altra opera permane ancora intatta la convinzione che l'azione contro il tiranno debba essere posta in atto dall'autorità pubblica, e non dal singolo privato⁵⁵: la convergenza contenutistica, tuttavia, si esaurisce pressoché interamente a questo elemento. L'orientamento che la discussione assume nel *De regno* è scandito dalle seguenti tappe: 1) il modo migliore per impedire l'attuarsi di un regime tirannico è promuovere alla massima autorità un candidato che abbia requisiti tali da rendere improbabile un suo slittamento verso la tirannide⁵⁶; 2) divenuto re, costui dovrà essere tenuto lontano da ogni occasione che consenta o faciliti l'attuazione di un potere tirannico; a tal fine è necessario innanzitutto predisporre una limitazione dei poteri che devono essergli assegnati⁵⁷. Sin qui gli espedienti che è necessario porre in atto per tentare di allontanare la minaccia della tirannide. Quali i rimedi da attuare qualora il ricorso a tali espedienti non abbia sortito alcun effetto? Nessuno, in una parola. O meglio: 3) sopportare il regime

⁵⁴ Numerose sono le analisi riservate a tali difformità. Una ricognizione e valutazione critica delle posizioni sostenute in riferimento a tale aspetto della riflessione dell'Aquinate è fornita da Peter Molnar come premessa all'interpretazione da lui proposta (P. MOLNAR, «La légitimité de la résistance. Deux solutions chez saint Thomas d'Aquin», *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 46 (1999) 115-137).

⁵⁵ Cfr. passo di nota 45.

⁵⁶ «Quia ergo unius regimen preeligendum est, quod est optimum, et contingit ipsum in tyrannidem conuerti, quod est pessimum, [...], diligenti studio laborandum est ut sic multitudini prouideatur de rege ut non incidant in tyrannum. Primum autem est necessarium ut talis condicionis homo, ab illis ad quos hoc spectat officium, promoueatur in regem, quod non sit probabile in tyrannidem declinare» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 455, ll. 1-10).

⁵⁷ «Deinde sic disponenda est regni gubernatio ut regi iam instituto tyrannidis subtrahatur occasio. Simul etiam sic eius temperetur potestas ut in tyrannidem de facili declinare non possit» (ibid., ll. 14-18).

tirannico, se moderato⁵⁸; 4) rassegnarsi ed affidarsi a Dio se tale regime raggiunge eccessi intollerabili⁵⁹.

Ferma restando tale disparità di piani, è tuttavia il caso di notare come la distanza tra il *De regno* e il *Commento alle Sentenze* non sia, a ben guardare, nella tassatività dell'esclusione del ricorso al tirannicidio. Il monito a escludere tale ricorso si applica infatti unicamente all'iniziativa privata. Tommaso non esclude che il rimedio a una tirannide divenuta oppressiva possa essere escogitato ed attuato da chi ne abbia l'autorità⁶⁰. Ciò che gli preme è allertare contro i pericoli che deriverebbero al popolo e ai governanti qualora qualcuno si arrogasse il diritto di intervenire in base a una valutazione privata. Ad alimentare tale preoccupazione concorrono le seguenti constatazioni: le azioni volte a destabilizzare o rovesciare il regime in carica sono per lo più iniziativa di facinorosi che mal sopportano qualunque autorità, sia essa tirannica o regale⁶¹; non solo: sia l'esito di tali azioni coronato o no da successo, in ogni caso ne deriva un peggioramento delle condizioni di partenza: un inasprimento del potere tirannico nel caso in cui il tentativo del suo rovesciamento fallisse, la scissione del popolo, nella fase preparatoria o successiva a tale tentativo, in fazioni prima inesistenti o comunque silenti, la trasformazione in tiranno di colui il cui aiuto sia stato invocato per destituire il tiranno⁶². Ragioni

⁵⁸ «... si non fuerit excessus tyrannidis, utilius est remissam tyrannidem tolerare ad tempus, quam contra tyrannum agendo multis implicari periculis que sunt grauiora ipsa tyrannide» (ibid., ll. 22-26).

⁵⁹ «... si omnino contra tyrannum auxilium humanum haberi non possit, recurrendum est ad regem omnium Deum qui est "adiutor in opportunitatibus, in tribulatione". Eius enim potentie subest ut cor tyranni crudele conuertat in mansuetudinem ... Tyrannos uero quos reputat conuersione indignos, potest auferre de medio uel ad infimum statum reducere» (ibid., ll. 126-131, 142-144).

⁶⁰ Cfr. pp. 149-150.

⁶¹ «Esset autem hoc multitudini periculosum et eius rectoribus, si priuata presumptione aliqui attemptarent presidentium necem, etiam tyrannorum: plerumque enim huiusmodi periculis magis exponunt se mali quam boni; malis autem solet esse graue dominium non minus regum quam tyrannorum, quia, secundum sententiam Salomonis, "dissipat impios rex sapiens". Magis igitur ex huiusmodi presumptione immineret periculum multitudini de amissione boni regis, quam remedium de subtractione tyranni» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 455, ll. 77-87).

⁶² «Potest enim contingere ut qui contra tyrannum agunt preualere non possint, et sic prouocatus tyrannus magis deseuiat. Quod si preualere quis possit aduersum tyrannum, ex hoc multotiens proueniunt grauissime dissensiones in populo, siue dum in tyrannum insurgitur, siue post deiectionem tyranni dum erga ordinationem regiminis multitudo separatur in partes. Contingit etiam interdum ut, dum alicuius auxilio multitudo expellit tyrannum, ille potestate accepta tyrannidem arripit, et timens pati ab illo quod ipse in alium fecit, grauiori seruitute subditos opprimit. Sic enim in tyrannide solet contingere ut posterior grauior fiat quam precedens, dum precedentia grauamina non deserit et etiam ipse ex suis cordis malitia noua excogitat» (*De regno ad regem Cypri*, cit., lib. I, cap. VI, p. 455, ll. 26-41).

di opportunità politica, e non solo la considerazione dei dettami della dottrina apostolica, sconsigliano dunque il ricorso al tirannicidio.

L'orientamento che la riflessione sulla tirannide assume nel *De regno* pare pertanto fortemente condizionato da elementi non operanti nel *Commento alle Sentenze*, o comunque non con tale intensità. Prevalgono innanzitutto, nella disamina proposta da Tommaso nello *speculum*, la preoccupazione per la stabilità dello stato e la convinzione che il mantenimento di un qualsivoglia ordine politico debba essere anteposto a ogni tentativo di sovvertimento di tale ordine. I rivolgimenti costituzionali – siano essi attuati tramite complotti tra individui o fazioni, o tramite aperte rivoluzioni –, innescano in ogni caso forze che costituiscono potenziali elementi destabilizzatori del nuovo ordinamento, nel caso in cui tali tentativi siano coronati da successo; nel caso in cui questi falliscano, le forze messe in campo possono tramutarsi in ulteriori elementi eversivi dell'ordinamento in vigore.

