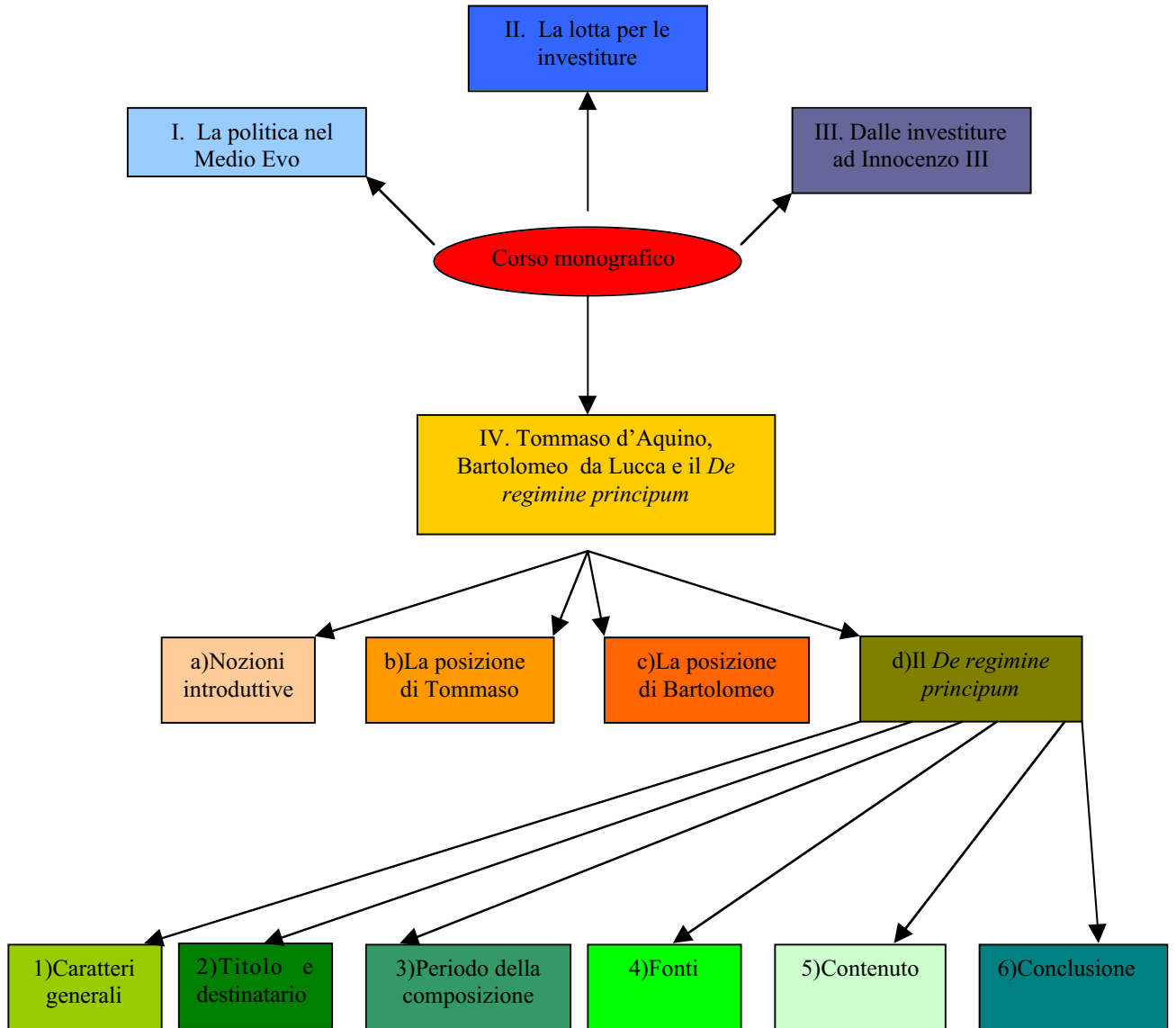


## PROGRAMMA PER ARGOMENTI

- I- Il problema fondamentale della politica nel Medio Evo
- II- La lotta per le investiture
- III- Dalle investiture ad Innocenzo III
- IV- Tommaso d'Aquino, Bartolomeo da Lucca e il *De regimine principum*
  - a) Nozioni introduttive
  - b) La posizione di Tommaso
  - c) La posizione di Bartolomeo da Lucca
  - d) Il *De regimine principum*
    - \_ 1) Caratteri generali
    - \_ 2) Il titolo e il destinatario
    - \_ 3) Periodo della composizione
    - \_ 4) Le fonti
    - \_ 5) Contenuto del trattato
    - \_ 6) Conclusione

## Riepilogo visivo



## **TOMMASO D'AQUINO E BARTOLOMEO DA LUCCA: IL *DE REGIMINE PRINCIPUM***

### **I- Il problema fondamentale della politica nel Medioevo**

La politica del Medio Evo rispecchia la lotta che imperversa nel pensiero e nella vita del tempo; come tutta la filosofia, si travaglia anch'essa intorno ad un problema di pacificazione, di assestamento e di armonica fusione; e come tutta la speculazione si aggira nel determinare i limiti, il compito della filosofia e della teologia, della ragione e della fede e le loro reciproche relazioni, così tutte le discussioni della politica convergono alla soluzione di un unico problema.

Quello che fu detto il grande tema del *De Monarchia* è più o meno il problema di tutti i trattati, dalla lotta delle investiture a tutto il secolo XIV.

Svariatisime le questioni particolari: origine della società, carattere e limite della sovranità; varie specie di governi, tipo ideale del sovrano e suoi doveri; traslazione, donazione costantiniana, legittimità dell'impero romano- germanico, suo significato e suoi limiti.

Tutte queste tesi, però, non valgono che come argomento per la soluzione del grande problema che le riassume tutte, cioè il problema delle relazioni fra Chiesa e Stato, papato ed impero, per approdare alla teocrazia o all'imperialismo, al cosmopolitismo monarchico papale o imperiale oppure all'autonomia delle varie nazioni o dei vari comuni.

Prodottasi nella coscienza per opera del cristianesimo quella opposizione o dualità di cielo e terra, divino ed umano, si doveva inevitabilmente stabilire un rapporto gerarchico fra questi due valori; si dovevano determinare le relazioni tra i due poteri che l'incarnavano e creare soprattutto un primato di autorità, per arrivare a quella unità così ambita dallo spirito cristiano del Medio Evo.

Problema fondamentale, dunque, è quello delle relazioni fra Papato ed Impero, i quali rappresentano i due grandi attori, i due grandi antagonisti della storia medioevale.

Naturalmente, il problema sorge, si ingrandisce, si complica ed arriva a maggiore urgenza di soluzione con il crescere ed il rinvigorirsi di quelle due autorità, di cui l'una, fino ad un certo punto, segue un corso ascendente (Papato) e l'altra discendente; l'una si sfascia mentre l'altra si costituisce.

Finché la Chiesa esisteva solo idealmente come fatto morale e religioso e consisteva solo in una comunità di fedeli credenti nel Cristo, senza concretezza di organizzazione gerarchica e quindi senza potere materiale, e l'antica unità dell'impero andava in frantumi, il problema rimase latente senza valore e conseguenze pratiche.

Fino a tutto il secolo V la Chiesa rimase la *communitas fidelium Christianorum* e, conseguito il riconoscimento ufficiale dal potere civile, lungi dall'accampare diritti di supremazia, dovette concentrarsi nella sua essenza ideale con l'unificazione dei suoi dogmi e dei suoi riti.

Di conseguenza, la prima fase della sua esistenza non poteva essere che una fase di crisi dogmatica ed epistemologica.

Fissare nel dibattito dei Concili l'oggetto della sua fede, combattere gli eretici e lo spirito dell'anarchia teologica, fu la prima manifestazione di vita.

Paladino di questo periodo fu S. Ambrogio nelle sue lotte contro gli ariani, i donatisti, i manichei, i pelagiani ed i semipelagiani.

Raggiunta, però, una certa pace e fissati i suoi dogmi, il Cristianesimo afferma la sua unità spirituale, la sua costituzione morale e con essa i suoi inderogabili diritti.

Il Cristianesimo è fissato ed è divenuto *Ecclesia*.

Parallelamente, mentre esso si compagina, l'Impero va disgregandosi.

Così, proprio mentre l'unità dell'impero romano si sfasciava e l'idea dominatrice della forza era sopraffatta dalla forza selvaggia senza idee, si andò costituendo l'altra grande unità spirituale, nell'idea morale del Vangelo, la quale, di natura contraria, non poteva naturalmente manifestare la sua esistenza ideale se non in un assoluto divorzio dal materialismo antico, in una netta separazione tra cielo e terra, divino ed umano.

L'opera di Agostino segna questa pietra miliare nella storia dello spirito.

Nell'antichità il cosiddetto spirituale non esisteva; il sacerdozio era subordinato alle funzioni dello Stato e la Chiesa era un istituto di diritto pubblico, era, cioè, chiesa di Stato; ora, proclamata la distinzione tra divino ed umano, tra città terrena e città celeste, è postulato l'irriducibile antagonismo che include tutto il dramma della storia e del pensiero medioevale.

Il Cristianesimo, dunque, come detto, è diventato *Ecclesia*, ha una unità di costituzione e, di conseguenza, un potere che è determinato dal valore dell'idea morale che rappresenta.

Ma ancora la lotta non esiste perché manca l'antagonista; il potere temporale è considerato, infatti, come qualcosa di transitorio e di secondario e d'altra parte una potenza materiale come l'impero romano contrastante non c'è più, e, nel caso si ricostruisca, lo Stato medioevale dovrà essere il braccio e lo scudo della Chiesa.

Questo il pensiero sottinteso e indiretto di S. Agostino.

Questa idea su cui si impernia il cristianesimo si mantiene nella sua purezza e, lungi dall'ingerirsi nella vita, proclama la sua secessione da essa: la *civitas caelestis* disdegna la *civitas terrestris*, frutto del peccato, fondata da Caino.

Proclamata, così, la sua supremazia nel regno dell'ideale, questa concezione agostiniana, prettamente ascetica ed evangelica, non aspira al dominio concreto e positivo di fronte ai poteri umani e terreni; di modo che, per quanto i principî del teologo d'Ipbona possano costituire in seguito i cardini della supremazia sacerdotale (superiorità dell'anima sul corpo, dello spirituale sul temporale; origine dello Stato dal peccato e sua dipendenza ai servizi della religione), principî che saranno l'arma della ierocrazia di Gregorio VII e della teocrazia di Bonifacio VIII, tuttavia il cristianesimo sembra prendere per ora una direzione divergente ed allontanarsi dalle cose terrene; sicché la lotta concreta e reale per il momento è evitata.

Le due attività sono subordinate l'una all'altra ma solo idealmente; nella storia non interferiscono, né c'è, quindi, ragione di dissidio.

E' logico che con la concezione ascetica e trascendente del cristianesimo non possano nascere conflitti giuridici con il potere temporale e S. Agostino risente un po' dello spirito ascetico di S. Girolamo.

Se il cristianesimo fosse rimasto in quella sua opposizione astratta, intellettuale e morale dentro i limiti più rigorosi del Vangelo, il conflitto non sarebbe mai scoppiato.

Esso sorse quando i confini dei due regni, il celeste ed il terreno, furono oltrepassati, quando la Chiesa per acquistare consistenza pratica ed autorità, si attaccherà anch'essa all'idea della forza; il cielo si incorporerà alla realtà e lo

spirituale, in nome della sua supremazia morale, pretenderà di giudicare, dominare, dirigere i fatti di questo mondo.

Tuttavia, questo ai tempi di Agostino non poteva avvenire, anche perché mancavano i due rivali, e se l'impero si disfaceva, mancava l'organo centrale della Chiesa: il papato.

Ma con la incoronazione di Carlo Magno ecco mostrarsi sulla scena i due protagonisti: l'imperatore restaura l'impero romano ed il vescovo di Roma, incoronandolo, si costituisce come suprema autorità morale al suo fianco.

Parallelo al risorgere del grande protagonista della storia, l'impero, sorge una nuova autorità, un nuovo potere che, mentre da una parte appare emanazione e proiezione dell'altro, per altri riguardi sembra essere l'irradiatore.

E come la Chiesa si infulcra nel papato, le due *civitates* hanno ambedue i loro campioni, uno temporale ed uno spirituale, il quale con atto apparentemente formale ed insignificante, vale a dire l'incoronazione di Carlo Magno, crea da sé la sua autorità nonché l'atto che servirà poi come costante e formidabile prova storica della sua superiorità.

Così, sotto i carolingi si pongono le basi della futura teocrazia e si producono quei fatti che saranno i principali motivi di dissidio.

La *Eccllesia* ora non è più il cristianesimo, bensì il Papato.

Nondimeno, anche in questo periodo la lotta non scoppiò, grazie ad un reciproco compromesso che non metteva mai a nudo in maniera antagonistica le ragioni ed i diritti di queste due autorità.

Esse vivevano in reciproco accordo sostenendosi a vicenda; l'una irradiava autorità e l'altra potenza; sono come gli eredi di un patrimonio che non hanno fatto ancora le parti e fissato, l'uno di fronte all'altro, i loro diritti concreti e reali.

Quando verranno alla partizione, sorgerà la lotta; per ora vivono fraternamente ed in comune traggono il profitto dell'eredità del mondo antico.

Ciò si deve specialmente all'azione personale di Carlo Magno, il quale, nonostante riconoscesse la sua sovranità da Dio e non dal papato e sebbene esercitasse su questo una certa ingerenza, lungi dall'opporsi, riconobbe legittimo tale intervento, interpretando come doveroso obbligo dello stesso sovrano quello di proteggere la religione ed il suo rappresentante.

Così la regalità viene concepita come una forza al servizio della Chiesa, mentre di fatto essa si ingerisce nelle cose sacre; l'un concetto smussa la violenza dell'altro e nessuno parlò mai di superiorità.

D'altra parte, le pretese delle due parti erano modeste; la Chiesa pretende poco dal potere secolare e l'imperatore, solo per un sentimento di sincera devozione, si mescola nelle cose ecclesiastiche.

E' una specie di reciprocità di aiuti e di affetti, che salvava, per ambedue, le apparenze di un trattamento alla pari.

Carlo Magno era il difensore e l'organo esecutivo del papato, come questo era l'irradiatore della sovranità imperiale; ma né l'uno faceva valere questa ingerenza, né l'altro la incoronazione come titolo di primato o di superiorità.

Corrispondente a questo periodo di perfetto accordo è la scarsità di scritti veramente politici.

Le relazioni fra i due poteri sono pacifiche e la letteratura che ne nasce non è che una precettistica sui doveri del sovrano, metà religiosa e metà politica.

Ma è proprio in questo periodo di apparente fraternità che si producono i fatti più fondamentali per il futuro e si gettano i germi della futura lotta.

Quando questi diverranno coscienti e palesi e le due potestà, oltrepassando la sottile linea di demarcazione che divide i loro domini, li porteranno allo scoperto, la lotta si scatenerà violenta.

Intanto, allo sfasciarsi dell'impero carolingio, indebolito l'antagonista, la Chiesa accampa maggiori pretese, mentre non passerà molto tempo che il potere civile oltrepasserà i suoi confini per entrare in quelli specifici della religione.

