

San Tommaso d'Aquino

**De regimine principum
ad regem Cypri**

**Principi non negoziabili
sulla società e sulla politica**



Guercino, S. Tommaso scrive assistito dagli angeli, 1662, Basilica S. Domenico, Bologna

SOMMARIO

LIBRO I

CAPITOLO I *E' necessario che gli uomini, vivendo in società, siano governati diligentemente da qualcuno*

CAPITOLO II *È più utile che una moltitudine di uomini viventi in società sia governata da uno solo piuttosto che da molti*

CAPITOLO III *Come il dominio di uno solo è il migliore Quando è giusto, così quando è ingiusto costituisce il dominio peggiore; e questo si dimostra con molte ragioni e argomenti.*

CAPITOLO IV *Variazioni di regime politico presso i Romani, e relativi vantaggi del loro stato assicurati dal regime non monarchico.*

CAPITOLO V *Come la tirannide si produca più spesso nel regime di più persone che nel regime monarchico; ragion per cui il regime monarchico è migliore.*

CAPITOLO VI *Conclusione: il regime monarchico assolutamente parlando è il migliore. Qui si mostra come il popolo debba comportarsi nei suoi confronti per togliere al re l'occasione di trasformarsi in tiranno, e quanto in tal caso si debba tollerare, per evitare mali maggiori.*

CAPITOLO VII *Qui il santo dottore spiega quale sia il fine che deve spingere il re a ben governare.*

CAPITOLO VIII *Qui il Santo Dottore spiega qual è il vero fine che deve spingere un re a governare.*

CAPITOLO IX *Qui il Santo Dottore spiega che il premio dei re e dei principi occupa il più alto grado nella beatitudine celeste: e lo dimostra con molti argomenti ed esempi.*

CAPITOLO X *Il re o chi presiede deve adoperarsi a ben governare, sia per il bene proprio, sia per l'utilità che ne deriva. Il contrario avviene nel regime tirannico.*

CAPITOLO XI *Anche i beni mondani, come le ricchezze, il potere, l'onore e la fama sono più abbondanti per i re che non per i tiranni. Mali in cui incorrono i tiranni anche in questa vita.*

CAPITOLO XII *Nel presentare il compito del re si mostra come, seguendo l'ordine della natura, il re rappresenti nel regno quello che l'anima è per il corpo e quello che Dio è per il mondo.*

CAPITOLO XIII *Da questa similitudine si desume la seguente resola di governo: come Dio distingue ogni cosa secondo un certo ordine, e assegna a ciascuna la propria operazione e il proprio luogo, così deve fare il re con i propri sudditi*

CAPITOLO XIV *Compiti di governo spettanti al re, secondo il piano divino. Analogia del pilota di una nave e confronto tra il dominio sacerdotale e quello regale.*

CAPITOLO XV *Come si richiede che il re disponga i sudditi a vivere secondo virtù per il conseguimento del fine ultimo, così pure si richiede per i fini intermedi. Quali siano le cose che dispongono al ben vivere e quali indispongono. Rimedi che il re deve opporre a questi ostacoli.*

LIBRO II

CAPITOLO I *Come al re spetta fondare città o castelli e come per questo deve scegliere luoghi temperati; e quali sono i vantaggi che da ciò provengono al regno, e, in caso contrario, quali svantaggi.*

CAPITOLO II *Come i re e i principi, per fondare città o castelli, devono scegliere regioni in cui l'aria sia salubre; in che cosa e da quali indizi si riconosce quest'aria.*

CAPITOLO III *L'abbondanza di vettovaglie, per la città che il re deve costruire.*

CAPITOLO IV *La regione che il re sceglie per edificarvi città e castelli deve avere dei luoghi incantevoli in cui trattenere i cittadini perché ne usino con moderazione.*

CAPITOLO V *È necessaria al re, e a qualsiasi signore, l'abbondanza di quelle ricchezze temporali, che si chiamano naturali: e se ne spiega il motivo.*

CAPITOLO VI *È necessario che il re abbia altre ricchezze naturali, come armenti e veggì, senza i quali chi detiene il potere non può ben governare un territorio.*