La riscoperta della «Politica» di Aristotele

La preoccupazione per il mantenimento dell'ordine vigente, anche nel caso in cui tale ordine non si identifichi con il migliore che uno stato possa attuare, è acquisizione che Tommaso e i suoi contemporanei derivano da una fonte non appartenente alla lunga tradizione della riflessione politica medievale, dagli *specula* alto-medievali sopra ricordati agli elementi che potevano essere desunti dai commenti biblici e sentenziari. Essa è infatti uno degli apporti più significativi che i medievali traggono dalla *Politica* di Aristotele: tra il commento giovanile alle *Sentenze* e le altre opere che l'Aquinate dedica alla riflessione sul potere (*De regno* e commento alla *Politica*), l'Occidente riscopre la *Politica* aristotelica (tradotta da Guglielmo di Moerbeke negli anni '60 del XIII secolo), e si tratta di una riscoperta che, pur non avendo quei caratteri rivoluzionari che la critica della prima metà del secolo scorso le ha accreditato, ha, in ogni caso, mutato decisamente i parametri fondamentali della riflessione politica.

L'opera di Tommaso è particolarmente significativa sotto questo aspetto: pur non svelando per la riflessione politica un interesse pari a quello palesato per gli altri ambiti della riflessione filosofica⁶³, l'Aquinate fissa con lucidità i principi sui quali si baserà la riflessione politica a lui successiva, traendoli da Aristotele.

⁶³ Basti considerare, per avallare tale affermazione, che Tommaso interruppe le due opere esplicitamente dedicate alla politica: il *De regno*, portato a compimento da Tolomeo da Lucca, e il

Tra questi, innanzitutto, l'asserzione della naturalità dello stato, alle cui premesse e alle cui implicazioni l'Aquinate riserva il prologo al suo commento alla *Politica*. Sin da queste pagine, Tommaso manifesta la sua adesione a una concezione di stato inteso non più come rimedio per ovviare alle conseguenze della natura peccaminosa dell'uomo, ma come un'entità autonoma, autosufficiente e giuridicamente definita, che trae origine dalla natura dell'uomo e tende a realizzare un fine non più ultraterreno, ma umano⁶⁴.

Niente di più lontano dalla convinzione che l'esistenza degli stati sia conseguente alla Caduta, e che gli stati ingiusti – comprese le tirannidi – siano la giusta punizione per quanti si siano allontanati da Dio: un potere ingiusto e uno stato che devia dal fine proprio della vita politica – l'attuazione di una vita conforme alla virtù – sono l'esito di meccanismi interni alla *civitas*, di squilibri tra le varie parti di cui essa è composta, a causa dei quali si innesca un processo patologico. Lontano dai toni propri della tradizione di pensiero degli *specula* tradizionali, Aristotele e i suoi commentatori affermano che, come avviene per gli organismi fisici, così anche per lo stato la crescita sproporzionata di un elemento e la conseguente alterazione dell'equilibrio tra le varie parti che lo costituiscono provoca un mutamento costituzionale, sia esso parziale e, come tale, più o meno rilevante, o complessivo – nel qual caso avviene il trapasso da una forma di governo a un'altra –. La *civitas* è un composto e, come tutti i composti, dev'essere la risultante

commento alla *Politica* aristotelica, interrotto al VI capitolo del III libro (corrispondente nel testo aristotelico al cap. VIII, 1280 a 7), la cui continuazione è opera di Pietro d'Alvernia. Tale 'disinteresse' dell'Aquinate, evidente anche dal silenzio sui grandi temi del dibattito politico a lui contemporaneo, unito alla modalità di riflessione politica che gli era propria, che lo induceva a sottolineare i principi, più che a stabilire con nettezza le conclusioni, rendono chiaro il motivo per cui alla riflessione dell'Aquinate si ispirarono pensatori di orientamenti lontani, talvolta inconciliabili, quali Pietro d'Alvernia e Tolomeo da Lucca, Giovanni da Parigi ed Egidio Romano, per non citare che alcuni nomi. Cfr., sul lascito dell'Aquinate e sulle peculiarità del suo ricorso ad Aristotele, G.C. GARFAGNINI, «La riflessione politica agli inizi del Trecento», *Rivista di storia della filosofia* 52 (1997) 31-46.

⁶⁴ Cfr. Sancti Thomae Aquinatis *Sententia libri Politicorum*, in *Opera omnia, iussu Leonis XIII P.M. edita*, t. XLVII, cura et studio FRATRUM PRAEDICATORUM, Romae, ad Sanctae Sabiniae 1971, pp. A69-A70. Il presupposto di una riflessione così concepita è la nozione di natura umana elaborata dall'Aquinate. Allontanandosi dalla tradizione agostiniana, Tommaso asserisce che la perfezione e l'immortalità che l'uomo ha perduto in seguito al peccato originale erano doni elargiti dalla grazia divina, e pertanto caratteristiche soprannaturali, non inerenti alla natura umana. Di conseguenza, anche in un ipotetico stato di natura, la *civitas* sarebbe stata necessaria com'è ora. Su tale concezione della natura umana resta ancora fondamentale quanto asserito da B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 223.

dell'equilibrio reciproco tra le parti che la compongono: la preminenza, che si concretizza nell'assegnazione delle magistrature supreme dello stato, deve essere conferita unicamente a quegli elementi o parti che caratterizzano lo stato distinguendolo dagli altri stati (i ricchi nelle oligarchie, i nobili nelle aristocrazie, e via di seguito). Nessuno statuto privilegiato è invece concesso a coloro ai quali è demandata la cura delle anime: il riconoscimento della superiorità dello spirituale sul temporale e, pertanto, dell'eminenza dello statuto della classe sacerdotale, non induce a ridisegnare gli equilibri esistenti tra le parti dello stato: la classe sacerdotale – afferma Pietro d'Alvernia commentando Aristotele – è necessaria esattamente come le altre⁶⁵; l'eminenza dello statuto dei *sacerdotes* ha un corrispettivo unicamente nell'assegnazione ad essi di un luogo elevato nella *civitas*, che rispecchi e renda visibile con immediatezza la superiore dignità di tale statuto, lontano dai traffici e dai tumulti che caratterizzano la vita cittadina, e pertanto consono alla contemplazione⁶⁶. Coerentemente con il quadro teorico della prima *dictio* del

⁶⁵ Cfr. i luoghi del VII libro della *Politica* in cui Aristotele enumera le parti necessarie dello stato: la classe sacerdotale è necessaria così come quanti sono preposti al sostentamento nutritivo, alla difesa interna ed estera, all'amministrazione delle ricchezze, all'amministrazione della giustizia. Se si dovesse assegnare una priorità, essa andrebbe ai sacerdoti quanto a elevatezza del loro ufficio, a quanti amministrano la giustizia quanto a necessità: «... concludit numerum eorum que sunt necessaria in ciuitate, dicens quod si huiusmodi operationes sunt necessarie, et ipse non possunt esse sine quibusdam aliis – puta preparatio alimenti sine agricolis, opera artium sine artificibus, opera armorum sine pugnantis, diuitie sine opulentis, nec cultus diuinus sine sacerdote, nec iudicium sine iudice –, manifestum est quod ad consistentiam ciuitatis necessarii sunt agricole, artifices, bellici, diuites, sacerdotes et iudices (Petri, *Scriptum*, Lib. VII, cap. 6, Vat. lat. 777, f. 122vb = no. 1134 Spiazzi).