Avverrà, allora, che sul confine conteso si ingaggerà la battaglia e nascerà tutta una letteratura politica con numerosa schiera di duellanti al servizio delle due parti.

## ■ II- La lotta per le investiture

La lotta fra Chiesa e Stato si apre con la fase più violenta, di modo che, se carattere comune a tutta la letteratura politica medioevale è lo spirito di parte, quella di questo periodo è ancora più acerba ed intransigente: non ci sono teorici ma combattenti, pronti a servirsi di ogni arma.

Alle esorbitanze del potere civile che vuole ingerirsi nel dominio ecclesiastico con la nomina dei vescovi, corrisponde il disconoscimento altero da parte del papato di ogni autorità che non venga da Dio.

Gregorio VII disconosce l'origine, la natura e la dignità dello Stato, rafforzando, anche se non per una ragione ascetica ed evangelica, il disprezzo agostiniano dello Stato di origine non solo peccaminosa, ma addirittura diabolica, per inferirne appunto la sua inferiorità e subordinazione alla Chiesa

Intanto, la lotta, che aveva un carattere religioso- morale, con i vescovi che, diventati signori feudali, non vogliono riconoscere la dipendenza vassallatica, assume un aspetto specificamente giuridico, e viene per la prima volta postulato nei suoi veri termini il problema delle relazioni fra Chiesa e Stato, per risolvere il quale nasce una esuberante letteratura che servirà come modello a tutto il Medio Evo.

Così abbiamo la radicale ierocrazia di Gregorio VII, secondo il quale lo Stato è frutto del peccato e i re hanno usurpato il dominio, per cui Chiesa e papato, per superiorità morale, possono legittimamente arrogarsi una indiscutibile supremazia.

Il sovrano è soggetto al pontefice; il potere laico è escluso dalla gerarchia ecclesiastica; il papa è infallibile ed autonoma è la legislazione della Chiesa, cui appartiene anche il potere coercitivo; la società si confonde e risolve nella Chiesa ed il concetto di giustizia in quello di ubbidienza al papa.

Questo il sistema ierocratico di Gregorio VII, che è una teocrazia civile e religiosa insieme, di cui il papa insindacabile, infallibile, superiore anche ai concili, è il rappresentante: Egli è il vero *dominus dominantium*.

Di fronte a queste esorbitanze sta la schiera dei regalisti i quali, pur riconoscendo, come poi Dante, una ideale subordinazione dello Stato alla Chiesa, rivendicano l'origine divina della sovranità, che più tardi sarà riconosciuta anche dai teologi più ortodossi come S. Bernardo, Giovanni di Salisbury e S. Tommaso.

Alcuni prima di Dante derivano da questo concetto la separazione dei due poteri; altri più arditi arrivano all'assolutismo dispotico ed assoggettano la Chiesa allo Stato, almeno giuridicamente se non moralmente.

Sono tutti precursori di Dante Alighieri e, quando negano alla Chiesa il potere coercitivo, di Marsilio da Padova.



Di fronte allo spirito accentratore della teocrazia si rafforzò l'idea dell'impero universale supremo pacificatore, come forza ultrafeudale che ponesse i sudditi al riparo degli arbitri dei singoli feudatari.

Così, in corrispondenza al cosmopolitismo del Papato, si ha la *monarchia*, l'impero universale, in cui vanno a confluire tutte le correnti della tradizione di Roma.

In questa maniera la romanità sembra affratellare sotto un medesimo simbolo i due antagonisti e legare indissolubilmente i loro destini.

Ambedue sono necessari all'economia del creato, ambedue convergono in Dio, sicché l'uno non potrà esistere senza l'altro e la rovina del primo implicherà quella del secondo.

Così, sul finire del secolo IX sorge quella leggenda dell'impero *sine fine* che si protrarrà per tutto il secolo XIV.

La lotta delle investiture, dunque, non fa che rivelare nella sua pienezza la vitalità dei due poteri con tutte le esorbitanze delle loro pretese.

Da una parte le due schiere dei gregoriani che destituiscono la regalità di ogni principio costitutivo proprio o che considerano l'impero una istituzione sacerdotale con finalità eminentemente ecclesiastiche; dall'altra i regalisti che pretendono almeno una parificazione di poteri, se non addirittura una subordinazione giuridica della Chiesa allo Stato.

In questa maniera nelle due opposte tendenze sono sparsi i germi di tutto il diritto posteriore: il concetto dell'impero universale, dell'origine divina della sovranità, la subordinazione dei due poteri (teocrazia o cesaropapismo) oppure il loro parallelismo.

Viene intravista anche l'idea del contratto e con essa quella della sovranità popolare, se non l'avesse soffocata sul nascere lo spirito della teocrazia; è evidente, infatti, che l'idea della sovranità popolare non possa esistere senza una concezione contrattualista della società.

Corrispondente a questo bagaglio di idee che include in embrione il pensiero posteriore, è tutta la letteratura del tempo che fornisce tutti i tipi e i modelli (polemico, didattico, speculativo) di quella a venire.

Vengono anche fissate le questioni particolari, le argomentazioni, le analogie e perfino il frasario, che saranno il patrimonio comune di tutti i trattatisti politici fino al secolo XIV.

Quanto all'esito della lotta dobbiamo riconoscere che il potere civile, quanto più aveva esorbitato nelle sue pretese, tanto più era rimasto, almeno moralmente, fiaccato dalla nascente teocrazia, benché il concordato di Worms avesse tutto l'aspetto di un compromesso e di una transazione reciproca; senza dire, poi, che il dissidio era ancora lontano dall'essere definitivamente risolto.

Il trattato di Worms, infatti, lungi dall'averne estirpato le cause, ne aveva accresciuto il valore e la portata.

Infatti, è evidente che l'idea che il Papato si era fatta di sé non poteva essere soddisfatta se non con l'assoluto riconoscimento di indiscutibile supremazia.

Intanto esso, attraverso le prove della lotta, divenuto cosciente della propria forza, mentre più crudamente di prima proclama la scissione dello spirituale dal temporale, in nome della morale si arroga una indiscutibile ingerenza anche nella realtà pratica, mentre disconosce ogni reciproco rapporto da parte dello Stato.

Tale la situazione verso la prima metà del secolo XII, situazione provvisoria e non già soluzione, che inevitabilmente si tramuterà in lotta, non appena il potere civile si sarà opposto di nuovo alle universali pretese del papato.

### III- Dalle investiture ad Innocenzo III

E' questo un periodo di transizione in cui si ripetono, se pure attenuate, le teorie del periodo precedente.

Non ci sono grandi teorici, benché si trovino illustri nomi come S. Bernardo, S. Anselmo, Giovanni di Salisbury, Ugo di S. Vittore e Arnaldo da Brescia; dato che è facile scoprire anche nelle varie sette di eretici e di riformatori qualche affermazione di carattere politico, morale e religioso.

Anche adesso è identica l'opposizione delle dottrine e mentre i teologi ricantano le glorie e la supremazia spirituale del papato, Federico I rivendica da Dio la sua sovranità; Enrico II si proclama, per bocca dei giuristi di Bologna, come il Barbarossa, *dominus Urbis et Orbis*, ed Enrico II d'Inghilterra afferma che l'autorità del papa viene dagli uomini e quella del re da Dio.

Nondimeno, in questo periodo non appaiono le esorbitanze del precedente e S. Bernardo, ad esempio, pur riprendendo il tradizionale detto di S. Paolo *omnis potestas a Deo*, e riaffermando la superiorità del potere spirituale, con sottile distinzione non mette in contrasto i due poteri, sostenendo che il papa ha il potere spirituale *ad usum* e il temporale *ad nutum*.

Il Pontefice non sfodera la spada, ma l'Imperatore deve, conforme alla concezione conciliatrice dei tempi di Carlo Magno, essere il braccio armato della Chiesa.

Egli ammette anche l'appello dai tribunali laici del foro ecclesiastico, è troppo evangelicamente religioso per aspirare ad un vero e proprio dominio materiale della Chiesa.

Giovanni di Salisbury nel suo *Policraticus* partecipa delle vedute più opposte, e va dal più rigido assolutismo legitimista al più assoluto antiautoritarismo: da una parte il diritto divino, dall'altra il diritto di ribellione e persino il tirannicidio.

Il potere sovrano emana da Dio e non solo formalisticamente: *forma praelationis*, come diceva S. Tommaso; c'è l'assistenza divina del re, il quale, conforme alle concezioni teocratiche della Bibbia, è un eletto da Dio, superiore, quindi, ad ogni umana determinazione.

D'altra parte, dopo avere ammesso che il re deve ubbidire alle leggi che egli stesso ha sancito e non può non volere ciò che la legge vuole, accanto all'immagine del principe ideale, vaso di ogni virtù, arriva a foggiare quella del tiranno, incarnazione di ogni vituperio.

Egli arriva a farsi teorico del tirannicidio con furore superiore, forse, all'antico stoicismo ed al repubblicanesimo catilinario del Rinascimento e della Riforma.

Ciò non gli vieta altrove di sostenere che non si può deporre il sovrano come non si può deporre Dio; egli, che aveva affermato il tirannicidio non solo lecito ma equo e giusto.

Egli non parla di altre questioni, né della traslazione né dei rapporti fra Chiesa e Stato, e solo indirettamente ed astrattamente sembra accennare alla sovranità popolare come l'unica capace di circoscrivere i limiti della sovranità.

Così il partigiano di Tommaso Becket contro il re d'Inghilterra fa l'apoteosi della regalità; e l'assolutista fa l'apologia del tirannicidio e prepara le armi allo spirito ribelle della Riforma.

Questo atteggiamento potrebbe sembrare contraddittorio se non fosse la conseguenza di quella concezione teologica che da una parte è disposta a divinizzare la sovranità e dall'altra a disconoscerla, a seconda che si conformi o meno alle sue esigenze.

Questo è lo spirito di tutto il pensiero politico del tempo; il Papato è meno invadente e pretenzioso che ai tempi di Gregorio VII, ma non per questo la religione ha cessato di essere il criterio e la misura suprema di tutto.

Il potere spirituale giudica tutto e da nessuno è giudicato; al papa, come rappresentante dell'idea morale del Cristianesimo, devono inchinarsi tutti i re della terra.

Questa affermazione ricompare in tutti gli scritti dei teologi, ad esempio nel *De Consideratione* di S. Bernardo o nel *De Sacramentis* di Ugo di S. Vittore, e, unificando sacerdozio e regalità, rassa le basi della teocrazia.

Unica voce discorde in questo periodo è quella di Arnaldo da Brescia, il quale oppone a Roma papale l'antica Roma repubblicana; ma sembra più atteggiamento religioso che politico e come tale non uscire dai limiti dell'eresia.

Nella prima metà del secolo XIII alla crescita della potenza papale non corrisponde una adeguata produzione di scritti politici.

Gregorio IX ed Innocenzo III combatterono forse più dentro la Chiesa che fuori.

Gli Albigesi, i Valdesi e tante altre sette minori dovettero essere sfrondate dall'azione autoritaria del Papato, sicché anche questo è più un periodo di assestamento religioso morale della Chiesa che di lotte politiche.

Ma l'eresia che si annida fin nella culla del cristianesimo e ne travaglia la prima esistenza è qualcosa di inerente unicamente al dogma, ai riti, alla costituzione interna della Chiesa.

Essa è sì fede settaria, ma non per questo meno ardente; che se talvolta può seccare le radici della religione, giova spesso al suo sviluppo e, come diceva San Paolo, può essere necessaria alla sua ideale respirazione.

Si capisce, però, che l'eresia riguarda problemi prevalentemente epistemologici e solo di rado, per incidenza, include affermazioni di carattere extradogmatico.

Se si parla di indipendenza dei due poteri, di sovranità del popolo, questi principî servono più come armi contro il papato, cioè di fronte ai fedeli, che di fronte al potere civile.

Esempio tipico Arnaldo da Brescia e tante altre eresie minori, le quali ebbero tutte carattere prevalentemente religioso e morale e tutt'al più sociale, non mai specificamente politico e giuridico.

Così, anche la contesa tra Innocenzo III e Federico II ha il carattere di un dissidio specifico e personale; ed eccetto i concili e le difese imperiali che rivendicano i concetti di indipendenza e di emanazione da Dio della sovranità, questa lotta non diede origine a vere e proprie opere di politica.

Federico II sottomette il clero al foro laico, come Filippo il Bello sancisce l'imponibilità dei beni ecclesiastici; essi, cioè, in pratica fanno quello che poi sosterranno i teorici più arditi, ma non ci sono opere che elevino a sistema questi fatti, come quelle di Ockham e di Marsilio Ficino.

Di conseguenza, il periodo classico della letteratura medioevale è il 1300, allorquando il Papato, toccati i vertici della sua ascensione, lancia una sfida che dovrà segnare il principio del tramonto della teocrazia.

Bonifacio VIII e Filippo il Bello rappresentano il centro di quella lotta e corrispondentemente a tutto un ampio risveglio degli studi, daranno occasione a tutta una vasta produzione di trattati, di discussioni, di sistemi veri e propri che costituiranno i più autorevoli documenti del pensiero politico medievale.

#### ■ IV- Tommaso d'Aquino , Bartolomeo da Lucca e il *De regimine principum*

##### ■ a)- Nozioni introduttive

Il trattato *De regimine principum* ha un carattere molto particolare e difficilmente può essere addotto come testo principale per definire il pensiero politico dell' Aquinate.

L'opera non è da attribuire *in toto* a S. Tommaso e ciò era risaputo da tutti, anche dagli studiosi del passato; è stato, però, merito dei moderni l'aver riscontrato in maniera abbastanza sicura il punto preciso dell'interruzione.

Quetif- Echard nel 1719 e il De Rubeis nel 1750 avevano dimostrato che l'opuscolo *De regimine principum*, il cui titolo originale sembra fosse *De Rege et regno ad regem Cypri*, e che abbraccia 81 capitoli distinti in quattro libri, per la maggior parte non è di S. Tommaso.

Essi, però, non avevano definito con quali parole si conclude la parte scritta da S. Tommaso e dove iniziano le aggiunte del suo continuatore.

In tempi più recenti, però, due insigni studiosi, Martin Grabmann e Giuseppe Endres, hanno sviluppato un argomento nuovo, definito filologico- critico, e hanno dimostrato con grande sicurezza, partendo dai codici del secolo XIII, che la parte scritta da S. Tommaso termina con le parole *corpora estate infirma redduntur*, oppure, stando ad altri codici, *:ut animae hominum recreentur*.

Ciò poteva già essere riscontrato in base alle due edizioni più antiche, la prima delle quali fu pubblicata a Colonia intorno all'anno 1472, e la seconda a Utrecht, intorno all'anno 1473.

Quella di Utrecht porta il titolo *De rege et regno ad regem Cypri* e finisce con le parole *infirma redduntur*; mentre l'opuscolo stampato a Colonia porta il titolo *De regimine principum*, e si conclude con le parole *hominum recreentur*.

Da ciò risulta che il testo di entrambe le edizioni deriva da qualche codice del secolo XIII, e che i codici stessi già all'inizio erano molto diversi.