CAPITOLO VII *È necessario che il re abbia abbondanza di ricchezze artificiali, come oro, argento e denaro coniato con essi.*

CAPITOLO VIII *I ministri del regno. Distinzione tra dominio politico e dominio dispotico. Mitezza e limiti del dominio politico.*

CAPITOLO IX *Il principato dispotico: in che senso si identifica con quello regale.*

CAPITOLO X *Distinti i vari tipi di dominio qui si parla dei rispettivi magistrati e ministri, trattando incidentalmente della schiavitù.*

CAPITOLO XI *La necessità che ha il re, come qualsiasi altro signore, di avere difese fortissime nella sua giurisdizione.*

CAPITOLO XII *Per il buon governo di un regno, o di qualunque altro dominio, è opportuno avere sicure e libere le strade e le altre vie della regione o provincia.*

CAPITOLO XIII *Come in qualsiasi regno e in qualunque dominio sia necessaria moneta propria; e quanti vantaggi derivino da ciò, e wali dantii, se non la si abbia.ì*

CAPITOLO XIV *Con esempi e argomentazioni si dimostra che per il buon governo del regno, o di qualunque altro tipo di regime politico, siano necessari i pesi e le misure.*

CAPITOLO XV *Previdenze a favore dei poveri che il re, o qualunque altro signore, è tenuto a fornire con l'erario pubblico.*

CAPITOLO XVI *L'obbligo per il re, come per qualunque altro governante, di attendere al culto divino e qual frutto ne segua.*

LIBRO III

CAPITOLO I *Si considera e si dimostra che ogni potere viene da Dio, partendo dalla sua natura di ente.*

CAPITOLO II *Si dimostra la stessa cosa partendo dal moto di ogni natura creata.*

CAPITOLO III *Qui l'Autore prova la stessa cosa partendo dal fine.*

CAPITOLO IV *Come l'impero fu concesso da Dio ai Romani per il loro amor di patria,*

CAPITOLO V *Come i Romani meritavano il dominio per le ottime leggi da essi emanate.*

CAPITOLO VI *Come da Dio fu concesso l'impero ai Romani per la loro benevolenza civile.*

CAPITOLO VII *Come Dio talora permetta certe dominazioni per la punizione dei malvagi, e come un tale dominio sia quasi uno strumento della giustizia divina contro i peccatori.*

CAPITOLO VIII *Qui si dimostra come talora il dominio vada a danno dei dominanti; perché, insuperbitisi per la loro ingratitudine, vengono pesantemente abbattuti.*

CAPITOLO VIII *Qui si dimostra come talora il dominio vada a danno dei dominanti; perché, insuperbitisi per la loro ingratitudine, vengono pesantemente abbattuti.*

CAPITOLO X *Il dominio dell'uomo nei suoi gradi e dignità; e in primo luogo il dominio del Papa che è superiore ogni altro potere.*

CAPITOLO XI *Il potere regale: in che cosa consiste, in che cosa differisce da quello politico, e come si distingue in vari modi, secondo diversi criteri.*

CAPITOLO XII *Il potere imperiale, onde ebbe origine codesto nome ed altri appellativi consimili*

CAPITOLO XIII *La monarchica regalità di Cristo e la sua eccellenza.*

CAPITOLO XIV *Inizio e nascondimento della regalità di Cristo. Il primo motivo di tale nascondimento.*

CAPITOLO XV *Secondo motivo per cui il Signore assunse una condizione di vita misera e nascosta, pur essendo il vero Signore del mondo.*

CAPITOLO XVI *Contributo dei martiri al dominio di Cristo. La pace costantiniana.*

CAPITOLO XVII *Sottomissione degli imperatori di Costantinopoli alla Chiesa di Roma e ai primi quattro Concili ecumenici.*

CAPITOLO XVIII *I due concili ecumenici successivi e le ragioni per cui l'impero fu trasferito dai Greci ai Germani.*

CAPITOLO XIX *Come cambiò la successione dell'impero da Carlo Magno fino a Ottone III; e donde tragga origine l'opportunità che il Sommo Pontefice abbia la pienezza della potestà.*