⁶⁶ «Dicit igitur Philosophus quod habitationes illas que ordinantur ad cultum diuinorum et ad conuiuia principalissima ab antiquis ordinata temporibus predicti cultus, expedit habere locum conuenientem et excellentem, ita ut dispositio eius ostendat preminentiam eius cui exhibetur cultus et reuerentiam colentium ad ipsum ... Locus autem iste conueniens erit, si bene fuerit dispositus quantum ad duo. Primo quidem, quod habeat positionem bene se habentem ad apparentiam uirtutis. Secundo, quod eminentior sit respectu partium ciuitatis: ex ipsa enim eminentia situs ostendetur quodammodo eminentia eius qui colitur, et ex apparentia uirtutis dispositio colentium» (Petri *Scriptum*, Lib. VII, cap. 9, Vat. lat. 777, f. 126ra = no. 1170 Spiazzi); e ancora, al paragrafo successivo: «huiusmodi autem locum oportet esse segregatum ab omnibus uenialibus, quia locus iste locus uacationis est, et ideo oportet ipsum esse sequestratum a tumultu. Venalia autem non tractantur sine tumultu. Et item locus hic ordinatus est ad uirtutum exercitia, negotiatio uero que est circa uenalia remota est ab hoc. Et item expediens est bannausos et agricolas, et alios tales uiles quorum operationes per se non ordinantur ad uirtutes, non accedere ad locum hunc, nisi uocentur ab aliquo principum propter aliquam necessitatem, si locus iste totaliter ordinatus est ad exercitium uirtutum» (ibid. = nr. 1171 Spiazzi). Cfr. anche il paragrafo successivo, nel quale specifica quali sono i requisiti che deve esibire questo sito perché possa essere considerato

suo *Defensor pacis*, interamente basato sull'*autorictas* aristotelica, Marsilio da Padova ribadisce l'infondatezza di ogni asserzione di superiorità della gerarchia sacerdotale rispetto alle altre parti che compongono lo stato. A tale ammissione, condivisa con l'Alverniate, egli aggiunge unicamente la sottolineatura della particolare utilità dei *sacerdotes* per il buon funzionamento dello stato, dalla quale tuttavia non inferisce una sovversione della gerarchia dello stato tale da assegnare preminenza ad essi⁶⁷.

conueniens cultui diuino (Vat. lat. 777, f. 126ra-b = no. 1172 Spiazzi). Su tali luoghi dello *Scriptum* e sulla possibilità che Pietro adombri, dietro la figura del *sacerdos*, quella del filosofo dedito alla contemplazione, cfr. il seguente studio di M. Toste, ove l'A. esamina la composizione sociale della *civitas* deducibile dai commenti medievali alla *Politica* di Aristotele: M. TOSTE, «*Nobiles, optimi viri, philosophi*. The Role of the Philosopher in the Political Community at the Faculty of Arts in Paris in the Late Thirteenth Century», in J. MEIRINHOS (ed.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, FIDEM, Louvain-la-Neuve 2005, pp. 269-308.

⁶⁷ I sacerdoti sono preposti alla salvaguardia e all'insegnamento dei precetti divini; forniscono pertanto un contributo fondamentale per il raggiungimento del fine dello stato. La religione assume in tali sezioni dell'opera del padovano una valenza esclusivamente politica: prescrivendo infatti solo ciò che è conforme alla moralità, i suoi precetti contribuiscono in maniera indiretta, ma non per questo meno importante, all'attuazione del fine dello stato, impossibile qualora non vi siano condizioni di tranquillità e pace. S'intende dunque l'utilità di tale componente dello stato. Consapevoli di ciò, afferma Marsilio esplicitando una convinzione che sarà propria della letteratura libertina, i filosofi antichi, pur non credendo alla resurrezione dei morti e all'esistenza di una vita oltre la morte, finsero e persuasero che queste esistessero e che fossero conseguenti alle azioni compiute nella vita terrena, sì da disporre di un deterrente contro quanti volessero o attentare alla pace: «*Extra hec autem iam dicta, que solum necessitati presentis vite succurrunt, est aliud, quo indigent communicantes civiliter pro statu futuri seculi, per Dei revelacionem supernaturalem humano generi promisso et utile eciam pro statu vite presentis, cultus videlicet ac Dei honoracio et graciarium accio exhibenda tam pro receptis in hoc seculo beneficiis, quam pro recipiendis eciam in futuro; ad que docenda et in ipsis homines dirigendos oportuit civitatem quosdam determinare doctores*» (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, hrsg. von R. SCHOLZ, (Monumenta Germaniae historica. Fontes iuris Germanici antiqui, 7) Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1932-1933, vol. I, p. 19, dictio I, cap. 4, § 4, ll. 3-11); «... licet philosophorum aliqui, talium legum sive sectarum adinventores, non senserint aut crediderint hominum resurreccionem et illam vitam que vocatur eterna, ipsam tamen esse finxerunt et persuaserunt, et in ipsa delectationes et tristitias, secundum qualitates humanorum operum in hac vita mortali, ut ex hoc inducerent hominibus Dei reverenciam et timorem, desiderium fugiendi vicia et colendi virtutes. Sunt enim actus quidam, quod legislator humana lege regulare non potest, ut qui alicui non possunt probari adesse bel abesse, quos tamen non potest latere Deum, quem finxerunt ipsi talium legum latorem et preceptorem observacionis ipsarum, sub eterne pene vel premii comminacione vel promissione bonorum aut malorum operatoribus ... Unde pax eciam seu tranquillitas civitatum et vita hominum sufficiens pro statu presentis seculi difficile minus servabatur» (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, cit., pp. 26-27, dictio I, cap. 5, § 11, ll. 9-22, 13-15). Per esigenze di spazio circooscrivo i riferimenti

Per l'edificazione, il buon funzionamento e il perdurare dello stato è dunque necessario attuare e preservare un equilibrio tra le varie parti funzionali alla superiorità dell'elemento – sia esso individuale o sociale – che caratterizza una determinata forma costituzionale (*politia*). Anche la *civitas*, come tutti gli altri composti, si dissolve inevitabilmente quando tale equilibrio muta o si dissolve del tutto in seguito alla crescita sproporzionata di una componente rispetto alle altre. L'antidoto a tale squilibrio, se esiste, certamente non è divino⁶⁸.

La tirannide è, in tale contesto, un ordinamento accanto agli altri, che ha subito le stesse trasformazioni di ciascuna specie e sottospecie di costituzione, e la casistica presente nella *Politica* è estremamente varia. Senza dubbio essa è, nella classificazione progressiva delle forme costituzionali, al grado più basso del processo degenerativo, ma la considerazione comparativa di quanto accade a qualunque organismo insegna che non esiste staticità. Come l'equilibrio che costituisce l'*optima politia* non può essere un dato definitivo, ma ha bisogno di continui ritocchi e ridefinizioni per perdurare, allo stesso modo il punto più basso di tale progressione – la tirannide – ha possibilità di trapassare a una forma meno *transgressa* o di mutarsi in una *recta*. Esiste staticità solo nel momento della dis-

bibliografici su Marsilio a *Marsilio da Padova nel settimo centenario della nascita. Atti del Convegno internazionale (Padova, 18-20 settembre 1980) = Medioevo*, 5-6 (1979-1980), e al volume collettivo più recente: G. MORENO-RIANO (ed.), *The World of Marsilius of Padua*, Brepols, Turnhout 2006; il volume include uno *status quaestionis* degli studi su Marsilio a cura di C.J. Nederman; C.J. NEDERMAN, «Marsiglio of Padua Studies Today and Tomorrow», in *The World of Marsilius ...*, cit., pp. 11-25.