Questa precisazione era già stata anticipata dall'oratoriano Paolo Frigerio, il quale nella sua *Vita di S. Tommaso* così aveva scritto in pieno secolo XVII: "L'opuscolo *De Regimine Principum*, in quattro libri compilato, fu condotto da Tommaso fino al quarto capitolo del secondo libro, cioè insino a quelle parole: *...ut animus hominis recreentur*. Ed il rimanente fu seguito da Tolomeo Lucchese del medesimo Ordine, discepolo del Santo: come chiaramente apparisce da un antico manoscritto, somministratomi dalla somma benignità di Papa Alessandro VII di santa memoria".

L'opuscolo, dunque, risulta parzialmente autentico, non solo per gli antichi ma anche per la critica moderna, eccezion fatta per qualche rarissima voce discorde, confutata dagli studiosi più agguerriti.

Acquisita risulta pure l'interruzione dell'Autore e la prosecuzione per mano di qualche discepolo, che una rispettabile tradizione identifica in Bartolomeo da Lucca, più giovane del Santo di circa dieci anni.

## ■ b) La posizione di Tommaso

Abbiamo detto in precedenza che l'opera di S. Tommaso sembra assommare tutti gli argomenti e le discussioni che caratterizzano la filosofia sociale del Medio Evo.

Anche da un punto di vista letterario e formale, il *De regimine*, che può considerarsi la fusione di filosofia, politica, propedeutica, morale e religione, benché abbia numerosi predecessori, come il più insigne del genere, fornirà il modello a tutti quei trattatisti *Del principe* che si protrarranno per tutto il Rinascimento ed oltre.

Tommaso, infatti, tocca tutti i problemi tradizionali e sulle orme di Aristotele apre anche una serie nuova di discussioni, che costituiranno poi il soggetto della nuova economia politica.

E' vero che egli tralascia molti problemi particolari, come, per esempio, la donazione di Costantino, la traslazione dell'impero romano, il suo significato e la sua fine, o la relazione fra Chiesa e Stato, che saranno poi oggetto di speciali trattati, ma nondimeno la loro soluzione è già embrionalmente contenuta nelle affermazioni generali che egli determina e nella impostazione del suo pensiero e della sua filosofia.

La sua opera non è tanto polemica quanto speculativa, non tanto utopistica da trascurare i fatti del momento, né tanto ristretta e limitata da non assurgere ad affermazioni di valore universale; carattere teorico, astratto e trascendente da cui deriva anche quella calma, quell'equilibrio e moderazione che sono connaturati all'ingegno ed alla speculazione dell'Angelico Dottore.

Tutta la sua logica è cauta e diplomatica, e si bilancia accortamente fra le inconfutabili verità del pensiero antico e le esigenze della nuova coscienza; e lo stesso spirito di conciliazione è quello che anima il suo pensiero politico e dà, talvolta, al medesimo il carattere di incertezza e di apparente contraddittorietà.

Così, per esempio, è capace di ammettere, come i legittimisti, l'origine divina della sovranità, per poi, in nome della morale e della legge divina, circoscriverne i limiti, i quali, se appaiono prettamente teologici, astratti e sforniti come sono di materiali coercizioni prettamente formali, tuttavia, nell'affermazione del fine razionale dello Stato, subordinato al bene pubblico, nella rivendicazione cristiana dell'individuo di fronte alla collettività, trovano il modo di evitare gli inconvenienti di un cieco assolutismo.

Analogamente, descrive a foschi colori la tirannide, il pessimo fra i cattivi governi, e arriva a dire che il ribellarsi contro certi tiranni non è illegale, dal momento che essi hanno mancato al loro doveroso fine.

Sembrerebbe una anticipazione del pensiero di Rousseau, ma ecco che l'Autore passa subito a mostrare i danni delle rivoluzioni e di ogni mutamento politico, a sconsigliarli come causa di mali peggiori e a suggerire, invece, riforme gradatamente progressive.

Non solo, ma anche di fronte a ciò che egli chiama "eccesso di tirannide", non ha il coraggio di proclamare quella cosiddetta insurrezione teologica che altri trattatisti, ugualmente ortodossi, avevano ripreso a difesa e tutela degli inderogabili diritti della fede; e sull'esempio dei martiri primitivi si rifugia nella passività pura del Vangelo, naturalmente estranea ad ogni idea di forza e di violenza.

E poi, anche i tiranni sono i vendicatori dell'ira di Dio.

Tutte queste discrepanze, più che dalla manipolazione dei continuatori e dalle diverse fasi dell'evoluzione del pensiero tomistico, sembra traggano origine da quel senso di misura, di conciliazione e di cautela che costituisce la *forma mentis* dell'Aquinate; rappresentano, cioè, il dramma di un pensiero che, impaurito dalle conseguenze dei principi generali, sente il dovere, almeno nel campo delle cosiddette scienze pratiche, di saggiare le teorie con il paragone della realtà e, limitando e distinguendo casi e gradi diversi, restringere la portata delle sue generali affermazioni.

Ciò nondimeno, è innegabile che siffatte divergenze fanno sì che non si possa trarre dall'opera dell'Aquinate un vero e proprio sistema politico.

In S. Tommaso, così sistematico, manca il sistema.

Nei primi due libri del *De regimine*, quasi sicuramente tomistici, è svolta la dimostrazione dell'ideale e pratica necessità del vivere civile, e della monarchia; c'è la classificazione aristotelica dei governi, un po' di precettistica morale, civile e religiosa sui doveri del principe; altre affermazioni staccate troviamo nei suoi quattro libri del commento alla *Politica*, nella *Summa*, nel *De regimine Iudeorum*; ma è impossibile raccogliere da tutte queste fonti un tutto organico e compatto che possa dare l'impressione di quel che si dice un sistema.

Nondimeno, da tutte queste opere, interpretando ciò che vi è chiaramente espresso e divinando di tra le righe lo spirito nascosto, possiamo raccogliere un complesso di affermazioni più omogeneo e meno caoticamente assurdo di quello di alcuni predecessori (esempio, Giovanni di Salisbury) o contemporanei (esempio, Egidio Colonna).



Tenendo conto della sua morale la quale irraggia tutto il suo pensiero politico, possiamo estrarre una serie organica di principi e indovinare anche la soluzione di quei problemi che l' Aquinate tralascia, come quello delle relazioni fra Chiesa e Stato, cui solo di sfuggita egli accenna nel capitolo 14 del I libro e che costituirà l'argomento fondamentale del suo continuatore nel III e IV libro del *De regimine*.

Prima di rilevare i caratteri distintivi della teoria di S. Tommaso, vediamo ciò che l'accomuna al suo tempo.

La sua politica, come anche quella di tutto il Medio Evo, poggia su una preliminare concezione etico- teologica dello Stato concepito come strumento di un'altra società di cui il sacerdote addita le vie ed il sovrano e il legislatore forniscono le condizioni positive.

Anche la politica è subordinata alla scienza divina; e se coronamento del sapere filosofico è la teologia e compito della speculazione è di sostenere con argomenti la fede e combattere le obiezioni mosse alle supreme verità, tanto meno autonoma e indipendente poteva essere la scienza che determina le leggi di una vita transitoria ed imperfetta.

Così essa è tutta dominata dal concetto di legge, ma questa non sarà naturalmente la legge divina; le leggi positive non sono che un mezzo per attuarne la suprema razionalità.

Analogamente comune a S. Tommaso e a tutti i trattatisti medievali è il bagaglio dell'aristotelismo; anche per essi l'uomo è *zoon politicón* sia per istinto naturale in quanto essere comunicativo, sia per bisogno di attuare la sua autarchia o sufficienza di vita.

E', quindi, la *naturalis necessitas* a far sì che l' "uom sia cive", come direbbe Dante Alighieri.

Frase tomistica, la prima, *naturale necessità*, che accoglie quasi in embrione le due correnti diverse, la naturalista e la contrattualista, intorno all'origine della società; la quale ultima, trascurando la naturale disposizione sociale dell'uomo, non farà che accentuare l'utilità pratica del contratto e quindi la sua logica necessità, per raggiungere il fine stesso della vita.

In S. Tommaso queste idee sono assommate; ma con il principio della destinazione sociale dell'uomo sono comuni anche le prove e gli esempi che

troviamo enumerati nel *De regimine* e ancor più diffusamente specificati e quasi poeticamente coloriti nel *De Monarchia*.

Comune eredità da Aristotele è anche l'ideale necessità del comandare, che si concretizza nell'ideale monarchico.

Occorre un reggitore che diriga gli uomini al loro fine, come il nocchiero la nave in porto.

Il re è come l'anima nel corpo, come la ragione nello spirito, la *virtus regitiva* nell'uomo, come Dio del mondo.

La monarchia incarna l'unità di governo e come tale è termine sacro per il Medio Evo, tutto compenetrato delle aspirazioni di pace e di unità, concetti che S. Tommaso identifica con efficace espressione: *unitas quod vocatur pax*; pace non è altro che vivere uniti e concordi.

D'altra parte, essa è la più indispensabile delle condizioni per attuare il fine del vivere sociale che, secondo il santo Dottore, è vivere secondo virtù.

La pace invocata con voce commossa dall' *immeritus florentinus exul* appare come logica necessità sociale dalle serrate argomentazioni dell' Aquinate.

Così, per bocca del suo grande Poeta e del suo più grande filosofo, il Medio Evo, conflittualmente diviso, sembra che superi le sciagure della sua storia sanguinosa ed esclami ad alta voce il verbo della sua redenzione.

### ■ c) La posizione di Bartolomeo da Lucca

Bartolomeo da Lucca legge ed interpreta le vicende dei rapporti fra Papato ed Impero con la sua specifica preparazione canonistica, il suo culto per la storia ecclesiastica e la passione del difensore della cristianità.

Diversamente da Tommaso, egli scende apertamente nella disputa.

La sua dialettica si articola su due livelli: quello laico e quello ecclesiastico.

Ai sovrani egli ricorda che essi sono ministri di Dio in terra e che, di conseguenza, hanno l'obbligo del culto divino; dell'autorità papale, invece, evidenzia la duplice componente sacerdotale e regale, ed il testo del Vangelo di Matteo sul "potere delle chiavi", costituisce per lui una prova indiscutibile di questa doppia sfera di autorità.

Se ciò vale sul piano strettamente biblico, la teologia speculativa di Bartolomeo è, però, anche in grado di elaborare un sillogismo di sicura efficacia: ogni potere è

di natura spirituale, come documenta l'esperienza dell'essere umano; in esso c'è un principio spirituale, vale a dire l'anima, che regge e guida il corpo; di conseguenza, il potere temporale dei sovrani deriva la sua autorità dal potere spirituale.

In questa concezione l'autore non ritiene azzardato chiamare il Sommo Pontefice "capo del corpo mistico di tutti i fedeli di Cristo", il quale esercita nel corpo le funzioni che ha la testa nel singolo uomo.

Ciò autorizza a parlare di una giurisdizione temporale, propria dei sovrani, che deriva dalla giurisdizione spirituale di Pietro e dei suoi successori.

Questo modo di ragionare fa capire la naturalezza con la quale Bartolomeo, dopo avere diviso la storia del mondo in quattro monarchie, non esita a scrivere che Cristo, vero re e sacerdote, è anche vero monarca, inaugurando, così, la quinta monarchia, succeduta cronologicamente a quella romana.

Bartolomeo da Lucca, a questo punto, ricorre all'analisi degli eventi storici, la cui documentazione suffraga questa concezione: quando il Papa si è sentito abbandonato dall'Imperatore d'Oriente, ha trasferito il potere imperiale dai greci ai romani; un Papa, Gregorio V, ha elaborato le leggi riguardanti l'elezione degli imperatori tedeschi; i Papi hanno consacrato i sovrani e li hanno deposti.

E' questo un comportamento coerente, legittimato dalla lettera con la quale Papa Gelasio I aveva ricordato all'Imperatore d'Oriente Anastasio che l'imperatore è soggetto al pontefice di Roma.

Da quanto detto si può dedurre che l'Autore non concepisce i due poteri come dominî paralleli con origini diverse, ma presenta l'autorità temporale come emanazione di quella spirituale, che ne costituisce la fonte e la ragion d'essere.

Di conseguenza, è infondato il giudizio di quanti considerano Bartolomeo il sostenitore emblematico di una duplice giurisdizione; approfondendo il linguaggio tecnico che egli usa, si vede che nel suo pensiero la seconda autorità deriva dalla prima e ad essa riconduce.

Si spiega così il perché egli riunisca ogni autorità nel papato; autorità è sinonimo di spirito, e il regno dello spirito è l'unico perpetuo.

Ciò significa che l'ultraterreno garantisce e tutela la contingenza storica degli eventi umani.

Alcuni autori hanno criticato Bartolomeo perché con il suo scritto si sarebbe schierato fra i fautori della potestà diretta del pontefice nell'ambito dell'ordinamento temporale, anziché limitarsi a quella indiretta.

Gli storici moderni ritengono che tali valutazioni e classificazioni siano fuori luogo, dato che per una tale impostazione mancavano i presupposti, cioè la coscienza di una realtà statale autonoma di fronte alla Chiesa.

In altri termini, ogni fenomeno storico va studiato e giudicato tenendo conto anche delle varie componenti nel cui contesto culturale e di mentalità esso si è verificato: una operazione ermeneutica difficile, in ogni caso, tanto più quando sono passati tanti secoli e la realtà è talmente cambiata che non riusciamo neppure ad immaginare quella precedente; il messaggio dei testi è, quindi, sempre limitato e circostanziato.

Per concludere, possiamo dire che, mentre Tommaso si limita ad enunciare in astratto la distinzione della sfera temporale da quella spirituale, Bartolomeo immerge questa tematica nella storia viva, dove essa raggiunge i toni più esasperati, e si sente partecipe di una dialettica di cui egli è testimone diretto.

#### ■ d) Il *De Regimine principum*

##### \_1) Caratteri generali

Il *De Regimine* delinea il prototipo del principe medioevale, pio, morale, paterno, corrispondente alle diverse aspirazioni del tempo e rappresenta il modello di tutto un genere della letteratura politica.

Solo per incidenza vi si trovano idee generali e principi di filosofia sociale.

Ciò gli dà l'aspetto, più che di una organica opera teorica, di un breviario pedagogico- morale- religioso, intramezzato da dissertazioni accademiche, nelle quali manca anche quell'organica e conseguenziana coerenza, di cui daranno esempio i trattatisti posteriori, come rivela il suo contenuto informato alle più opposte esigenze e rispondente allo spirito conciliativo delle Scritture.

Nel *De regimine* è stato notato un vero e proprio miscuglio di assolutismo e di democrazia, il quale mostra, insieme con un encomiabile carattere di obiettività, le diverse preoccupazioni che si trovavano presenti nel pensiero dell' Aquinate.

Da una parte l'assolutismo, necessaria conseguenza del desiderio di pace, di accentramento e di unità; dall'altra la democrazia che emana dall'idea morale del cristianesimo livellatore e si mette avanti per limitare i diritti della regalità.

## **2) Il titolo e il destinatario**

Dai manoscritti risulta che l'opuscolo in questione reca due titoli: *De regimine principum* e *De rege et regno ad regem Cypri*.