CAPITOLO XX *Paragone fra il dominio regale e quelli imperiale e politico.*

CAPITOLO XXI *Sul potere dei principi soggetti a imperatori e re, e sul significato dei loro diversi nomi*

CAPITOLO XXII *Su alcuni nomi di autorità propri di alcune regioni; e quale funzione di governo abbiano tutti costoro.*

LIBRO IV

CAPITOLO I *Differenze fra principato regale e principato politico, che si suddivide in due forme distinte.*

CAPITOLO II *Necessità di costituire le dita — a causa della necessaria convivenza della vita umana — nelle quali soprattutto si instaura il principato politico.*

CAPITOLO III *Necessità di costituire le città a partire dall'anima, sia per quanto riguarda l'intelletto, sia per quanto riguarda la volontà.*

CAPITOLO IV *In che cosa consista la convivenza civica. Sull'argomento Aristotele riferisce l'opinione di Socrate e di Platone, che l'autore qui spiega.*

CAPITOLO V *L'opinione di Socrate e di Platone riguardo alle donne, secondo la quale esse dovrebbero cimentarsi nelle cose militari.*

CAPITOLO VI *Si tratta, da un altro punto di vista, l'argomento secondo il quale le donne non devono essere occupate nelle attività guerresche, rispondendo agli argomenti contrari.*

CAPITOLO VII *Si discute un'altra opinione dei detti filosofi riguardo al principato, secondo la quale esso dovrebbe essere perpetuo.*

CAPITOLO VIII *Qui spiega meglio come nella comunità politica è preferibile l'alternarsi dei reggitori, e risponde alle obiezioni adducendo l'esempio della Lombardia e di Venezia.*

CAPITOLO IX *Discussione sulla comunanza dei beni rispetto ai possedimenti, che un filosofo di nome Filea dice che debbono essere uguali per tutti; si dimostra che è falsa l'opinione del filosofo Licurgo in proposito.*

CAPITOLO X *Si discute di nuovo sul sistema di governo ideato da Platone e da Socrate, in riferimento ai cinque generi di uomini che in esso si richiedono. Qui si discute molto anche sul numero dei guerrieri.*

CAPITOLO XI *Cenni sulle teorie politiche del filosofo Ippodamo, che viene confutato per quanto riguarda le categorie dei cittadini, perché ne pone soltanto tre, e per quanto riguarda il numero del popolo.*

CAPITOLO XII *L'opinione del medesimo filosofo circa i possedimenti. In che senso la sua posizione si possa salvare.*

CAPITOLO XIII *L'opinione del medesimo Ippodamo riguardo ai giudici e agli assessori della comunità politica, con relativa sua divisione molteplice e notevole circa le cose che devono essere fatte dai giudici.*

CAPITOLO XIV *L'organizzazione politica degli Spartani, che viene disapprovata a proposito del trattamento degli schiavi e delle donne, e a proposito dei guerrieri.*

CAPITOLO XV *Critica la suddetta costituzione politica anche per quanto riguarda le leggi sui figli e sui giudici, discutendo la Questione se i poveri siano da eleggersi al governo della città.*

CAPITOLO XVI *Si torna ancora sulla costituzione degli Spartani per quanto riguarda il loro re, disapprovando il loro comportamento nei suoi riguardi, e mostrando gli inconvenienti che ne seguivano.*

CAPITOLO XVII *Per lo stesso motivo, enumera alcune cose condannabili nella costituzione degli Spartani, cose che erano materia di discordia nel popolo.*

CAPITOLO XVIII *La costituzione cretese e le sue differenze da quella spartana; gli autori di questa costituzione; le leggi di Licurgo.*

CAPITOLO XIX *Qui spiega la costituzione dei Calcedonesi e i motivi per cui era famosa, e in che cosa gli Spartani e i Cretesi concordavano con loro, e in che cosa differivano*

CAPITOLO XX *Aristotele, parlando a proposito dell'elezione del principe secondo la costituzione dei Calcedonesi, si domanda se si debba scegliere un ricco o un povero, e come il povero debba essere sostenuto; e se a un solo principe si possano affidare più domini.*