⁶⁸ «... propter excrescentiam que preter proportionem fiunt quandoque seditioes et corruptiones politiarum, ut si diuites supercrescant, uel uirtuosi, uel pauperes, contingit fieri transmutationem ipsarum. Et hoc apparet, quia sicut corpus componitur ex partibus pluribus, sic ciuitas composita est ex partibus. Nunc ita est, quod oportet corpus animalis compositum augeri secundum proportionem, ut maneat recta proportio membrorum et commensuratio. Si autem non augeantur partes proportionaliter, corrumpitur animal. Si enim pes tantum augeatur quod sit quatuor cubitorum, et residuum sit duorum palmorum, corrumpitur proportio debita. Si autem animal crescat impropotionaliter, et secundum quantitatem, et secundum uirtutem uel qualitatem, transmutabitur in formam alterius animalis. Similiter accidit in ciuitate: componitur enim ex partibus; et ideo si debeat saluari, oportet eam componi ex partibus commensuratis adinuicem. Aliquando autem excedit multitudo, sicut in democratia et politia; et tunc componitur oligarchia et fit democratia uel politia. Aliquando est excrescentia non secundum quantitatem, sed secundum qualitatem, sicut quando sunt aliqui diuites ualde excellentes in potentia; et tunc corrumpitur democratia et fit oligarchia» (Petri *Scriptum*, Lib. V, cap. 2, Vat. lat. 777, f. 90ra = no. 736 Spiazzi). Ho affrontato tali questioni in «I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia ...», cit.

soluzione finale, nel caso di *mixta* risultanti dal congiungimento di elementi semplici – come nel caso dell'uomo, allorché corpo e anima si separano –; neanche in questo momento nel caso delle *politiae*, corpi misti composti di altrettanti misti e che, pertanto, mai si dissolvono, ma sono sempre in una continua trasformazione da una forma a un'altra. Il momento più breve di questo incessante movimento da gradazioni di maggiore o minore entità entro una stessa *politia*, o da una *politia* a un'altra, è – per lo più, ma anche in questo caso non è possibile una generalizzazione – proprio il momento delle tirannidi, più di tutte le forme costituzionali lontane dall'attuazione di quella giusta distribuzione di cariche politiche e di beni nei quali consiste la giustizia politica.

La *Politica* consente dunque ai medievali di sfuggire alla fissità dei due termini, reciprocamente escludentesi, degli *specula* (*regnum* e tirannide): tra l'una e l'altra forma di governo Aristotele dissemina una quantità copiosissima di elementi intermediari, alla cui analisi dedica i libri centrali dell'opera (IV-V-VI), straordinariamente ricchi di una quantità innumerevole di esempi storici su specie e sottospecie di costituzioni. Egli ne indaga dettagliatamente e singolarmente la nascita, l'evoluzione, le caratteristiche, le possibilità che hanno di durare nel tempo; con altrettanta minuzia esamina – è l'oggetto d'indagine del V libro – le degenerazioni, le rivoluzioni, le dissoluzioni a cui ciascuna costituzione è o può essere soggetta⁶⁹.

Un'indagine impostata in tal modo, con una tale dovizia di particolari e di esempi storici, è comprensibile a patto di richiamare un assunto fondamentale della riflessione politica dello Stagirita, stabilendo il quale egli si discosta con risolutezza dalla prospettiva platonica: tutte le *politiae*, comprese quelle che non consentono l'attuazione di una vita conforme alla virtù, sono allo stesso modo legittime. Tale convinzione, il cui supporto teorico è la definizione di *civis* proposta nel III libro della *Politica*⁷⁰, induce Aristotele a negare che il termine 'costituzione' (*politia*), così come la qualifica di cittadinanza, siano correttamente adoperati solo nel caso delle *politiae recte*, come invece voleva Platone. Contro la definizione restrittiva proposta da Platone, il Filosofo riserva la stessa attenzione

⁶⁹ Ho riservato alcune riflessioni sul significato e la portata della riflessione medievale sulla *Politica* in relazione a tali questioni in: L. LANZA, «I commenti medievali alla *Politica* e la riflessione sullo stato in Francia ...», cit.

⁷⁰ Cfr. pp. 166-167 (e passo di nota 86).

ad ogni *politia*, negando validità a un'indagine che si prospetti unicamente come monito per la realizzazione di uno stato ideale⁷¹.

Grazie a tale riflessione, i medievali dispongono finalmente di una casistica delle modalità di organizzazione del potere politico ampia e diversificata, non riconducibile unicamente alle osservazioni sul potere monarchico e sulla sua deviazione, specularmente opposta, che costituivano l'oggetto esclusivo d'indagine degli *specula principum*. Ciò comporta un esito degno di nota per quel che qui interessa: la tirannide recede dal ruolo di co-protagonista della riflessione politica, insieme al *regnum*, a quello di una forma di governo accanto alle altre. La riflessione su essa non ha più uno spazio esclusivo: tale esito è stato possibile poiché essa ha acquisito qualcosa che, nella tradizione degli *specula*, non aveva: l'essere considerata una forma costituzionale legittima, come le altre.

Tale affermazione sembrerebbe smentita dal quel luogo della *Politica* in cui Aristotele, dopo aver passato in rassegna tutte le specie e sottospecie di costituzioni, esaminandone origine, trasformazioni e cadute, presenta la tirannide come deviazione del miglior regime, la monarchia; è il luogo in cui afferma che, come tale, essa si identifica con la peggiore delle forme costituzionali, ossia con quella che meno di tutte può dirsi *politia*, perché non esibisce alcuna attuazione della giustizia, virtù politica per eccellenza, perché unica tra le virtù ad attuarsi nel rapporto con gli altri⁷²: la tirannide non ha neanche quella parvenza di giustizia che può rintracciarsi nelle oligarchie o nelle democrazie, in cui chi comanda persegue un interesse che, per quanto egoistico, condivide con altri, siano essi pochi o molti. In questi luoghi della *Politica* Aristotele, oltre ad affermare che la tirannide trae origine dal suo corrispettivo opposto, il regno, conclude lapidariamente con queste parole: «ci resta da parlare della tirannide, non perché ci sia molto da dire in proposito, ma perché abbia la sua parte nella nostra ricerca»⁷³. Sembra dun-

⁷¹ Ammettendo che il termine *politia* non è correttamente adoperato se riferito alle *politiae transgressae*, Platone proponeva una definizione che alcuni studiosi hanno definito “persuasiva”, vale a dire una “real definition as the adoption and recommendation of ideals” (C.L. STEVENSON, *Ethics as Language*, Yale University Press, New Haven, CT 1944 (rist. AMS Press, New York 1979), pp. 206-226 e R. ROBINSON, *Definition*, Clarendon Press, Oxford 1950 (rist. 1965), pp. 165-70). Cfr. W.W. FORTENBAUCH, «Aristotle on Prior and Posterior, Correct and Mistaken Constitution», in D. KEYT – F.D. MILLER jr. (eds.): *A Companion to Aristotle's 'Politics'*, Blackwell, Oxford – Cambridge, MA 1990, pp. 226-237 [versione riveduta dello studio pubblicato in *Transactions of the American Philological Association*, 106 (1976) 125-137].