Del primo va chiarito che *principum* è un genitivo soggettivo e non oggettivo, da tradurre nel seguente modo: "come i Principi devono governare" e non "come vanno governati i Principi".

Ma che cosa indicava all'epoca il termine "Principe"?

Non necessariamente il figlio di un re che poi succede al padre sul trono, come accade nelle dinastie moderne.

Se apriamo un atlante storico ed osserviamo la cartina che rappresenta la situazione politico- geografica dell'epoca di Tommaso, vediamo che esistevano varie forme di unità politiche con denominazioni differenti: Imperi, Regni, Dominii, Contee, Marche, Califfati, Emirati e Principati.

Fra tutti i termini corrispondenti, il vocabolo latino *princeps*, che significa, appunto, Principe, aveva acquisito una popolarità più diffusa degli altri, perché già al tempo dei Romani indicava chiunque avesse una qualche autorità: il console, il generale, il governatore oppure il legato.

Secondo alcuni studiosi, Bartolomeo da Lucca avrebbe composto per conto proprio un opuscolo intitolato *De regimine principum*, che più tardi sarebbe stato incorporato nel *De rege et regno ad regem Cypri*, rimasto incompiuto, trasmettendo all'intera composizione quel titolo più generico.

Sono, queste, però, notizie difficilmente riscontrabili, per cui è opportuno tralasciarle per precisare le circostanze storiche della composizione.

Cipro a prima vista può sembrare una destinazione quasi irrealistica per un autore medioevale che non ha mai attraversato il mare verso l'Oriente; ma il compito che il grande teologo si assunse nell'intraprendere l'opera apparirà del tutto ovvio, allorquando si rifletta sui rapporti esistenti allora fra l'Ordine di San Domenico e il Regno di Cipro.

Nella seconda metà del secolo XIII l'isola era diventata un regno molto solido più latino che greco, non per la lingua e la nazionalità dei suoi abitanti ma per la casa regnante e la sua funzione strategica.

I Lusignano erano originari della Francia ed avevano costruito la loro fortuna al tempo delle crociate; ma accanto ai crociati in quell'epoca troviamo i rappresentanti più o meno numerosi degli Ordini mendicanti.

Nel 1228 per i domenicani era stata costituita la Provincia di Terra Santa, alla quale apparteneva l'isola di Cipro, dove il convento di Nicosia già fin d'allora aveva raggiunto una certa floridezza.

Fra tutti i Lusignano quello che si affezionò maggiormente a quei frati fu Ugo II, morto a soli quindici anni nel dicembre del 1267.

Egli fu l'unico re di Cipro ad essere sepolto nella chiesa dei Domenicani di Nicosia; per cui si è quasi certi che il destinatario dell'opuscolo dovette essere proprio lui.

Ciò spiega il titolo originario, riferito dai codici più autorevoli e dalle prime edizioni *De rege et regno ad regem Cypri*.

Altre circostanze storiche suggeriscono il nome di chi sembra avere trasmesso all'Aquinate il desiderio del giovane principe, ovvero quello della sua corte.

Come riferisce il P. Masetti, nel 1256 era stato eletto vescovo di Bethlemme, con l'incarico di legato pontificio in Oriente, un domenicano ben noto, da cui l'Aquinate era stato attratto, verso il 1244, all'Ordine dei Frati Predicatori, Fra Tommaso Agni da Lentini.

Questi si recò in Oriente negli anni sessanta e al suo ritorno, avvenuto nel 1267, fu nominato vescovo di Cosenza; morirà dopo il suo grande alunno, nel 1277, come Patriarca di Gerusalemme sulle coste della Palestina, desiderando invano di raggiungere la sua sede occupata dai mussulmani.

Da questi dati cronologici traspare quanto Cipro ed i suoi regnanti interessassero al nostro autore, il quale in quegli anni era occupato con lo *Studium Curiae*, cioè con quello studio teologico che accompagnava la Curia romana nei suoi spostamenti attraverso il territorio dello Stato pontificio di allora.

Presso quella Curia si trattavano gli affari ecclesiastici in cui interferivano le stesse relazioni personali dei legati; di conseguenza, là dovevano necessariamente convenire questi dignitari.

E' facile, perciò, supporre che Fra Tommaso Agni, di ritorno dall'Oriente, abbia desiderato ed attuato qualche incontro con Tommaso d'Aquino, che aveva affiliato all'Ordine in Napoli una ventina d'anni prima.

Con lui e con gli altri confratelli parlò sicuramente dei gravi problemi della legazione in Oriente, sottolineando le buone disposizioni del giovane re di Cipro nei confronti dell'Ordine domenicano.

Da qui l'idea di destinargli un opuscolo.

Secondo Padre Tito Centi si giustifica così anche l'interruzione definitiva dell'opuscolo alla morte del giovane principe: la fine immatura di Ugo II toglieva all'opera la sua prima ragion d'essere.

Nel frattempo Tommaso d'Aquino aveva iniziato ed interrotto il commento della *Politica* aristotelica dal quale traspare la stretta affinità con quella parte del *De regimine* che sicuramente gli appartiene.

Tale affinità fu di grande aiuto al continuatore dell'opuscolo, il quale si servì ad ampie mani sia dell'opera di Aristotele che del relativo commento dell'Aquinate.

### **3) Periodo della composizione**

Il giovane Ugo II muore quindicenne nel dicembre del 1267 e Tommaso chiude il fascicolo dei suoi fogli quando è giunto al quarto capitolo del libro II, per cui si presuppone che ne abbia iniziato la stesura nel 1266, mentre attendeva ad altri impegni.

In quei due anni il nostro filosofo si trovava sicuramente in Italia, perché i superiori lo avevano inviato a Roma per aprire lo *Studium* di quella provincia religiosa, i cui corsi iniziarono a Santa Sabina l'8 settembre del 1265.

Il 5 febbraio dello stesso anno era stato eletto Papa il francese Clemente IV (1265- 1268), che non riuscì mai ad entrare a Roma e governò la Chiesa da Viterbo.

Questo nuovo Papa era stato buon amico di Tommaso che aveva conosciuto a Parigi, e quando il Capitolo generale dei Domenicani del 7 giugno 1267 stabilì che la Curia papale dovesse disporre della presenza dei frati, Tommaso venne inviato a Viterbo.

Il Papa scrisse la Bolla che nominava il Nostro arcivescovo di Napoli, ma l'Aquinate rifiutò la carica, pregando il Pontefice di non fargli più offerte del genere.

Per quanto riguarda l'opuscolo in questione, quindi, esso fu scritto a Roma e forse anche a Viterbo insieme con le *Questioni disputate* e l'inizio della *Summa teologica*.

#### **\_4) Le fonti**

Anche se scarno, Tommaso è sempre molto diligente nel premettere con quale spirito e con quale metodo egli si accinge a compiere un lavoro, e indica le fonti a cui attingerà.

Nel breve *Prologo* del *De Regimine*, che in realtà è una dedica, egli enuncia chiaramente gli strumenti di cui si servirà: l'autorità della Sacra Scrittura, l'insegnamento dei filosofi, gli esempi dei più celebri statisti, e soprattutto l'aiuto di Dio.

**Lecture:** p. 27: "elaborare.....gli dei"<sup>1</sup>

Per quanto riguarda le citazioni della Sacra Scrittura, queste sono una sessantina; esse spaziano dalla *Genesi* all'*Apocalisse*, e anche se a volte alcuni esempi vengono tratti dai *Libri Storici*, la parte preponderante riporta sentenze che si leggono nei *Sapienziali*.

In riferimento all'insegnamento dei filosofi, di Aristotele è citata soprattutto l'*Etica*, due volte è citata la *Fisica* e quattro volte la *Politica*.

Quest'ultima è citata poco, specie se si considera il tema; tuttavia, nelle argomentazioni più teoriche, quest'opera dello Stagirita ispira tutto il discorso di Tommaso.

La *Città di Dio* agostiniana viene citata tre volte e si incontrano anche i nomi di Cicerone e Seneca.

Fra gli uomini di governo o *principes* Tommaso cita alcuni esempi tratti da storici latini come Livio, Sallustio, Svetonio, Valerio Massimo, Giulio Cesare; altre volte, invece, le testimonianze sono dirette, in quanto vengono indicati i protagonisti: Alessandro Magno, Domiziano, Vespasiano, Tito, Ottaviano.

---

<sup>1</sup> Le indicazioni delle pagine si riferiscono al testo adottato, vale a dire: L. PEROTTO (a cura di), *S. Tommaso d' Aquino, Opuscoli politici*, ed. Studio Domenicano, Bologna 1997



Non rientrano fra gli uomini di governo due autori romani molto noti al medioevo tomista: l'ingegnere ed architetto Vitruvio e lo storico di strategia militare Vegezio.

### **\_5) Contenuto del trattato**

Come si legge nel Prologo del *De regimine*, lungi dalla pretesa di additare nuove vie e nuovi orizzonti, lo spirito di moderazione del santo Dottore si attacca all'autorità della Sacra Scrittura, della speculazione e della storia, e con questi lumi si accinge ad esporre quei principî su cui si impernia tutta la filosofia civile dei tempi di mezzo.

**Lettura:** p.27: "Stavo pensando.....tutti gli dei"

Il primo capitolo del libro I , mentre si propone una ricerca sul significato del nome regio, è una serrata dimostrazione della *naturalis necessitas* del vivere sociale e dell'ideale necessità di un reggitore.

In tutte le cose che sono ordinate ad un fine occorre un dirigente; ora, l'uomo è *agens per intellectum* ed il suo carattere è, appunto, di agire per un determinato fine.

Siccome, però, ad esso si può pervenire in diverse maniere, è necessario che gli mostri la vera via.

**Lettura:** p.32: "Punto di partenza...verso il fine"

Certo, se l'uomo vivesse solo, potrebbe guidarsi da sé, per quel lume di ragione *divinitus* insito in lui; ma egli, invece, è animale politico, prima di tutto perché tra tutti gli esseri aggregabili è il più comunicativo e socievole, secondariamente perché da solo egli non ha avuto, come gli animali, mezzi per attuare la sua sufficienza di vita.

Di conseguenza, dovendo vivere in società, occorre *aliquid regitivum*, vale a dire un principio reggente che cerchi il bene comune della moltitudine.

**Lettura:** p.33: "Assodato.....moltitudine"

Tale è nell'università dei corpi il primo motore, l'anima nel corpo, nell'anima la ragione e il cuore nelle membra.

**Lettura:** p. 34: "in ogni...che governa"

D'altra parte, lo stesso Salomone avverte che senza una direzione un popolo decade.

Questo principio reggente, però, può dirigere bene o male e da qui scaturisce quella partizione dei governi che l' Aquinate fa nel capitolo 2 e la definizione del governo regale del quale dimostra il necessario primato.

**Lettura:** p. 36: "Quando dunque...unico tiranno".

**Lettura:** p.37: " (Il re) deve essere ...soggetta"

Il fine del governo per Tommaso è il bene della collettività, anzi per usare le sue stesse parole "la salvezza della comunità".

**Lettura:** p.39: "così come...del mare".

Dato che condizione essenziale di esso è la conservazione di quell'unità che è chiamata "pace", e che tale unità la raggiunge meglio quello che di per se stesso è uno, e ammesso che l'unione non avviene se non accostandosi all'uno, ne consegue l'ideale necessità della monarchia, alla quale è facile fare confluire prove astratte dalla considerazione dell'ordine dell'universo e prove dell'esperienza storica, con quegli esempi ed analogie che, apparsi già in sporadiche discussioni teologiche, diverranno poi i luoghi comuni dei politici medioevali.

**Lettura:** p.40: "anche...per tutti"

Il concetto di unità che è dimostrato come essenziale al governo, serve anche alla classificazione delle sue varie forme: alle forme della monarchia, dell'aristocrazia e della politia si oppongono con rapporto inverso e decrescente valore la tirannia, l'oligarchia e la democrazia.

**Lettura:** p.42: “alla politia...di una sola persona”.

E come il governo di uno solo, quando è giusto, è ottimo (monarchia), così quando è ingiusto, è pessimo (tirannia).

E come la virtù operante il bene e quella operante il male sono tanto più capaci, rispettivamente, di bene o di male, quanto più sono unite, così il governo giusto sarà tanto più utile quanto più è uno.

Analogamente, il governo cattivo sarà tanto più nocivo quanto più si avvicinerà all'unità.

**Lettura:** p.42: “in un regime politico...la democrazia”.

L'altro criterio discriminativo tra i vari governi emana dal loro fine che è il pubblico bene.

Secondo che si cerchi il bene della collettività o il privato interesse abbiamo i governi buoni o quelli malvagi, i sudditi o i servi, *causa alterius* o *causa sui*; criteri, questi, e distinzioni che si perpetueranno nella filosofia del diritto fino a Hobbes ed a Rousseau.

Sulla base di questi principî l' Aquinate stabilisce la sua graduatoria politica: al primo posto sta l'oligarchia, in cui si mira al bene di pochi; segue la democrazia, che cerca il vantaggio di molti; conclude la tirannia, che persegue il bene di una sola persona.

**Lettura:** p.43: “Questo disattendere...assolutamente ingiusto”

Di conseguenza, come conviene che un governo buono sia nelle mani di uno solo, affinché il bene sia più forte, così, se è cattivo, è preferibile che sia nelle mani di più, affinché il male sia minore.

Ciò significa che la suddivisione diminuisce l'efficacia e il bene di un governo buono e reciprocamente il male di un governo malvagio, l'uno suddiviso peggiora, l'altro diviene meno tristo.

**Lettura:** p.43:“Emerge... reciprocamente”

Ciò è vero anche per una provvidenziale ragione metafisica, in quanto il bene nasce dalla totalità, il male dalle parti.

L'uno proviene da una causa perfetta in cui sono riunite tutte quelle proprietà che possono produrre il bene; il male, invece, nasce separatamente da singolari difetti.

Non si dà bellezza senza che tutte le membra siano disposte bellamente; mentre per la bruttezza basta che sia mal disposta una singola parte.

E ciò quasi che la divina provvidenza abbia disposto che il bene, provenendo da una causa unica, sia più forte, ed il male, nascendo da più cause, sia più debole.

Così tra i regimi politici ingiusti, il più sopportabile è la democrazia, mentre il peggiore è la tirannide, della quale il Nostro mostra gli inconvenienti con argomentazioni che saranno poi le armi dei liberali di tutti i tempi.

Il tiranno è come una belva in preda ai suoi appetiti, come ricorda Salomone allorquando dice che “leone ruggente e orso affamato, tale è il malvagio che domina su un popolo povero”<sup>2</sup>; il suo volere non è volontà ma capriccio e *libido voluntatis*.

Il quinto capitolo accentua ancora di più lo spirito democratico e liberale dell'Autore, mostrando con l'esempio della storia romana ed ebraica come, pur tra i cattivi governi, quello dei più, cioè la democrazia, sia preferibile ad una ingiusta monarchia, cioè alla tirannide.

**Lettura:** pp.47-48: “Dal momento che...della tirannide”

Infatti, gli uomini non mirano al bene comune quando sanno che le conseguenze del loro operato non tornano a vantaggio loro ma di un singolo individuo; di conseguenza, i popoli tollerano meno facilmente i piccoli oneri imposti da un re che i grandi, imposti dalla collettività.