CAPITOLO XXI *La dottrina politica di Pitagora, appresa dai predetti sapienti Minosse e Licurgo aveva di mira esclusivamente Questo: abituare gli uomini alle virtù.*

CAPITOLO XXII *Gli insegnamenti pitagorici tramandati sotto figure ed enigmi. L'esempio di due fedelissimi amici pitagorici.*

CAPITOLO XXIII *In che cosa consista la perfetta società civile, dalla quale nasce la felicità politica: questa si ha quando le parti della società sono bene ordinate e si corrispondono a vicenda.*

CAPITOLO XXIV *Le tre parti della compagine civile: e in primo luogo come essa si possa dividere in tre parti integrali, secondo l'opinione di Socrate e di Platone.*

CAPITOLO XXV *Si giustificano le parti integrali della compagine civica tramandata da Ippodamo e Romolo.*

CAPITOLO XXVI *Le altre parti della compagine civica relative al governo dello stato: i nomi dei diversi funzionari.*

CAPITOLO XXVII *Le parti della comunità politica in riferimento ai militari, che vengono distinte secondo una triplice considerazione.*

CAPITOLO XXVIII *Vengono qui spiegati i nomi dei comandanti e il numero delle coorti, e il significato di ogni cosa.*

LIBRO I

CAPITOLO I

E' necessario che gli uomini, vivendo in società, siano governati diligentemente da qualcuno.

Occorre incominciare spiegando che cosa si debba intendere col nome di re. In tutte le cose ordinate a un fine nelle quali si può procedere in modi diversi, si richiede qualcuno che diriga, per opera del quale si pervenga direttamente al fine dovuto. Infatti una nave che, sotto la spinta di venti diversi può muoversi in diverse direzioni, non giungerebbe al fine stabilito, se non fosse diretta verso il porto dall'attività del timoniere. Ebbene anche l'uomo ha un fine al quale è ordinata tutta la sua vita e la sua attività, dal momento che egli è un essere che agisce con intelligenza, la cui caratteristica è chiaramente l'agire per un fine. Ora, gli uomini tentano di raggiungere il loro fine in modi diversi; e questo è dimostrato proprio dalla diversità delle loro inclinazioni e delle loro azioni. Quindi l'uomo ha bisogno di qualcuno che lo diriga verso il suo fine.

Certamente in ogni uomo è insito per natura un lume di ragione naturale, dal quale nelle sue azioni può essere diretto verso il fine, E certamente, se l'uomo vivesse da solo, come molti animali, non sarebbe necessario che un altro lo dirigesse verso il suo fine, ma ciascuno sarebbe re a se stesso sotto l'autorità di Dio sommo Re, perché attraverso il lume della ragione dategli da Dio dirigerebbe se stesso nelle sue azioni. Invece l'uomo di sua natura è un animale sociale e politico fatto per vivere insieme agli altri anche più di qualsiasi altro animale; e questo risulta in modo evidente dalla sua necessità di ordine naturale. Infatti agli altri animali la natura fornisce cibo, rivestimenti di peli, armi di difesa come denti, corna, unghie o, almeno, la velocità per fuggire.

La natura dell'uomo invece è tale da non avere nessuna di queste cose: al loro posto gli è data la ragione, per mezzo della quale può procurarsele tutte con l'opera delle sue mani. Ma a far questo un solo uomo non basta. Infatti un uomo non potrebbe vivere da solo, senza che gli venga a mancare qualcosa di necessario. Dunque l'uomo per natura vive in società con gli altri.

Di più: Gli altri animali distinguono istintivamente ciò che a loro è utile o nocivo, come per esempio la pecora sa per istinto che il lupo le è nemico. Alcuni animali conoscono istintivamente certe erbe medicinali ed altre necessarie per la loro vita. L'uomo invece di ciò che è necessario alla sua vita ha una conoscenza naturale generale, dal momento che — per mezzo della ragione — dai principi generali è capace di giungere alla conoscenza delle singole cose necessarie alla vita umana.