⁷² *Ethica Nicomachea* V.1, 1129 b 17-19.

⁷³ *Politica* IV.10, 1294 b 41 – 1295 a 1-3. Pietro d'Alvernia chiosa in maniera altrettanto lapidaria: «... dicendum est de tyrannide, non quod debeat fieri sermo prolixus de ea – est enim politia

que che sia solo un'esigenza di completezza a indurre Aristotele a inserire le sue osservazioni sulla tirannide, che comunque, avverte, saranno poche, perché basta capovolgere quanto si afferma sul corrispondente positivo, la monarchia.

Così non è, stando a quanto troviamo in altre sezioni della *Politica*, dove altra è l'origine della tirannide, altro lo spazio ad essa riservato: la tirannide vi compare non semplicemente come *transgressio regni*, ma come una combinazione delle ultime forme di oligarchia e democrazia, che ingloba pertanto in sé le aberrazioni di tali due forme deviate di costituzione⁷⁴; lo spazio riservato alle sue varie forme e, ancor più, alle esemplificazioni storiche di tali forme, è ben più ampio di quanto sarebbe necessario per esigenze di completezza.

Sono, questi ultimi, luoghi della *Politica* nei quali Aristotele mostra la sua avversione per l'esperienza democratica radicale, ben evidente nell'ostilità che ostenta verso i demagoghi; sono inoltre luoghi nei quali egli esprime, ancora una volta, il timore che egli nutre per i rivolgenti costituzionali. Si tratta di sentimenti che i commentatori medievali della *Politica* condividono pienamente: basti ricordare con quanta preoccupazione Pietro d'Alvernia considera un'eventuale assegnazione delle cariche massime dello stato all'elemento popolare. Se tale possibilità gli pare estremamente pericolosa, ancora di più lo è l'esclusione totale di esponenti della *multitudo* dalla partecipazione alle cariche pubbliche. Le conseguenze che deriverebbero da tale esclusione prospettano una situazione terribile, rischiosissima per la sopravvivenza dello stato⁷⁵. Basti inoltre richiamare l'insi-

pessima, ideo breuiter dicendum est de ipsa –, sed dicendum est de ipsa ut habeatur pars quedam presentis methodi. Intentio enim Philosophi in isto libro est determinare de politia. Sed tyrannis est politia quedam, ideo dicendum est de ipsa» (Petri *Scriptum*, Lib. IV, cap. 9, Vat. lat. 777, f. 79vb = no. 621 Spiazzi).

⁷⁴ *Politica* V.10, 1310 b 3-7. Così Pietro d'Alvernia: «Tyrannis autem componitur ex oligarchia ultima, que pessima est inter omnes oligarchias, et democratia ultima, que similiter pessima est inter omnes democratias; propter quod tyrannis ipsa multum nocua est subditis, cum sit composita ex duobus malis et habeat peccata et transgressiones utriusque illarum» (Petri, *Scriptum*, Lib. V, cap. 8, Vat. lat. 777, f. 99ra = no. 843 Spiazzi).

⁷⁵ «... dicit <Philosophus> quod liberos et multitudinem attingere ad principatum maximum et primum, periculum est. Isti enim iniustitiam et imprudentiam habent; et propter imprudentiam deficient a recte iudicando, et propter iniustitiam inclinabuntur ad opera iniusta. Et ideo sequetur quod multa mala facient quantum ad se ipsos et multa iniusta quantum ad alios, eis iniuriando et molestando. Hoc autem est periculosum. Ergo tales participare principatu inconueniens est maximum. Deinde ... ostendit quod terribile uidetur esse eos nullo modo participare. Et dicit quod, si nullo modo concedatur eis principatus, nec attingunt ad ipsum, inconueniens et terribile uidebitur, quia reputabunt se inhonoratos; et cum sint multi et pauperes, sequetur seditio et turbatio in ciuitate. Sed istud est terribile» (Petri, *Scriptum*, Lib. III, cap. 9, Vat. lat. 777, f. 51Ava-

stenza con cui quanti affrontano questi temi partendo dalle affermazioni presenti nella *Politica* ribadiscono come sia preferibile tollerare una tirannide moderata anziché tentare di instaurare una democrazia o un'altra forma costituzionale, per i disordini che ne deriverebbero. Il timore di sedizione diviene anzi una delle presenze più incessanti nelle opere basate sulla *Politica*: in tutte tornano le stesse preoccupazioni espresse da Tommaso nel *De regno* e lo stesso monito a preferire, tra due mali, il minore (dove i due mali sono il regime tirannico e le sedizioni, e il primo è il minore)⁷⁶. È il caso di Marsilio da Padova e di Nicola Oresme – per non citare che due esempi appartenenti a un genere non identificabile con il commento filosofico (Marsilio) o a una fase della ricezione della *Politica* più lontana dalla sua riscoperta e non riconducibile unicamente all'ambito universitario (Oresme) –. Il primo afferma che, in caso di abuso di potere da parte del *princeps*, è necessario considerare se tale abuso sia grave o di lieve entità e raro. A motivare l'intervento, nel primo caso, è la considerazione delle sollevazioni popolari e il conseguente rischio di dissoluzione della *politia* che deriverebbero qualora il *princeps* rimanesse impunito⁷⁷. Per il secondo caso Marsilio ritiene preferibile sorvolare su tale abuso, o l'autorità e l'autorevolezza del regnante verrebbero screditate⁷⁸. A dare voce alla preoccupazione sottesa a tali osservazioni – il timore dei rivolgimenti popolari, distruttivi dello stato – è l'*auctoritas* di Aristotele, invocata per ribadire che il tentativo di mutare il regime in atto non può essere vantaggioso tanto quanto il danno che deriva dalla consuetudine alla ribellione⁷⁹.

vb = nnr. 428-429). Tali timori svelano l'avversione che Pietro nutre, e che ostenta a più riprese, nei confronti della moltitudine che anima la vita cittadina, evidente ad esempio nel disprezzo che egli nutre nei confronti degli *artifices*, a cui negherebbe volentieri il diritto di cittadinanza. Su tali questioni rimando alle considerazioni presenti in G. FIORAVANTI, «'Servi, rustici, barbari': interpretazioni medievali della 'Politica' aristotelica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di Lettere e Filosofia* 11 (1981) 399-429; L. LANZA, «Aspetti della ricezione della *Politica* ...», cit.; M. TOSTE, «*Nobiles, optimi viri, philosophi* ...», cit.

⁷⁶ Cfr. pp. 153-155.

⁷⁷ «Si vero gravis fuerit principantis excessus, ut in rempublicam aut in insignem vel aliam quamcumque personam, ex quo per correptionis omissionem posset verisimiliter scandalum aut populi concitatio generari, sive sit eveniencium in pluribus sive raro, corrigi debet propter ipsum principans. Ex ipso enim non vindicatio possibilis esset in populo concitatio et policie turbatio atque solucio» (Marsilius von Padua, *Defensor pacis*, cit., vol. I, p. 123, dictio I, cap. 18, § 4, ll. 7-14).

⁷⁸ Cfr., pp. 123-124, *ibid.*, § 5.