Ciò nondimeno non si deve credere che il governo dei più sia, per S. Tommaso, il governo ideale; esso è solo un ripiego per evitare le degenerazioni della monarchia, la quale, del resto, si converte in tirannide più difficilmente di quello che avviene per il governo dei più.

In conclusione, sottolinea il Nostro, è preferibile vivere sotto un unico re che sotto un governo pluralistico.

---

<sup>2</sup> *Pr* 28, 15

**Lettura:** p.50: “In conclusione...dei rischi”

**Lettura:** p.51: “Rimane...pluralistico”

Senza dire, poi, che se tra due mali è da scegliere il minore, derivano mali minori quando la monarchia si converte in tirannide, che quando si corrompe il governo degli ottimati, a meno che non si tratti addirittura di quello che egli chiama “eccesso di tirannide”.

Come si vede, l’amore della pace e dell’unità induce il Santo ad un evidente sofisma, dato che chi non parte da quel suo preliminare metafisico (cioè il bene nasce dall’unità, il male dalle parti) riconoscerà che è molto più facile che si perverta la volontà di uno solo che quella di più individui.

Questo sarà il costante argomento dei liberali della Rinascenza in favore della democrazia.

Stabilito e dimostrato l’ideale primato della monarchia, l’Autore passa a considerare i limiti della regalità attraverso norme e restrizioni che mostrano lo spirito teologico assolutista dello scrittore.

Così sono da evitare : l’ambizione e la sete di gloria, definita dal profeta Isaia “fiore del fieno”, in quanto nella realtà umana nulla è più fragile della gloria e dell’onore tributati dagli uomini, ed anche perché spegne la grandezza d’animo; la simulazione, cioè il fingere di essere virtuosi, strettamente collegata con la sete di gloria; la crudeltà e la lussuria, che rendono gli uomini simili agli animali, come accadde a Nerone.

Di contro, l’Autore, riprendendo Aristotele, sostiene che il massimo di tutti i beni terreni è che gli uomini riconoscano a una persona la virtù di cui essa è dotata.

**Lettura:** tutto il cap. 8 del libro I, pp.59- 62

Tutte le norme prescritte dall’Autore sono puramente morali, però, talvolta, la tirannide può essere sopportabile se serve ad evitare mali peggiori.

Ed al riguardo S. Tommaso riporta la tradizionale novella della vecchietta di Siracusa e di Dioniso, nonché lo spirito evangelico di rassegnazione con il quale bisogna essere reverentemente soggetti.

**Lettura:** p.55: “una volta....cattivo”

Ma è lecito eliminare il tiranno?

Di fronte all'idea del tirannicidio impugnata come arma minacciosa dallo spirito teologico di altri trattatisti, come ad esempio Giovanni di Salisbury, Tommaso cita la dottrina degli Apostoli: "San Pietro ci insegna: state soggetti con profondo rispetto ai vostri padroni, non solo a quelli buoni e miti, ma anche a quelli difficili. E' una grazia per chi conosce Dio subire afflizioni, soffrendo ingiustamente"<sup>3</sup>.

In realtà, contro le atrocità del tiranno è opportuno procedere "a livello di autorità pubblica", attraverso una regolare deposizione, come avvenne per Tarquinio il Superbo, sostituito dall'autorità consolare con poteri minori, oppure attraverso il ricorso ad una autorità superiore, come nel caso di Domiziano, assassinato dal senato romano, o, in mancanza, alla potenza di Dio.

**Lettura:** p.56: "Le iniziative del Senato"

In effetti, fu Dio che trasformò in mansuetudine la crudeltà del re Assuero, il quale stava per sterminare i Giudei; fu Dio a convertire il crudele Nabucodonosor fino a farne un predicatore della potenza divina, così come fu Dio che, vedendo le sofferenze del suo popolo in Egitto, fece annegare il tiranno Faraone con il suo esercito.

Dio, infatti, ove si tratti di tiranni che egli ritiene indegni di conversione, può toglierli di mezzo, oppure ridurli all'infimo gradino sociale.

**Lettura:** p. 57: "L'intervento di Dio"

Il re, però, ha diritto ad una ricompensa e Tommaso nell'arco di tre capitoli, 8, 9 e 10, cerca di stabilire quale premio quegli deve ripromettersi come ricompensa adeguata per la sua delicata, prestigiosa e meritoria attività di governo.

Dando per scontato che il re ha diritto ad una remunerazione personale, che serva da stimolo per un giusto governo, e costituisca una gratificazione per le fatiche a cui si sottopone e per i rischi che corre, la ricerca, sviluppata in via induttiva, non si presenta facile.

---

<sup>3</sup> 1 Pt 2, 18-19

La gloria è il premio più ovvio ma presenta dei pericoli per il sovrano e per i suoi sudditi, in quanto scatena l'ambizione e la simulazione.

**Lettura:** p.59-61: “la funzione del re.....e da simulatore”

Lo stesso dicasi per la ricchezza, i piaceri o la crudeltà che non costituiscono compensazioni utili al buon governo.

**Lettura:** p.61: “A quanto...atto di clemenza”

Un buon re ritrova il suo giusto premio nel perfetto bene, un bene universale che può essere rappresentato esclusivamente dalla fruizione divina.

**Lettura:** pp.64-65: “É Dio che premia il re....per il resto del suo popolo”

Qui Tommaso allude alla ricompensa spirituale e finale, e il tutto va collocato nell'ottica di una sovranità esercitata nell'ambito della fede e della prassi cristiana; e tutto ciò perché, se a maggior virtù si conviene maggiore premio, il re che comanda ad altri e si mantiene virtuoso è più meritevole di chi lo è per comando altrui; senza dire che il dirigere gli altri è più difficile che dirigere sé, e che il produrre il bene di tutta una moltitudine è tanto più meritorio quanto più grandi sono gli ostacoli, le difficoltà e le tentazioni che impediscono il raggiungimento di tale fine.

**Lettura:** pp.69-71: “Rimane ancora...durante la sua vita”

Infine, in una prospettiva che può anche sembrare escatologica, Tommaso interpreta un testo biblico al quale applica metaforicamente l'immagine del sovrano che regna con Cristo.

**Lettura:** p.72: “L'autorità divina...qualcosa di simile”

Nonostante ciò, però, il re dovrà guardarsi dal diventare tiranno e dovrà amare il buon governo non solo per se stesso, cioè per una ragione morale di virtù, ma anche per i vantaggi che gliene derivano.

A riprova di ciò l'Autore cita i casi di Giulio Cesare e di Ottaviano Augusto, i quali erano molto amati dai sudditi.

**Lettura:** pp.75-76: "I buoni sovrani....venisse risparmiato"

Il tiranno, invece, non essendo amato dai sudditi, non può fruire di nessuno di quegli affetti che nascono dalle reciproche relazioni del vivere sociale, come l'amicizia, la fiducia, ecc.; egli deve regnare solo mediante la paura, la quale, però, compromette la durata del potere.

**Lettura:** p.77: "É chiaro che egli...avere una lunga durata"

Anche l'avarizia danneggia il re, in quanto, come dice Salomone, "l'avarico non si riempirà di denaro, e chi ama le ricchezze non ne godrà il frutto", anzi "sconvolge la sua casa chi è avido di guadagni disonesti".

**Lettura:** p.78-79: "Anche la prova...dalla cattiva fama"

I tiranni, inoltre, avverte Tommaso, devono sapere che li attende il castigo eterno, anche perché la superbia da cui sono accecati rende loro impossibile l'umiltà necessaria per pentirsi.

**Lettura:** pp.82-83: "Da tutto ciò.....e non un tiranno"

Questa impenitenza finale acquista una luce sinistra se si considera la posizione eccelsa in cui vive chi governa, anzi, biblicamente, egli è ministro di Dio, per cui merita una pena più atroce.

Sempre coerente con la critica iniziale rivolta da Tommaso al tiranno, quella, cioè, di essere una persona altamente ingiusta, la prospettiva terribile che qui collega alla situazione d'impenitenza è l'impossibilità concreta per i tiranni di restituire tutto quello che hanno rubato e di compensare i danni provocati: per il



nostro filosofo è sempre attuale il principio che la violazione della giustizia esige la “restituzione totale”.

Nella dottrina tomista, contrariamente a molte dottrine medioevali, anche la violazione della giustizia “distributiva” impone quest’obbligo; questo tipo di peccato è quello più specifico di chi riveste una qualsiasi autorità.

Dal capitolo 13 in poi Tommaso d’Aquino illustra le funzioni del re sul piano concreto e la *ratio gubernationis*, cioè il modo di governare, ponendo l’ordinamento civile in analogia con l’ordinamento dell’universo, per cui si può parlare di microcosmo e macrocosmo.

Il re è come l’anima nel corpo e Dio nel mondo e le mansioni di Dio nel mondo, vale a dire la creazione e l’ordinamento delle cose secondo l’uso per cui furono create, sono due operazioni universali; anche l’anima svolge queste due funzioni nei confronti del corpo, dal momento che prima il corpo viene vivificato dall’anima; e poi, questa guida quello e lo fa muovere.

Di queste due funzioni, la seconda esprime le mansioni del sovrano, per cui tutti i capi hanno l’incarico di governare, “reggere”, da cui deriva il termine “re”.

**Lettura:** pp.88: “Occorre...la formazione del mondo”

Inoltre, “governare” vuol dire condurre al fine.

Se il fine fosse intrinseco, cioè nella cosa stessa, tale opera si esaurirebbe nella sua semplice conservazione; ma siccome tutto, fuorché Dio, è ordinato ad un fine estrinseco, occorre indirizzare ogni creatura, oltre che alla conservazione, anche alla sua meta suprema ed al perfezionamento.

Ora, come bene estrinseco del singolo individuo è la divina fruizione, così fine della collettività è vivere bene, il che vuol dire secondo virtù, onde raggiungere mediante essa l’eterna beatitudine.

**Lettura:** pp.92-96: “Per fondare...contro i Galli”

Come si vede, Tommaso ha inserito nell’ambito della vita politica i valori ultraterreni della fede.

La conseguenza è determinante per stabilire i rapporti fra Stato e Chiesa: il re governa e amministra i beni temporali che servono al bene comune della società politica, e questa è la ragione per cui i sacerdoti pagani dipendevano dai re; la nuova legge, però, ha aperto all'uomo i beni del cielo e, quindi, la situazione del rapporto si inverte, di modo che i sovrani devono essere soggetti ai sacerdoti.

Sono stati così formulati i principi del confronto Chiesa- Stato che a volte è stato e tuttora continua ad essere fonte di "scontro".

Il discorso viene approfondito nel capitolo 16, dove viene chiarito il confine tra l'ordine spirituale, che qui viene denominato "sacerdotale", nel quale il re è soggetto e suddito, e l'ordine temporale, nel quale la sovranità del re è assoluta ed indipendente.

L'Autore, quindi, non prevede interferenze tra i due poteri della Chiesa e dello Stato: essi sono due ordini distinti tra i quali non c'è materia per interferenze di sorta.

**Lettura:** p.98: "colui...sovrano".

Formato dalla legge divina, il re deve prefiggersi il raggiungimento di tre obiettivi: "A. Innanzitutto, che nella società di cui è sovrano si instauri una vita buona. B. In secondo luogo, che tale vita, una volta instaurata, venga conservata. C. In terzo luogo, che conservandola, promuova ulteriori miglioramenti"<sup>4</sup>.

E perché ogni singolo uomo abbia una buona esistenza è necessario operare secondo virtù, dal momento che la virtù è ciò per cui si vive bene.

Però, mentre l'unità dell'uomo è opera della natura, l'unità sociale, che è detta pace, deve essere opera del re.

Di conseguenza, affinché si possa instaurare una buona esistenza sociale, occorrono tre fattori: che si costituisca una comunità unita nella pace; che la società sia condotta ad agire bene; e che la comunità disponga in quantità sufficiente del necessario per vivere bene.

---

<sup>4</sup> L. PEROTTO(a cura di), *S. Tommaso d'Aquino. Opuscoli politici*, cit.,p.99

Una volta stabilita nella società una vita buona, che è il merito di chi governa, a questi spetta il compito di mantenerla.

Per il raggiungimento di tale fine, il sovrano deve eliminare tutti gli ostacoli che si frappongono, che l'Aquinate raggruppa in tre: "... la prima deriva dalla stessa natura: il bene sociale, infatti, non va realizzato soltanto in vista di un periodo di tempo limitato, ma per durare in eterno... Gli uomini, però, sono mortali e quindi non possono durare in perpetuo; per di più, quando sono in vita, essi non godono sempre della stessa salute, dato che la vita umana va soggetta a molteplici cambiamenti, per cui gli esseri umani non sono sempre ugualmente idonei a svolgere le stesse mansioni per tutto l'arco del tempo della loro esistenza. Un secondo ostacolo al mantenimento del bene pubblico proviene dall'interno e consiste nella cattiva volontà degli uomini, i quali sono pigri nel compiere ciò che lo stato si attende da loro, oppure addirittura sono dannosi alla pace sociale in quanto, violando la giustizia, turbano la pace della comunità. Il terzo elemento negativo per conservare lo stato è di origine esterna, quando a seguito di un'aggressione nemica, la pace svanisce, e a volte il regno o la città vengono distrutti dalle fondamenta"<sup>5</sup>.

Il sovrano, onde far fronte e delimitare questi tre tipi di ostacoli, deve intervenire su un triplice fronte con sostituzione degli incarichi, attività legislativa ed esecutiva, tutela contro i nemici.

**Lettura:** p.100: "1.Sostituzione...dal di fuori"

Infine, il sovrano ha il compito di sviluppare il progresso e tale scopo potrà essere raggiunto correggendo il disordine, integrando le lacune e perfezionando ciò che si può fare meglio, secondo il detto di San Paolo "Aspirate sempre ai carismi più grandi"<sup>6</sup>.

Questa la concezione subordinata e strumentale del fine dello stato, quale risulta dalla lettura del primo libro del *De regimine principum*.

---

<sup>5</sup> *op. cit.*, p.100

<sup>6</sup> *I Cor* 12, 31

Per quanto riguarda il libro II, esso può essere considerato come un piccolo trattato di diritto amministrativo e di economia politica e rappresenta un ottimo contributo dell' Aquinate alla soluzione dei problemi più pratici e concreti delle scienze sociali.

I primi tre capitoli e mezzo, di paternità tomistica, illustrano le condizioni ambientali di cui bisogna tenere conto per scegliere una località ideale per la fondazione di una città.

Fondare una città è molto importante in quanto sia i figli che la fondazione di una città assicurano la continuità del nome; se non fosse stato così, se Romolo non avesse fondato la città di Roma, il suo nome sarebbe stato sconosciuto ai più.

Premesso ciò, la prima condizione alla quale si deve rivolgere un'adeguata attenzione è il clima; esso deve essere temperato, in quanto l'integrità di un fisico dipende proprio da esso.

**Lettura:** p.106: “dal clima ....con il suo simile”

Inoltre, sia il caldo che il freddo eccessivi sono letali, mentre il clima temperato contribuisce a formare durante le guerre combattenti coraggiosi e prudenti.

**Lettura:** p. 107: “Come infatti.....di guerra”

Infine, il clima temperato è utile anche per la vita politica.

**Lettura:** p.107: “Come infatti...comandare agli altri”

Stabilito il clima che deve essere temperato, Tommaso passa al sito, la cui scelta deve orientarsi non su un luogo totalmente pianeggiante e tanto meno paludoso, dove l'aria risulterebbe malsana, bensì su una località posta un po' più in alto.

**Lettura:** p.109: “L'elevatezza...più fine” .

Fondare una città, inoltre ,significa costruire ed erigere delle mura e a tal fine sono essenziali le indicazioni che forniscono i quattro punti cardinali.

**Lettura:** p.110: “Inoltre...delle malattie”

Inoltre, perché i cittadini godano di una buona salute fisica, necessitano di cibi adatti, per cui è necessario analizzare la salubrità della zona scelta per la costruzione della città al fine di esaminare i cibi che la terra fornisce.

**Lettura:** p.110: “la salute...vi si stabiliscono”

Anche l’acqua deve essere genuina.

**Lettura:** p.111: “Non meno...sia sana”

Esistono, infine, numerosi indizi in base ai quali si può stabilire se la zona è salubre, e cioè se il colorito degli abitanti è sano, se i corpi sono robusti, se vi sono molti bambini vivaci o numerosi anziani.

**Lettura:** p.111: “se le persone...mortalità”

Il capitolo 3 tratta dell’autonomia delle risorse alimentari.

La storia militare insegna che le città assediate cadono più per fame che per mancanza di armi, per cui non stupisce l’insistenza dell’autore sul principio che uno Stato debba avere una sua autosufficienza di prodotti alimentari.

**Lettura:** pp.114-115:”Esistono...rifornimenti”

Strettamente legato al discorso del luogo ameno in cui deve sorgere la città, è il principio che l’uomo ha il diritto di divertirsi per continuare ad esistere.

La frase di Tommaso in tale contesto suona in termini che possono sembrare esagerati: “...senza attrattive alternative di sorta, la vita umana non può durare a lungo”<sup>7</sup>.

Rimane vero, tuttavia, che il troppo fa male; ciò significa che la città deve, sì, offrire luoghi e spazi di svago, ma gli uomini non devono eccedere, in quanto la

---

<sup>7</sup> *Il governo dei principi*, l. II, c. 4, p.118

finalizzazione del piacere in sé attenua l'intelligenza, indebolisce la volontà, fa diventare pigri e paurosi e in certi casi può addirittura portare alla delinquenza.

**Lettura:** p.119: “La conclusione... ne esca ricreato”

A questo punto termina lo scritto di Tommaso; dal paragrafo 846 il lavoro è stato proseguito ed ultimato da Bartolomeo da Lucca, il quale, riprendendo il discorso, afferma che è giusto che l'uomo consegua il piacere ma ciò deve essere fatto con moderazione.

**Lettura:** p.121:“alla psiche umana .... li si guasta”.

Una volta fondata la città nel luogo previsto, è opportuno analizzare i rapporti del re o di qualsiasi altro capo della comunità con i sudditi.

Con sano spirito pratico, Bartolomeo affronta subito un problema ineludibile perché influenza l'azione di chi governa, cioè la situazione finanziaria, che in termini moderni potrebbe essere definita dell' “appannaggio reale”.

Qui si parla dei beni immobili intesi come fondi rurali, i quali sono fonte ed occasione di un'altra categoria di beni o ricchezze sempre di origine naturale.

Si tratta degli animali che l'uomo si procura con la caccia e gli allevamenti, e che sono destinati a servire l'uomo.

**Lettura:** p.127: “al primo...a servire l'uomo”

Gli animali sono indispensabili al re, in quanto strettamente pertinenti all'immagine di decoro che la sua figura deve dare e che si estrinseca specialmente in una ospitalità sontuosa per i visitatori che giungono a corte.

Anche per i cittadini è utile coltivare queste fonti di bene per una alimentazione genuina e indipendente dalle provviste importate, le quali non potranno mai essere fresche, senza contare che il cibarsi di cose proprie infonde una grande soddisfazione.

La ragione più fortemente esaltata dell'allevamento degli animali è quella dell'equitazione, di cui Aristotele evidenzia l'utilità per la caccia e per la guerra

**Lettura:** pp.128-129: “La caccia...dai suoi stallieri”.

La conclusione che viene fuori da tutte queste considerazioni è che il re deve possedere dei beni naturali che gli servano per l'amministrazione e la difesa del suo regno.

Fin qui si è parlato di fondi agricoli e di bestiame, voci che confluiscono in quelle che l'autore denomina “ricchezze naturali”.

Ma, tuttavia, ciò non è sufficiente; infatti, le esigenze di un capo di Stato sono innumerevoli, suddivise in vari capitoli di spesa che, secondo l'uso caro alla dialettica espositiva medioevale, vengono indicate con il numero ternario, *propter tria*.

L'autore fa una premessa nella quale sostiene che per la gestione del suo potere il re necessita di “risorse artificiali”, cioè di oro, argento e di altri metalli con i quali vengono coniate le monete.

**Lettura:** p-132. “Per la gestione...tempestiva”

Si parla, dunque, di “ricchezze naturali”, cioè fondi agricoli e bestiame, e di “risorse artificiali”, cioè oro ed argento con cui coniare le monete.

Questa diversità di termini, “naturali” e “artificiali” si spiega con un riferimento alla *Politica* di Aristotele: la natura fornisce i vari metalli facendoli trovare all'uomo nelle viscere della terra; occorre, però, effettuare complessi lavori di estrazione, purificazione, fusione, e questo è un artificio umano.

Soprattutto artificiosa è, però, l'invenzione di coniare le monete per risolvere i problemi di scambio delle merci.

In termini correnti dobbiamo, dunque, dire che qui si tratta del denaro liquido, cioè del tesoro finanziario privato di cui il re deve essere ampiamente dotato.

Il denaro è un mezzo per vivere e la vita di una comunità prevede costi ingenti; di conseguenza, il re ha bisogno di molti soldi, per cui il suo bilancio deve prevedere la disposizione di grosse somme.

**Lettura:** pp.132- 133: “In primo luogo...ricchezze artificiali”

Analizzando i bisogni della vita regale, Bartolomeo sostiene che le voci di spesa più importanti sono quelle provocate dai nemici, nonché quelle necessarie per l'espansione territoriale.

**Lettura:** pp.134-135: “La prima...il suo territorio”

E a conferma di quanto asserito l'Autore porta varie testimonianze scritturistiche: Oloferne, luogotenente di Nabucodonosor, il quale, quando occupò i territori della Siria e della Cilicia, prelevò dal palazzo del re una cospicua quantità di oro e di argento; ed anche Salomone.

Esaurita la tematica delle risorse di cui deve disporre il re, si presenta una realtà scontata: nessuno può governare da solo, per cui ogni capo ha degli aiutanti, siano essi ministri o funzionari.

Ciò, però, significa distribuire il potere ad altre persone, e quindi, va prima chiarito che tipo di autorità e di governo venga delegato.

Questa premessa è indispensabile per capire perché, appena formulato il problema dei funzionari, all'inizio del capitolo 8, l'autore, quasi dimenticando l'esigenza che ha evidenziato, si soffermi a trattare delle due forme di potere con cui si può esercitare l'autorità, il potere “politico” e il potere “dispotico” limitandosi, poi, di fatto, ad analizzare le caratteristiche del primo, con un brevissimo raffronto con quello monarchico.

Il potere “dispotico” è oggetto del capitolo 9.

Il primo significato del termine “dispotico”, che latinizza il greco “tirannico”, è quello aggettivale di “pertinenza del re”, ed indica il rapporto del padrone con il servo, per cui si tratta di una forma di governo che possiamo assimilare a quella del re e Bartolomeo suffraga la sua tesi con una testimonianza biblica

**Lettura:** p.142: “Qui occorre...della servitù”

In senso comune, invece, il termine “dispotico” indica il “potere assoluto” e, per derivazione, l'esercizio brutale ed iniquo di tale attività, ed è appunto questo il senso peggiorativo della tirannia o tirannide.



In realtà, conclude Bartolomeo, per governare sono indispensabili la disciplina e la giustizia.

**Lettura:** p.143: “Per governare...di medicina”

Con il capitolo 10 si apre la discussione sui ministri e funzionari, tema al quale l'autore aveva accennato all'inizio del capitolo 8.

Il suo posto logico sarebbe stato subito dopo il capitolo 7, ma la ragione della scelta operata dall'autore è evidente nel giudizio decisamente originale che egli formula sulla loro personalità.

Costituendo, infatti, una specie di prolungamento dell'attività sovrana, i funzionari debbono essere in sintonia totale e perfetta con lo stile che caratterizza il governo del loro capo.

**Lettura:** p.146: “...i ministri... fanno parte ....che la compongono”

A riprova di ciò egli adduce alcuni esempi storici.

Uno è Mosè il quale, poiché governava il suo popolo da solo, venne rimproverato dal suocero Ietro con queste parole: “Non va bene quello che fai! Finirai col soccombere, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; tu non puoi attendervi da solo... Invece sceglierai tra tutto il popolo uomini integri che temono Dio, uomini retti che odiano la venalità, e li costituirai sopra di loro come capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine. Essi dovranno giudicare il popolo in ogni circostanza”<sup>8</sup>.

Altro esempio è rappresentato da Roma, dove Bruto, nominato console, governò da solo per un breve periodo; in seguito, però, quando i romani scesero in guerra con i Sabini, gli venne affiancato un dittatore, di dignità superiore a quella dei consoli ai cui ordini fu posto un comandante di cavalleria. Subito dopo questi avvenimenti furono creati i tribuni con lo scopo di tutelare gli interessi del popolo.

Se si vuole rafforzare il potere, oltre alle ricchezze ed ai ministri occorrono anche delle cittadelle attrezzate per accogliere i ministri e lo stesso re, come

---

<sup>8</sup> *Es* 18, 17- 18, 21- 22

testimonia il re Davide, il quale, dopo avere conquistato Gerusalemme, stabilì la sua dimora nella rocca di Sion.

Allo stesso scopo servono delle strade lastricate per i cui lavori di manutenzione occorre che i viaggiatori paghino dei pedaggi riscossi dai funzionari governativi.

Un elogio particolare l'autore rivolge ai Romani per le loro strade, elogio ampiamente fondato in quanto costoro intuirono l'importanza strategica di costruire solide vie di comunicazione, anche se allora, come oggi, tale tipo di opere civili era uno dei lavori finanziariamente più onerosi.

Dopo avere esaurito queste tematiche, Bartolomeo tratta della moneta, la quale è presentata fundamentalmente come una necessità; però alla fine ne evidenzia la funzione di "immagine" della fama e del prestigio del sovrano.

Del medesimo argomento aveva parlato nel capitolo 7 ma non si è in presenza di una ripetizione: là aveva evidenziato la necessità per il re della moneta come sinonimo di denaro liquido abbondante, cioè di ricchezza personale; qui, invece, ne tratta come del più comodo mezzo di scambio.

**Letture:** pp.159-162: "Esaurite queste...altro tipo di governo"

Con il capitolo 14, nel quale l'autore tratta dei pesi e delle misure, ci troviamo di fronte ad una delle trattazioni meglio riuscite dell'operetta.

Si tratta di poche pagine di morale pratica elaborate secondo il più severo metodo teologico: pensiero biblico, tradizioni storiche, il ragionamento, e le applicazioni concrete in cui emergono le cosiddette considerazioni di "convenienza".

I pesi e le misure, osserva Bartolomeo, sono, al pari delle monete, indispensabili in un governo di qualsiasi genere esso sia.

Lo stesso Mosè, dopo avere consegnato agli Israeliti le leggi divine, unì ad esse i pesi e le misure che erano l'efa<sup>9</sup>, il qomor, il moggio e il sestario<sup>10</sup>, oltre a quelle che si usano per misurare i terreni e le stoffe, in cui si adotta il cubito<sup>11</sup>.

Per l'oro, l'argento e le monete, indicò l'uso della bilancia e di altri pesi.

---

<sup>9</sup> Efa= 36 litri

<sup>10</sup> Sestario = due once

<sup>11</sup> Cubito = 45 cm

**Lettura:** p.165: “Il primo...della giustizia naturale”

Un altro punto relativo al buon governo è l’obbligo di soccorrere i bisognosi con le finanze dell’erario statale.

Il messaggio che l’Autore trasmette in queste pagine è di una forza, vivacità e spiritualità particolarmente significative.

Avere cura dei poveri o, in generale, dei bisognosi, è un obbligo del sovrano quale responsabile dell’esistenza dei sudditi, e fa parte dell’arte di vivere e di governare, cioè di far vivere gli altri.

Si tratta di un imperativo kantianamente categorico, che non prevede condizioni o omissioni di sorta: il capo non può mai essere latitante.

Bartolomeo spiega espressamente come l’assistenza ai bisognosi vada anche “organizzata” dal sovrano, e coglie l’occasione per spiegare che la molla da cui deve essere spinto a tale opera è quella della sensibilità spirituale, che lo porta ad una vita personale virtuosa.

A questo proposito l’autore adduce come esempio Filippo II, per dire chiaramente che chi sta al vertice non può limitarsi ad “organizzare” la beneficenza ma deve dare di tasca propria.

**Lettura:** p.170: “Ispirata...di prima”

Un’affermazione della obbligatorietà morale di questi gesti, la si trova poco oltre, a proposito dell’elemosina, che costituisce una forma di fideiussione a loro favore presso Dio, in espiatione dei peccati.

Come la moneta ha valore negli scambi che si fanno per poter vivere, così l’elemosina è necessaria per la vita spirituale di chi la fa.

Una novità sul piano storico- culturale è rappresentata dalle “case di accoglienza” per i bisognosi, che devono sorgere nelle singole province o città o insediamenti.

Bartolomeo le considera un dovere assoluto per i cristiani, visto che sono state costruite anche dai pagani.

**Lettura:** p.171: “Quanto...nel suo impero”

Con il capitolo 16 ha inizio il discorso relativo alla sottomissione del potere terreno all'autorità spirituale, rappresentata dal Pontefice di Roma; in esso, però, non si allude mai al Papa, né in astratto, né in qualche contesto storico.

Il discorso ha inizio con l'affermazione secondo la quale è scontato che il re promuova ed agevoli nel suo regno la pratica religiosa ma è lui il primo a doversi comportare da autentico cristiano, in quanto egli è uomo, signore e re.

Il sottile discorso dell'autore è imperniato sul principio che la personalità del re discende direttamente da Dio, e lo assimila a lui in modo peculiare, per cui la vera nobiltà del sovrano è legata a questo vincolo generazionale con il Creatore.

Se c'è un uomo fatto ad immagine di Dio, inteso come "Signore", questi è il sovrano, il quale in quanto uomo, è stato creato da Dio in modo speciale.

Egli raffigura il Re dei re ed il Signore dei signori, il quale è Cristo nostro Signore, per cui ha l'obbligo di imitarlo "al fine di ottenere la giusta rassomiglianza tra la figura e ciò che essa rappresenta.

Si conclude, così, il libro secondo, i cui temi, come dice lo stesso Bartolomeo, sono stati quelli attinenti all'esercizio del potere di qualsiasi forma di autorità, specie quella monarchica.