⁷⁹ «Hec autem fuit in hoc Aristotelis aperta sententia 2° Politice, capitulo 4°, cum dixit: *Manifestum, quod sinendum est quedam peccata legislatoribus et principibus. Non enim tantum proderit qui mutaverit, quantum nocebit principibus rebellare assuescens*» (p. 124, *ibid.*, § 6). Il passo di Aristotele è in *Politica* II.8, 1269 a 16-19.

Il rifiuto della sedizione come mezzo da adottare nei casi in cui s'intenda imporre un mutamento costituzionale, parziale o totale, è ancor più categorico ne *Le livre de «Politiques» d'Aristote* di Nicole Oresme⁸⁰. Commentando il luogo in cui Aristotele afferma che il virtuoso potrebbe, a buon diritto, giustamente ribellarsi, poiché in assoluto egli è superiore rispetto a ogni altro membro dello stato, Oresme amplia notevolmente il corrispondente passo aristotelico, strutturando la sua risposta come una vera e propria *quaestio*. La conclusione proposta vede il convergere delle *auctoritates* aristotelica, scritturale e patristica, tutte concordi nell'asserire che il ricorso alla sedizione è da escludere anche qualora si intenda, tramite essa, attuare un mutamento costituzionale che ristabilisca il *bonum commune*, come nel caso della deposizione del tiranno. Fermo restando che pressoché tutte le sedizioni mirano al vantaggio egoistico di chi le muove, come mostrano chiaramente – afferma Nicola – i numerosi esempi che Aristotele inserisce nel V libro della *Politica*⁸¹, il ricorso a tali espedienti deve essere escluso sia nel caso in cui non si sia sicuri dell'esito che in caso contrario: i vantaggi che ne deriverebbero sono infatti annullati dagli svantaggi in cui si incorre sia nel corso dell'insurrezione che a conclusione di essa⁸². Non è possibile che un mezzo malvagio pervenga a un buon fine, ragion per cui non ha alcuna validità invocare il principio secondo cui è lecito 'vim vi repellere'. La pericolosità e l'incostituzionalità delle ribellioni non lasciano altre vie che quelle previste dall'ordinamento costituzionale vigente⁸³. Nell'ordinamento complessivo della realtà la sedizione è sempre

⁸⁰ Sul tale opera cfr. ancora M. GRIGNASCHI, «Nicolas Oresme et son commentaire à la 'Politique' d'Aristote», in *Album Helen Maud Cam*, Louvain 1960, vol. I, pp. 95-151 e S. M. BABBIT, «Oresme's *Livre de Politiques* and the France of Charles V», *Transactions of the American Philosophical Society*, 75/1 (1985).

⁸¹ «... se celui qui met sedition tent a malvese fin, si comme au propre profit ou bonne de soy ou d'autres ou a vengeance et non pas principalement au bien publique, ce est certain que tele sedition est tres malvese. Et presque toutes sunt teles. Si comme appert assés par les exemples mis apres en cest quint livre» (Maistre Nicole Oresme, *Le livre de «Politiques»* ..., cit., Lib. V, cap. I, p. 204).

⁸² «Item, se il tent a bonne fin, si comme a reformer la policie et il ne est seur de obtenir, il ne doit pas mouvoir sedition, car il met le peuple en peril de estre plus opprimé que devant et plus suppedité, et de estre mis en plus grande servitude. Item, se il tent a bonne fin et il est seur de obtenir, encor fait il mal de mouvoir sedition se certain est ou vraisemblable que en la sedition sera fait aucun grant mal, si comme seroit larrecin ou homicide. Or est ainsi que sedition ne peut communelment estre mise a effect sans grans malz» (ibid.).

⁸³ «Et toutes tels seditions sunt sans auctorité ordinaire, sans ordre de justice et sans procès de droit, et ne sunt commandees ne approuvees par lays; mes sunt reprovees et deffendues tres anciennement sur peine capital ... Item, toutes foiz que la Sainte Escripiture fait mention de

e comunque male, e sempre e comunque reca con sé altri mali: come un potere ingiusto e vessatorio è la giusta punizione per quei popoli che si siano allontanati dalla retta via, così le ribellioni e le rivoluzioni possono essere considerate punizioni per quei regnanti che opprimono i sudditi con un ordinamento ingiusto⁸⁴.

È il caso, a questo punto, di tentare di comprendere se e in qual modo possano conciliarsi i due modi di intendere la tirannide, di primo acchito divergenti, senza fare appello alla consueta affermazione secondo cui la *Politica*, così come è pervenuta, è l'esito di fasi diverse della riflessione di Aristotele e, pertanto, dell'assemblaggio di materiali non sempre compatibili.

Una soluzione a tale difficoltà può essere fornita dalla considerazione della compresenza, nella *Politica*, di un registro duplice: l'uno teorico, teso all'individuazione dell'ordine migliore per uno stato; l'altro pratico, basato sui dati concreti, desunti dalla realtà storica, riguardanti la nascita e il consolidamento, le crisi e la fine degli stati. È questo secondo registro che è proprio a una scienza politica nuova per i latini, una scienza che non prescinde dall'osservazione e dal vaglio critico di quanto empiricamente si può constatare, il cui metodo non è deduttivo, ma improntato a un principio di relatività.

È un orientamento, questo, che consegue alla convinzione che l'*optima politia* non è l'unico oggetto dell'indagine politica. La correttezza e scientificità di tale indagine si attuano previa la conoscenza e la considerazione dei dati forniti dall'esperienza storica: questa insegna che l'*optima politia* è, tra le forme costituzionali, la più rara, perché più difficilmente realizzabile; è giusto pertanto assegnare uguale o maggiore spazio e attenzione alle *politiae transgressae* e alle loro varie combinazioni, ivi compresa la tirannide. I primi commentatori – Pietro d'Alvernia su tutti –, comprendono l'importanza dei dati forniti dall'esperienza storica in un'indagine politica che presuma di essere concreta, verificabile, scientifica.

La tirannide, in tal modo, cessa di essere unicamente l'incarnazione della perversione luciferina, definibile per contrasto tramite il riferimento al *regnum*: di essa Aristotele e quanti a lui s'ispirano esaminano nel dettaglio origine e pe-

sedicion elle est nommee comme mal ... Et donques nul ne doit faire ne mouvoir sedition pour quelcunque bien qui en peut ensuir, car selon ce que dit Saint Pol, la dampnation de ceulz est juste qui dient: Faisons malz afin que biens viennent ... combien que reformer la policie soit tres grant bien, toutesvoies ce ne est pas a faire fors par bon moyen» (ibid.).

⁸⁴ «... bonne communauté ne est pas par droit subjecte a malvés prince; mes aussi comme le peuple est puni par le prince qui en ce fait mal, semblablement peut estre que le prince est puni par sedition laquele est mal» (ibid., pp. 204-205).

cularità, additando anche gli espedienti da adottare perché possano perdurare nel tempo⁸⁵.