Il libro terzo continua il discorso iniziato nel capitolo 16 del libro secondo: ogni potere viene da Dio e quindi è lui che illumina l'azione di governo esercitata dai re.

Il capitolo 1 fa parte di un nucleo di tre in cui l'autore dimostra come Dio sia, rispettivamente, la fonte del potere, il principio dinamico che lo muove, e il fine dell'operare.

Ciò vale per ogni essere e, quindi, a maggior ragione, per il capo di una comunità politica, a prescindere dal regime costituzionale da cui è governata.

Che Dio sia la fonte del potere è testimoniato dalle Sacre Scritture e da Aristotele, il quale considera Dio da tre punti di vista, cioè a) in quanto essere, b) in quanto motore, c) in quanto fine.

a) Come ogni essere deriva dal primo ente, che è anche la prima causa, così ogni forma di autorità deriva da Dio, che è la prima e somma autorità.

**Lettura:** p.180: "Ogni essere... tra loro

b) Come la pluralità trae origine dall'unità, così i vari governanti traggono origine da un unico sovrano, per cui ogni potere deriva da Dio.

**Lettura:** p.181: "Ogni pluralità...da Dio"

c) Sulla base di quanto si legge nelle Sacre Scritture che Dio sostiene tutto con la potenza della sua parola, e che è uno solo il creatore di tutto, si può affermare che Egli è il principio dal quale ogni creatura attinge l'essere ed anche l'autorità.

**Lettura:** p.181. "la potenza...li ottiene il re"

Il discorso continua nel capitolo 2, dove la dipendenza del sovrano da Dio è sviluppata in base al famoso argomento aristotelico del movimento: tutto ciò che si muove è mosso da un essere diverso da sé, ma dal momento che non si può andare all'infinito, bisogna giungere ad ammettere l'esistenza di un primo essere immobile che muove gli altri, e questo è Dio, cioè la causa prima.

Analogamente, dice Bartolomeo, le persone in cui si attua in maggior grado la nozione di movimento sono i re, i principi e tutti quelli che comandano, per cui costoro non possono ricevere tale dinamismo se non da Dio, primo essere, che imprime agli altri il movimento.

**Lettura:** p.183: "Che l'autorità...che è Dio"

Dio, inoltre, è la causa prima; di conseguenza, "se tutti gli esseri si muovono grazie all'energia della prima causa e ricevono l'influsso del primo moto, anche il moto dei governanti procede dall'energia divina e dalla nozione di Dio"<sup>12</sup>.

Ed ancora, se nei movimenti di natura fisica esiste un certo ordine, a maggior ragione un ordine simile sarà riscontrabile nei movimenti spirituali, dato che tra loro si riscontra una maggiore affinità.

A questo punto Bartolomeo porta la testimonianza di Dionigi l' Aeropagita, il quale dà un tocco di misticismo al rigore logico di queste argomentazioni.

---

<sup>12</sup> *op. cit.*, p. 184

Dionigi nelle sue opere *I nomi divini* e *La gerarchia celeste*, applicando i movimenti circolare, retto ed obliquo alle sostanze spirituali, sostiene che essi consistono in speciali illuminazioni per ricevere le quali occorre una certa disposizione della mente.

**Lettura:** pp.188- 189."L'irradiazione divina...moto circolare"

Dio, infine, muove il re verso il fine che è Dio stesso.

Egli è il fine remoto di tutta l'opera governativa perché si identifica nel fine stesso, ma è anche il fine prossimo di tale azione perché ispira ad agire in modo virtuoso.

E' chiaro che per raggiungere un simile traguardo si richiede una stretta connessione tra l'attività di governo ed il fine che essa deve perseguire, connessione che si potrà realizzare soltanto attraverso la preghiera.

Con il capitolo 4 si apre un'altra terna di brevi trattazioni in cui si individuano le tre ragioni per le quali Dio, in un certo senso, ha legittimato il potere di Roma.

Le tre motivazioni costituiscono il tema di altrettanti capitoli, e sono: l'amor di patria, lo zelo per la giustizia, e l'umanità verso gli altri, specialmente i nemici, un atteggiamento che potrebbe essere definito di clemenza.

L'esaltazione dei Romani e del loro eroismo è chiaramente ispirata alle pagine di Sant' Agostino; quindi, l'attendibilità storica dei vari atti di eroismo e di magnanimità è quella stessa delle pagine della *Città di Dio*, a cui l'autore attinge.

Il discorso sui Romani continua nel capitolo 5, laddove l'efficienza e l'equità della giustizia romana vengono documentate dal comportamento del procuratore Festo nei confronti di San Paolo, contro i sacerdoti che ne chiedevano la condanna capitale.

Viene ripreso, ma in termini diversi, il concetto, già presente nel libro I, che chi governa ha diritto ad una ricompensa; nel libro I Tommaso aveva usato termini assolutamente spirituali, qui, invece, l'autore giustifica l'atto di utilizzare le proprietà altrui.

Il capitolo 6 chiude il ciclo delle tre ragioni per cui Dio ha concesso ai Romani un così vasto impero.

Ivi l'autore presenta la tesi che i Romani hanno meritato di diventare i padroni del mondo, anche grazie alla loro gentilezza e alla *civilis benevolentia*, sulla base

del principio che una risposta gentile calma la collera, una parola pungente eccita l'ira.

A riprova di quanto asserito Bartolomeo porta l'esempio di Scipione, il quale a capo dell'esercito romano, a ventiquattro anni combatteva contro il popolo di Annibale.

**Lettura:** p.200: "L'esempio di Scipione...il riscatto"

Un simile comportamento, naturalmente, rese i Romani simpatici ai nemici, i quali rimasero ammirati di come fosse riuscito a controllarsi quel principe, attorno a cui aleggiava la fama di dissoluto.

Lo stesso Tito Livio riferisce che in quella vittoria Scipione mostrò una gentilezza accattivante, esortando gli ostaggi a non avere paura dei Romani, in quanto questi preferivano guadagnarsi la simpatia degli uomini con la cortesia, anziché costringerli con il terrore.

Tutto ciò dimostra come la virtù abbia reso i Romani degni di dominare.

"Per questo, conclude Bartolomeo, anche le altre nazioni si sono sottomesse, attratte, sia dal loro amore per la patria, sia dal rigore con cui esercitavano la giustizia perseguendo ogni delinquente e sovversivo della convivenza pacifica, sia dalle buone disposizioni del loro animo che induceva gli altri popoli a fare amicizia con loro. Del resto, è così che si merita il potere"<sup>13</sup>.

I capitoli 7 ed 8 possono essere considerati di transizione tra i due nuclei precedenti e l'analisi del potere che avrà inizio dal capitolo 9.

Con questa prima disamina l'autore descrive gli effetti del potere utilizzato come castigo per la cattiva condotta dei sudditi, e presenta i tiranni come lo strumento di cui si serve la giustizia divina per castigare i delitti commessi dagli uomini.

Il testo del capitolo 8 raccoglie una serie di testimonianze atte a mostrarci come Dio faccia subire una fine umiliante ai sovrani che si sono insuperbiti per il successo ottenuto.

L'autore fa due gruppi distinti, rispettivamente, dei personaggi biblici, in cui compaiono Saul e Salomone, e dei due imperatori Ciro ed Alessandro Magno, simboli del potere persiano e macedone.

---

<sup>13</sup> *op. cit.*, p.202

Di Saul, riferisce Bartolomeo, sta scritto che non c'era nessuno più bello di lui tra gli Israeliti, ma dopo due anni di regno disubbidì a Dio; fu così che venne ucciso, mentre i suoi figli e tutta la sua discendenza vennero sradicati dal potere.

Saul, dunque, morì a causa della sua infedeltà al Signore.

Sorte analoga toccò a Salomone, il quale era stato esaltato per la sua saggezza; abbandonatosi, però, alla lussuria, rovinò nell'isolatria.

Di Ciro, sovrano dei Persiani, la storia narra che dopo essersi impadronito dell'Asia e della Partia, domata con le armi la Scizia, alla fine ingaggiò una lunga guerra contro i Messageti, governati dalla regina Tamari.

In un primo tempo egli combatté contro il giovane figlio della regina; sconfittolo, lo uccise, facendo seguire una sorte analoga anche agli altri giovani sconfitti, senza provare alcuna pietà per la loro giovane età.

Ciro si mostrò crudele in Babilonia e nel regno della Lidia, trucidando i re e i principi dei due Stati con atroci supplizi; anche nel regno dei Messageti, egli si comportò in modo altrettanto spietato.

Per tutte queste sue atrocità Dio lo punì con un castigo che ricorda la sua ferocia.

La storia, infatti, racconta che la regina Tamari coalizzò contro Ciro un esercito formato da Sciti, Messageti e Parti.

Dopo avergli teso delle imboscate fra i monti, i soldati piombarono nell'accampamento: il re cadde prigioniero, venne decapitato e, per ordine della regina, la sua testa fu immersa in un otre pieno di sangue, contro cui la gente urlava: visto che sei stato assetato di sangue, adesso bevi sangue, indicando così che la fine infamante che aveva subito ricordava la sua crudeltà.

Analogamente avvenne per Alessandro Magno: finché trattò i sudditi con rispetto, chiamando padri i suoi soldati, come riconoscimento che erano più anziani di lui, il suo dominio riportò grandi successi; quando, invece, si dimostrò ingrato nei loro confronti, venne avvelenato dalla sorella.

L'ultima parte del capitolo non registra più testimonianze storiche ma è dedicata a riformulare il principio secondo il quale in ogni regime il *dominium* viene da Dio, Signore degli eserciti.

Tale conclusione introduce alla tematica del potere, che sarà oggetto dei capitoli successivi.



Le prime frasi del capitolo 9 tracciano l'arco completo che racchiude l'economia dei capitoli 9-22 : il potere ed i suoi gradi.

Inizialmente viene enunciato il principio secondo cui l'uomo è un essere soggetto di potere, nasce, cioè, con la capacità di esercitare un qualche dominio sulla natura; principio, questo, supportato dalle Sacre Scritture, dove si legge: "Dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su ogni essere vivente che striscia sulla terra"<sup>14</sup>.

Ciò significa che il Signore ha immesso tale potere nella struttura stessa della natura umana; il peccato originale, però, ha frantumato l'armonia creaturale.

Possiamo, tuttavia, cogliere i motivi profondi per cui Dio ha elaborato quest'ordine strutturale entro il quale si sviluppa l'esistenza dell'uomo.

Già gli animali sono dotati dell'istinto che è una specie di "prudenza particolare", ma è soprattutto la vita della comunità politica che rivela un bisogno fondamentale di ordine, come dice S. Agostino: "L'ordine è la disposizione di realtà uguali e disuguali, ciascuna al proprio posto"<sup>15</sup>.

Le pagine del capitolo 10 sono tra le più significative di tutto il lavoro del continuatore di Tommaso, non tanto per l'ampiezza del testo ma per la concentrazione di principî dottrinali nei quali l'autore formula la sua teoria della superiorità assoluta del potere papale e della sua legittimità ad intervenire contro i sovrani che si comportano male.

Bartolomeo distingue vari tipi di potere o "dominio": il dominio sacerdotale e regale allo stesso tempo; il dominio soltanto regale, nel quale rientra il potere imperiale ; il dominio politico; il dominio economico nel senso di dominio domestico.

Il potere del Papa è di natura sacerdotale e regale ed è stato fondato da Cristo, come si legge nel Vangelo, laddove si dice: "E io ti dico: Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia chiesa e le porte degli inferi non prevarranno contro di essa. A te darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che legherai sulla terra sarà legato nei cieli, e tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli"<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Gn 1, 28

<sup>15</sup> AGOSTINO, *op. cit.*, 19, 13

<sup>16</sup> Mt 16, 18- 19

Di conseguenza, come il corpo riceve l'essere dall'anima, così la giurisdizione temporale dei principi deriva dal potere spirituale di Pietro e dei suoi successori.

A questo punto sono presenti delle prove storiche, cioè degli esempi di Papi che hanno depresso dei sovrani, ma qui i cenni sono pochi e brevi, a differenza dei capitoli seguenti.

**Lettura:** p.219-220: “Le occasioni...il bene dei sudditi”

Esaurita la formulazione della superiorità del potere papale, nei capitoli 11 e 12 l'autore tratta rispettivamente dei due poteri laici o profani che sono la monarchia e l'impero, intesi come forme differenti di regime politico.

Per quanto riguarda il dominio monarchico, Bartolomeo sviluppa un concetto molto importante, ponendo il re in funzione del bene dei sudditi .

Se, invece, i sovrani si prefiggono scopi diversi, stravolgendo i benefici che reca il potere ai loro interessi personali, non sono più dei re ma dei tiranni.

Un'altra affermazione molto interessante riguarda il bene comune che, in ultima analisi, viene considerato come una partecipazione della bontà di Dio.

Infatti, come una casa è costituita dalle pareti ed ogni corpo dalle sue membra, così ogni regno è costituito da uomini.

Ne segue che il re se vuole la prosperità del suo regno, nel suo operare deve tenere presente la conservazione degli uomini.

Per questo motivo il bene comune dei sudditi è una partecipazione della bontà divina, come afferma Aristotele, secondo il quale il bene comune è ciò a cui tutti tendono ed è un bene divino.

L'argomento è arricchito da esempi tratti dalla Bibbia e dalla storia romana, ma ampio spazio viene dato alle prerogative fiscali.

Il re deve accontentarsi dell'appannaggio che riceve e non può imporre aggravii fiscali sui beni dei sudditi tranne che in due casi: a causa di un delitto, oppure se lo esige il bene comune.

Nel primo caso il re punisce l'ingratitude dei fedeli privandoli del feudo a suo tempo concesso; nel secondo colpisce tutti in nome della giustizia, poiché è in nome della giustizia che vengono conferiti i poteri.

Se si verificano casi di questo genere, il sovrano è autorizzato ad imporre ai suoi sudditi esazioni fiscali, senza, però, oltrepassare i limiti di quanto esige l'emergenza.

Per quanto riguarda l'altro tipo di dominio, il potere imperiale, dopo avere analizzato l'etimologia del termine, l'autore sviluppa un'ampia rassegna storica del dominio imperiale, individuando quattro "monarchie", nel senso di imperi, alle quali in seguito aggiungerà una quinta, in cui vengono classificate le vicende politiche dal tempo degli Assiri a quelli di Ottaviano.

La prima monarchia fu quella degli Assiri, della durata di 1240 anni, dal re Nino, all'epoca del patriarca Abramo, fino a Sardanapalo, il quale perse il regno perché divenne schiavo delle donne; la seconda, quella dei Medi e dei Persiani, durò per 233 anni fino ai tempi di Alessandro Magno, quando il re macedone sconfisse Dario nel 331; la terza fu quella dei Macedoni, che si protrasse per 485 anni; la quarta fu quella dei Romani che ebbe inizio allorché decadde il dominio macedone.

Nel 42° anno dell'impero di Ottaviano nacque Cristo ed egli inaugurò una "nuova" monarchia, che sarebbe la quinta, della quale Bartolomeo traccia una breve ma ricca esposizione.