C'è infine un fondamento teorico che giustifica l'ampio spazio dedicato alla tirannide, ed è espresso con la massima chiarezza nel III libro della *Politica*, ladove Aristotele asserisce la distinzione tra ambito dell'etica e ambito della politica; il supporto teorico di tale asserzione è la definizione del *civis*, con la distinzione tra la virtù etica e quella politica che essa comporta⁸⁶. La controprova della diversità delle due virtù è fornita proprio dalla considerazione di quanto avviene nelle tirannidi, regimi in cui il buon suddito è colui che soggiace alle prescrizioni dell'autorità politica, anche se, così facendo, contrasta i dettami della moralità. Anche in questo caso le parole di Pietro d'Alvernia non lasciano dubbi: la validità delle leggi emanate dal tiranno è indubbia, perché è legata alla legittimità della loro fonte. La connessione tra moralità e legge non è dunque una connessione tra moralità e validità legale: le leggi emanate da un'autorità ingiusta sono a tutti gli effetti valide, anche se non sono più leggi in senso pieno, perché la forza della

⁸⁵ In tal senso può essere intesa anche la riflessione sulle *cautelae tyrannidis*, ossia sugli espedienti che il tiranno deve adoperare – dai rimedi ancora costituzionali alle finzioni più subdole – se vuole rendere stabile il proprio regime e allontanare il rischio di sedizioni. Una delle riflessioni più organiche in tal senso è proposta da Egidio Romano nel *De regimine principum*; cfr., in particolare, i capitoli IX (*Quot et quae sunt illa quae debet operari verus rex, et quod eadem simulat se facere tyrannus*) e, sulle *cautelae*, i capitoli X-XI (*Quae et quot sunt cautelae, quibus tyrannus nititur se in suo dominio praeservare; Quot sunt illa, ad quae reducuntur cautelae tyrannicae, et quod reges cauere debent ne efficiantur tyranni, quia opera regia sunt optima, tyrannica uero pessima*) della II parte del III libro dell'opera (Aegidii Romani, *De regimine principum libri III*, cit., Lib. III/2, caps. IX-XI, pp. 474-481).

⁸⁶ Con estrema chiarezza tale distinzione è stabilita da Tommaso d'Aquino e poi ribadita da Pietro d'Alvernia: «Sunt ... plures species politie ... Ad diuersas autem politias ordinantur homines bene secundum diuersas uirtutes; alio modo enim conseruatur democratia, et alio modo oligarchia aut tyrannis: unde manifestum est quod non est una uirtus perfecta secundum quam cuius possit simpliciter dici bonus. Set aliquis dicitur bonus uir secundum unam uirtutem perfectam, scilicet secundum prudentiam ex qua omnes uirtutes morales dependent. Contingit igitur aliquem esse bonum ciuem, qui tamen non habet uirtutem secundum quam aliquis est bonus uir: et hoc in politis que sunt preter optimam politiam» (Sancti Thomae Aquinatis *Sententia libri Politicorum*, cit., Lib. III, cap. 3, p. A193, ll. 55, 57-68); «... uirtus cuius studiosi attenditur in ordine ad politiam, sicut dictum est. Ergo secundum diuersitatem politiarum diuersificabitur uirtus cuius studiosi. Sed politie sunt diuerse specie. Quare diuerse erunt uirtutes cuius studiosi. Sed bonus uir est secundum unam uirtutem perfectam, scilicet prudentiam simpliciter. Quare manifestum est quod cuiuslibet cuius studiosi non est illa et eadem uirtus que est boni uiri» (Petri, *Scriptum*, Lib. III, cap. 3, Vat. lat. 777, f. 37vb = p. 97, ll. 11-17 ed. GRECH – cfr. n. 28 –).

legge è connessa alla sua giustizia⁸⁷. L'esito di tale distinzione è, ancora una volta, il riconoscimento della legittimità di tutte le forme di governo, siano esse più o meno giuste secondo i dettami dell'etica.

Lungi dall'essere considerata unicamente come *Luciferianae pravitatis imago*, la tirannide entra nell'indagine politica allo stesso titolo degli altri regimi. La concessione di Aristotele al realismo politico lo induce ad assegnare alle forme costituzionali vigenti negli stati un rilievo pari – se non superiore – rispetto a quello riservato all'*optima politia*, termine ideale ma raramente riscontrabile nella pratica.

Conclusioni

L'adozione dei parametri disponibili grazie alla riscoperta della *Politica* aristotelica amplia considerevolmente lo spettro di considerazione del fenomeno politico e costringe i medievali ad affrontare una varietà di forme costituzionali, semplici e risultanti da una complessa rete di combinazioni, impensabile per quanti avevano impostato la loro riflessione secondo i canoni e le finalità proprie agli *specula principum* tradizionali. L'apporto della *Politica* non è tuttavia solo materiale. Esso è anche e innanzitutto teorico: grazie ad Aristotele, i medievali dispongono di una concezione di stato nuova per i latini, erigendolo su basi del tutto naturali. Lo stato non è più un rimedio indispensabile per la natura peccaminosa dell'uomo, ma è del tutto naturale, e consente di realizzare il fine proprio dell'uomo. Entro una realtà così concepita non v'è alcun posto per quanto oltrepassa il limite di ciò che è possibile all'uomo. Tommaso d'Aquino asserisce tali premesse teoriche con la maggiore lucidità introducendo la sezione della *Politica* che commenta; costruisce anche la sezione del *De regno* di cui è autore con i materiali disponibili grazie ad Aristotele, pur svelando, su alcuni, fondamentali temi, una

⁸⁷ «... in politia in qua principatur tyrannus, quod fit de consensu tyranni factum est ciuitatis. Similiter, quod fit in politia in qua plures dominantur, factum est ciuitatis. Ita quod breuiter in hoc consistit sua solutio, quod illud dicitur factum ciuitatis quod fit a principantibus in ciuitate, siue sint plures, siue unus, siue populus ... manifestum est quod ciuitas dicitur operari cum operantur principales in ea. Et ille dicuntur actiones ciuitatis que fiunt a principalibus ciuitatis. Principales uero in ciuitate sunt principantes secundum unamquamque politiam. Quare manifestum est quod secundum unamquamque politiam illud dicitur factum ciuitatis quod fit ex consensu principis, siue sit unus siue plures» (Petri *Scriptum*, Lib. III, cap. 2, Vat. Lat. 777, f. 36va-b = p. 88, ll. 9-14, 23-29 ed. GRECH). Rimando, per tale questione, a quanto ho espresso in «Aspetti della ricezione della *Politica*...», cit.

linea di continuità con elementi del pensiero tradizionale, quali quelli espressi nel *Policraticus*, senza dubbio l'espressione più organica e matura della riflessione filosofico-politica precedente ad Aristotele, annoverabile tra gli *specula principum* solo a patto di essere consapevoli della riduttività di tale collocazione.

Nei commenti alla *Politica* la tirannide guadagna uno spazio e una legittimità d'indagine propri: se ne indagano le cause, i processi intrinseci, le possibilità che ha di durare nel tempo e i rimedi da adottare a tal fine, con la stessa minuziosa attenzione riservata alle altre forme costituzionali.