**Lettura:** pp.234-236: "Quella di Cristo...mai tramontare"

Bartolomeo da Lucca si serve delle date come punti di riferimento e di ordine cronologico degli eventi storici; però, quando nel capitolo 14 pone un problema scontato, cioè quello di stabilire l'inizio del regno di Cristo, non è spinto da un semplice gusto storico, bensì da una apparente antitesi che potrebbe compromettere non solo le sue posizioni di politica ecclesiologica, ma la natura stessa del messaggio cristiano.

È scontato, ed i testi evangelici lo confermano, che Cristo ha iniziato il suo dominio fin dalla nascita; di conseguenza, il suo regno inizia da quel momento.

Una prima prova di ciò è data dall'annuncio degli angeli nello stesso giorno; una seconda è l'arrivo e l'adorazione dei re Magi.

Egli, tuttavia, è vissuto nell'umiltà e nell'ombra, tanto che sta scritto: “Le volpi hanno le loro tane e gli uccelli del cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo”<sup>17</sup>.

Tale umiltà è indispensabile al principe, in quanto Dio resiste ai superbi, mentre agli umili dà la sua grazia.

Pur essendo il Signore del mondo, Cristo con la sua umiltà ha voluto evidenziare la differenza che intercorre tra il suo dominio e quello degli altri principi.

Infatti, pur essendo il Signore del mondo a livello temporale, indirizzò la sua sovranità alla vita spirituale, tanto da affermare: “Il mio regno non è di questo mondo”.

All'inizio Cristo lasciò che tutte le potenze terrene avversassero la Chiesa nascente, fiorita su zolle irrorate dal sangue dei martiri; poi, al momento giusto, cioè quando il regno da lui fondato fu ben consolidato, Dio smosse l'imperatore Costantino, colpendolo con la lebbra e guarendolo al di là di ogni umano potere e quando questi ebbe superato la prova, fece atto di sottomissione alla sovranità del vicario di Cristo, cioè a S. Silvestro I.

In quel momento si compì la profezia di Isaia “Il suo regno sarà moltiplicato, e la pace non avrà fine”, perché da quell'epoca si cominciò a predicare il cristianesimo, cosa che prima non si poteva fare senza venire uccisi.

Anche dopo Costantino, tuttavia, i Cristiani subirono delle persecuzioni, ma questo fenomeno, che si ripeterà ancora nei secoli, ha lo scopo di evidenziare che Cristo è venuto a portare la pace dello spirito e non quella del corpo.

Il capitolo 17 fa parte di un nucleo di tre capitoli nei quali si tratteggia per sommi capi la storia dei rapporti fra la Chiesa e gli Imperatori: prima quelli dell'Oriente (cap. 17); poi quelli dell'Occidente (cap. 18); infine (cap. 19) viene esposta la dottrina che rivendica gli interventi dei Papi sulle norme delle successioni imperiali.

L'imperatore Costantino pose il suo territorio sotto l'autorità del Papa e così fecero i suoi successori, dimostrando che la loro sovranità era finalizzata ad esercitare il governo sui fedeli in virtù del mandato del sommo Pontefice in modo da potere essere considerati coadiutori di Dio nella guida del popolo cristiano.

---

<sup>17</sup> Mt 8, 20

Egli, nel 325, essendo papa Silvestro I, partecipò a Nicea al primo concilio della Chiesa in cui vennero condannate le dottrine ariane.

Sotto l'imperatore Teodosio I e papa Ciriaco (altri ritengono Damaso I) si celebrò a Costantinopoli nell'anno 381 il secondo Concilio, che condannò molte eresie, prima fra tutte quella del vescovo costantinopolitano Macedonio, che negava la divinità dello Spirito Santo e la sua consustanzialità al Padre e al Figlio.

Il terzo Concilio, anno 431, fu celebrato ad Efeso sotto l'imperatore Teodosio II, quando era papa Celestino I.

Essendo quest'ultimo assente, ne fece le veci il vescovo di Alessandria Cirillo.

Il Concilio ebbe lo scopo di combattere Nestorio, vescovo di Costantinopoli, il quale attribuiva a Cristo due persone, eliminando, così, l'unione delle due nature, la divina e l'umana.

Il quarto Concilio si tenne a Calcedonia nel 451 alla presenza dell'imperatore Marciano e sotto papa Leone I.

Esso condannò Eutiche e Dioscoro, vescovo di Alessandria; in antitesi con il suddetto Nestorio, costoro sostenevano che anche le due nature erano mescolate fra loro.

Sintomatiche dell'ossequio dell'imperatore alla Chiesa romana sono le parole che si dice Marciano abbia pronunciato durante i lavori del Concilio: "Noi sulle orme di quel religiosissimo uomo che è stato Costantino, abbiamo voluto partecipare a questo concilio non per esibire la nostra potenza, ma per confermare la fede, in modo che, trovata la verità, la gente non continui a litigare, affascinata da false teorie"<sup>18</sup>.

Nel periodo che va da Costantino a Carlo Magno si tennero molti altri Concili, ma su tutti emerge la figura dell'imperatore Giustiniano, il quale, essendo papa Giulio (Vigilio), durante il quinto Concilio (Costantinopoli II)<sup>19</sup>, emanò delle leggi a favore dell'ordinamento ecclesiastico.

Egli indirizzò, inoltre, una lettera al mondo intero nella quale professava la sua sottomissione alle istituzioni della Chiesa, imponendo ai vari popoli di ubbidirle

<sup>18</sup> *Il governo dei principi*, l. III, c. 17, p. 252

<sup>19</sup> Questo Concilio era stato celebrato per condannare Teodoro, vescovo di Mopsuestia in Cilia nell'Asia Minore, e i suoi seguaci di Costantinopoli, i quali sostenevano che il Verbo di Dio era diverso da Cristo, e negavano anche che Maria fosse la madre di Dio.

totalmente, ed emanava delle sanzioni e delle normative che si dimostravano al servizio dell'ordinamento ecclesiastico.

L'esposizione fin qui condotta, scrive Bartolomeo, è più che sufficiente a far vedere come gli imperatori di Costantinopoli abbiano protetto e difeso la Chiesa Romana sino all'epoca di Carlo Magno; quando, però, l'impero di Costantinopoli non prestò aiuto alla Chiesa attaccata dai Longobardi, i Pontefici romani si rivolsero ai Franchi nella persona di vari re, fino a giungere ai Papi Adriano I e Leone XIII, i quali chiamarono in aiuto Carlo Magno.

Questi sconfisse Desiderio e Adriano trasferì il potere temporale dai Greci ai germani nella persona di Carlo Magno.

Tale episodio, commenta Bartolomeo, rivela chiaramente in quale notevole misura la sovranità dell'impero dipenda dal giudizio del Papa.

A questo punto nella storia dei rapporti fra Papato ed Impero viene segnato un punto di svolta: il Papa interviene per regolare la nomina e la successione degli imperatori.

Infatti, fino a Carlo Magno, alcune volte l'eletto veniva scelto all'interno della dinastia regnante, altre volte al di fuori di essa e la designazione in certi casi veniva fatta dall'Imperatore, in altri dall'esercito.

Con l'avvento di Carlo Magno si adottò il sistema della successione dinastica nella persona del primogenito, sistema che durò fino alla settima generazione.

Esauritasi questa, la Chiesa, stanca di subire le aggressioni dei Romani, chiamò in suo aiuto il primo re dei Sassoni, Ottone, il quale la liberò dagli oppressori, ricevendo in cambio da papa Leone VII la corona imperiale.

Tale dinastia durò per tre generazioni.

Da quel momento, per opera di Papa Gregorio V si stabilì che la designazione dell'imperatore venisse effettuata da sette principi della Germania.

Nella seconda parte del capitolo, che non è più storica ma dottrinale, l'autore elenca tutta una serie di motivazioni che giustificano i pieni poteri del papato per tutelare gli interessi dei fedeli.

Le argomentazioni sono elaborate in forma logicamente ordinata ed ineccepibile, ed il linguaggio è esplicitamente giuridico.

Bartolomeo parla sempre di "titoli", cioè di una ragione abilitante, come la volontà di Dio, il diritto naturale o gravi emergenze spirituali.

**Lettura:** pp.258-259: "I titoli giuridici...della chiesa universale

Il tema delle elezioni imperiali, raffrontate, però, al regime politico, prosegue nel capitolo 20, ricco di esempi tratti dalla storia politica di Roma.

Ogni carica ha le sue insegne e i suoi simboli: perciò alla fine della trattazione Bartolomeo accenna brevemente agli istituti ed ai simboli del potere, per trattare nei due capitoli successivi dei "titoli" che si davano ai vari funzionari imperiali e reali, oppure a dignitari del regime democratico: principi e signori, conti e consoli, duchi, marchesi, baroni, satrapo, ottimati, magistrati, giudici, presidi, scribi e cancellieri, maniscalchi e siniscalchi, uomini ricchi, infanti e idalghi, valvassori od ostiari e catàni o pròceri.

**Lettura:** pp.265-274: "Principi e signori...Conti e consoli...

Duchi... Marchesi... Baroni...

Satrapo... Ottimati... Magistrati...

Giudici...Presidi...Scribi e cancellieri...

Maniscalchi e siniscalchi...Uomini ricchi...

Infanti e idalghi...Valvassori od ostiari e catàni o pròceri..."

Il libro IV, oltre ad essere il più lungo, è anche quello che si presenta più composito; però, leggendolo, emerge un interesse predominante per la struttura costituzionale dello Stato.

L'Autore incomincia con l'evidenziare la differenza fra i governi pluralistici, come l'aristocrazia e l'oligarchia, e quelli monocratici, come la monarchia e la tirannide moderata.

Questa analisi gli fornisce l'occasione per ribadire quanto l'esistenza umana abbia bisogno di svilupparsi nell'ambito della comunità civile; si tratta di una esigenza che concerne sia il fisico che la mente e della quale, come avverte lo stesso Bartolomeo, si era già parlato nel libro I.

A questo punto l'autore, seguendo l'ordine del libro II della *Politica* aristotelica, analizza una serie di costituzioni teorizzate o attuate dalle più importanti città-stato della Grecia.

L'analisi non è mai totale, ma Bartolomeo indugia con diligenza ad esporre e valutare le leggi di maggiore interesse delle singole legislazioni: il collettivismo

platonico, le donne soldato, la durata delle cariche, il contingente militare, la concessione delle terre da coltivare, le innovazioni giudiziarie, come l'abolizione della "camera di consiglio" nei tribunali, gli eccessi di Sparta, la severità di Licurgo, la saggezza di Cartagine, la dottrina moralizzatrice di Pitagora con i suoi "detti" famosi, e l'importanza dell'armonia anche melodica per mantenere nell'uomo l'equilibrio psico- fisico.

Nei capitoli finali l'autore dimostra come le classi sociali di cui è composto uno Stato siano fondamentalmente le stesse, e riporta tutta una serie di termini indicanti le cariche politiche di Roma e i gradi dell'esercito, con una descrizione particolareggiata della disposizione dei vari reparti militari in ordine di battaglia.

Ad un certo punto, e precisamente allorché ha finito di trattare del "drappello", Bartolomeo scrive: "la nostra esposizione a carattere riassuntivo, al momento va considerata esaustiva delle tematiche attinenti il trattato sul regime politico, oggetto di questo Quarto libro".

C'è, però, una doppia appendice che forma l'ultima parte del testo.

La prima accenna ai problemi di economia che, nelle parole usate come "famiglia" o "padre di famiglia", sembrano alludere alla gestione familiare.

Da come ne parla, Bartolomeo sembra accennare ad una sua intenzione di scrivere un'opera a sé, fedele ai criteri di composizione letteraria indicati da Aristotele.

Tale scritto, però, non risulta nell'elenco delle sue opere, anche se il suo proposito sembra indiscutibile.

La seconda appendice, invece, sempre soltanto abbozzata come la prima, ha per oggetto le virtù che devono praticare i membri delle singole classi di cui è composta la comunità, a seconda dei ruoli che occupano.

Si parla pure di sudditi, o governanti, o funzionari, oppure sudditi che hanno la fede, laddove si potrebbe anche dare a questo aggettivo un significato religioso oltre che etico- politico.

In ogni caso, occorre rilevare che in queste poche righe il tono dell'autore è fortemente polemico, e denota una certa irritazione contro chi scrive di doveri morali in forma generica, senza analizzare le singole incombenze e responsabilità dei ruoli diversi che ciascuno ricopre in seno alla comunità politica.



Probabilmente Bartolomeo rivolge la sua critica contro qualcuno in particolare ma non si sa chi possa essere.

In ogni caso, questo finale, collocato dopo il termine dello scritto, presenta una sua inconsueta peculiarità.

## **\_6) Conclusione**

Il trattato *De regimine principum*, abbozzato da Tommaso d'Aquino e concluso da Bartolomeo da Lucca, ha conosciuto un rapido e duraturo successo, anche se non tratta di alte questioni di teologia e di filosofia.

E' stato, infatti, il primo scritto di Tommaso tradotto nelle lingue moderne e, fuori dei circoli specializzati, è il più noto dell' Aquinate.

Dall'esame fin qui condotto credo siano emersi quelli che possono essere considerati gli aspetti fondamentali dell'insegnamento di Tommaso d'Aquino intorno allo Stato ed in ciò consiste il merito dell'Angelico: nell'aver, cioè, stabilito i criteri indispensabili a risolvere i problemi fondamentali della natura e dei compiti dello Stato, piuttosto che delineare o difendere un particolare sistema politico.

Questa caratteristica spiega come la Chiesa cattolica abbia potuto continuare ad attingere fino ai nostri giorni un perenne alimento dall'insegnamento del nostro Santo, dando di esso una interpretazione che in un certo senso trascende le particolarità dei luoghi e dei tempi in cui esso fu formulato, per trarne i principî universalmente validi di una concezione cristiana della politica.

Non è possibile trascurare questo aspetto della dottrina politica tomista, in quanto esso ha importanza non soltanto per il cattolico ortodosso ma per chiunque voglia penetrare obiettivamente il significato ed il valore.

Ciò significa che per intendere e valutare adeguatamente il pensiero di S. Tommaso noi non dobbiamo vedere in lui soltanto il più grande rappresentante della filosofia scolastica ed il pensatore più robusto e costruttivo del Medioevo ma soprattutto il più alto esponente dello spirito del cattolicesimo.

L'insegnamento di Tommaso è l'espressione di un atteggiamento spirituale, di una visione della vita, che sono indissolubilmente legati alla nostra civiltà europea e cristiana.

E' una visione umanistica e contemporaneamente religiosa, veramente cattolica nella sua aspirazione a comprendere tutti gli aspetti della vita nella sua multiforme varietà, tutti rispettando ma tutti ordinando nella difesa dell'assoluto primato dei valori spirituali.

Questa visione cattolica della vita non è mai parziale, mai esclusiva, mai avventata, mai perplessa ma si sa mantenere sempre paziente, ferma e maestosamente calma, perché in ogni inizio essa discerne la fine, in ogni fine l'inizio, in ogni interruzione la norma, in ogni ritardo il limite.

Per questo Tommaso d'Aquino è rimasto fino ad oggi il pensatore cattolico per eccellenza, per questo la sua dottrina politica deve dirsi, più che una dottrina politica medioevale, la dottrina politica del cattolicesimo.