Allorché la *Politica* verrà utilizzata entro un contesto istituzionale non più riconducibile unicamente alla Facoltà delle Arti, l'interpretazione del testo aristotelico attuata dai suoi primi commentatori verrà meno, manifestando una chiara permeabilità ad elementi estranei alla tradizione aristotelica. È quanto svelano le poche allusioni inserite in questa sede al commento di Oresme. Composto nell'ambito del progetto culturale-politico ideato e promosso da Carlo V, il commento di Oresme reintroduce elementi e *auctoritates* estranei alla tradizione esegetica sviluppatasi a ridosso della riscoperta della *Politica*. Non prescindendo da tale tradizione, ma riferendosi esplicitamente ad essa, Oresme procede inserendo elementi che richiamano quelli presenti nel *De regno* dell'Aquinate⁸⁸, oltre a una serie di motivi che per i primi commentatori esulavano dal campo d'indagine proprio della politica: l'idea che la tirannide e le sedizioni siano giuste punizioni per condotte peccaminose, rispettivamente di un popolo o di un regnante⁸⁹, o l'affermazione secondo cui l'obbedienza debba essere tributata solo se l'oggetto di essa non implichi un comportamento peccaminoso, non a caso presente nei luoghi in cui Oresme richiama le citazioni paoline circa la derivazione di ogni potere da Dio e l'obbligo all'obbedienza ad essa conseguente⁹⁰.

La stessa permeabilità a concetti incompatibili con la tradizione aristotelica è uno dei tratti che 'inaspettatamente' caratterizzano il primo *speculum* medievale dichiaratamente e completamente aristotelico: il *De regimine principum* di Egidio Romano. La riflessione sulla tirannide proposta in esso costituisce un banco

⁸⁸ Cfr. pp. 153-155.

⁸⁹ Cfr. sopra, pp. 154-156, 165 (n.83).

⁹⁰ «... se sedition devoit estre faite, ce seroit meismement contre les princes qui oppriment injustement le peuple. Mes la doctrine de Saint Pol est au contraire; car il dit que il ne est posté qui ne soit de Dieu [Rom. 13.1]. et la glose de sains docteurs dit que ce est verité, meismes de la posté des malvés princes comme fu Pilate, et comme ceulz dont la divine sapience dit que par elles tiennes les tirans terre.».

di prova per le teorie aristoteliche così come erano state interpretate dai primi commentatori: nel passaggio dalla comprensione e interpretazione del fenomeno politico – quale quella proposta da i maestri universitari – alla dimensione politica reale – quale quella in cui opera Egidio, che compone il suo *speculum* per l'erede al trono di Francia, il futuro Filippo IV – la distanza tra il tiranno e la figura ideale del regnante virtuoso si affievolisce, e la riflessione sulla tirannide svela tutta la sua utilità come monito al *bonus princeps* perché sappia far buon uso del proprio potere; il tutto in nome di un realismo politico che induce Egidio a riconoscere che, come è difficile, se non impossibile, trovare qualcuno che abbia i requisiti che i commentatori alla *Politica* assegnavano al *princeps* del regno, *optima e divinisima politia*, allo stesso modo lo è trovare chi sia a tal punto incarnazione del male da assommare in sé tutte le perversioni e le aberrazioni del peggiore dei tiranni.

È un nuovo modo di affrontare la questione della tirannide: Egidio, come i pensatori degli *specula principum*, è convinto della *infirmetas* dell'uomo conseguente al peccato, ma vuole in ogni caso impostare la questione della tirannide unicamente su basi aristoteliche. Il tentativo di conciliazione tra tali due prospettive implica, e su alcuni punti qualificanti dell'aristotelismo politico, un allontanamento dalla riflessione aristotelica. Di quest'ultima egli adatta le conclusioni interpretandole in maniera tale da garantire ad esse una validità non non più solo teorica, ma anche pratica; le premesse sottese a tale interpretazione conducono tuttavia a esiti talvolta distanti da quelli che, negli stessi anni in cui Egidio componeva il suo *De regimine*, attuavano i maestri universitari che commentavano la *Politica*⁹¹.

Il prosieguo della riflessione medievale e moderna sulla tirannide vedrà il prevalere ora dell'uno ora dell'altro orientamento: la riproposizione di elementi disponibili grazie a una lunga tradizione di pensiero, la cui formulazione più organica e completa aveva trovato espressione nell'opera del Saresberriense, coesisterà con i 'nuovi' elementi disponibili grazie ad Aristotele. Talvolta invece il portato più significativo dell'aristotelismo politico – l'autonomia dello stato e dell'indagine ad esso dedicata –, consentirà di impostare la questione della tirannide prescindendo da ogni considerazione che travalichi l'ambito politico.

Per quel che attiene alla riflessione proposta nelle opere concepite e realizzate come strumento di politica reale, e non solo di comprensione del fenomeno

⁹¹ Rimando, per questi aspetti dell'interpretazione che Egidio attua della *Politica* aristotelica, al mio «La 'Politica' di Aristotele e il 'De regimine principum' ...», cit.

politico, la recezione di Aristotele non può prescindere da un continuo riscontro con quanto realmente accade e con il disegno politico che ha suggerito il ricorso, tra gli altri, all'opera del Filosofo. Sia in Egidio che in Oresme la preoccupazione per la validità pratica, e non più solo teorica, dell'insegnamento aristotelico, condiziona talvolta le modalità del ricorso alla *Politica*, consentendo il recupero di tratti peculiari dell'immagine tradizionale del potere, precedente alla riscoperta di Aristotele. Tali tratti suppongono, in alcuni casi, la condivisione di premesse filosofiche che ne legittimino l'adozione. Gli uni e le altre interagiscono a loro volta, in maniera complessa, con elementi desunti dalla *Politica*, direttamente o indirettamente. La tirannide risulta quindi essere un corpo malato, e tale patologia è riconducibile a quelle serie di squilibri doviziosamente descritti dal Filosofo nel V della *Politica*, afferma Oresme; la sua composizione e il suo funzionamento sono comprensibili grazie al ricorso alla metafora organica – la cui fortuna permane invariata nei testi esaminati, dal *Policraticus* ai commenti aristotelici –; riecheggiando toni e affermazioni presenti nel lungo *iter* della riflessione medievale sul tiranno⁹², Oresme ne ascrive la causa più profonda alla colpa di quanti peccano: «L'Esriture dit que il [= Dieu] fait regner les malvés pour les pechéz du peuple»⁹³, afferma Oresme⁹⁴. O, come si asseriva nel libro finale del *Policraticus*, *peccata etenim delinquentium uires sunt tyrannorum*⁹⁵.

⁹² Sono le stesse affermazioni ribadite anche dall'Aquinate nel *De regno*: «Sed ut hoc beneficium populus a Deo consequi mereatur, debet a peccatis cessare, quia in ultionem peccati diuina permissione impii accipiunt principatum, dicente domino per Osee “dabo tibi regem in furore meo”; et in Iob dicitur quod “regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi”. *Tollenda est igitur culpa ut cesset a tyrannorum plaga*» (*De regno ad regem Cyprici*, cit., lib. I, cap. VI, p. 456, ll. 159-167; corsivo mio).

⁹³ Maistre Nicole Oresme, *Le livre de «Politiques»* ..., cit., Lib. V, cap. 1, p. 204.

⁹⁴ L'affermazione chiosa la citazione dal libro di Giobbe spesso evocata in tale contesto, secondo cui è Dio «*qui propter peccata populi regnare facit ipocritam*» (Giobbe, 34.30)

⁹⁵ Ioannis Saresberiensis ... *Policraticus*, ed. C.C.J. WEBB, cit., Lib. VIII, cap. 21, p. 378, ll. 26-27.