Non è possibile però che un uomo da solo con la sua ragione conosca tutte queste cose. Dunque agli uomini è necessario vivere in società in modo che l'uno sia aiutato dall'altro e ognuno con la ragione si occupi di cose diverse, per esempio chi

di medicina, chi di una cosa e chi di un'altra. Questo è dimostrato chiaramente dal fatto che sia proprio dell'uomo l'uso della parola, per mezzo del quale ciascuno può esprimere completamente il suo pensiero agli altri. Gli altri animali invece si comunicano sommariamente le proprie passioni, come il cane che con il latrato esprime l'ira, ed altri animali le proprie passioni in modi diversi. L'uomo dunque è più comunicativo che non qualsiasi altro animale gregale quali la gru, la formica e l'ape. E Salomone nell'Ecclesiaste (IV, 9), riflettendo su questo dice: " E meglio essere in due piuttosto che soli. Due hanno il vantaggio della reciproca società ".

Se è dunque naturale per l'uomo vivere in società, è necessario che fra gli uomini ci sia un qualcosa che governi il popolo. Infatti, quando gli uomini sono in molti, se ognuno provvedesse soltanto a ciò che gli serve, il popolo si frantumerebbe nei suoi componenti, qualora non ci fosse qualcuno che si occupasse anche del bene comune; così come il corpo dell'uomo e di qualunque altro animale si dissolverebbe, se nel corpo non ci fosse una facoltà coordinatrice generale rivolta al bene comune di tutte le membra. Riflettendo su questo Salomone (Prov. XI, 14) dice: " Dove manca un reggitore il popolo si disperderà ". E ciò si spiega in conformità con la ragione: l'individuale e il comune non sono infatti la stessa cosa.

Come individuali le cose sono diverse, in quanto comuni sono unite tra loro. Ora, cose diverse devono avere cause diverse. È dunque necessario che, oltre a ciò che spinge al bene di ciascuno, ci sia qualcosa che si occupi del bene comune. Per questo in ogni complesso di cose ordinato a un unico fine si trova un qualcosa che regola qualcos'altro, Infatti tutti i corpi secondo un certo ordine della divina provvidenza sono retti dal primo corpo, cioè dal corpo celeste, e tutti i corpi sono governati dalla creatura razionale. Nel singolo uomo, poi, l'anima regge il corpo e tra le parti dell'anima l'irascibile e il concupiscibile sono retti dalla ragione. Ugualmente tra le parti del corpo ce n'è una, che sarà il cuore o la testa, la quale muove tutte le altre. Dunque è necessario che in ogni moltitudine ci sia un principio reggitore.

Ma quanto è ordinato a un fine può esservi indirizzato rettamente e non rettamente. Perciò anche il governo dei popoli può essere e retto e non retto. Ebbene, ogni cosa è indirizzata rettamente quando è condotta a un fine conveniente, non rettamente quando è condotta a un fine non conveniente.

Diverso però è il fine conveniente a una moltitudine di persone libere e a una moltitudine di schiavi. Infatti è libero " colui che è padrone di sé ", invece è schiavo chi appartiene ad un altro. Se dunque una moltitudine di uomini liberi è ordinata dal reggitore per il bene comune della moltitudine, il governo sarà retto e giusto, quale conviene a uomini liberi. Se invece il governo è ordinato non al bene comune ma al bene privato del reggitore, sarà ingiusto e perverso, onde anche il Signore minaccia tali governanti dicendo, per bocca di Ezechiele (XXXIV, 2): "Guai ai pastori che pascevano se stessi (come a dire che hanno cercato i propri interessi): i pastori non devono forse pascere i greggi? ". Perciò come i pastori debbono cercare il bene del

gregge, così i governanti devono cercare il bene del popolo loro soggetto. Dunque: se c'è il governo ingiusto di uno solo che cerca nel governo i suoi personali vantaggi e non il bene della moltitudine a lui soggetta, questo reggitore si chiama tiranno, nome derivato dalla forza, perché opprime con la forza e non governa con la giustizia; perciò presso gli antichi qualunque potente si chiamava tiranno. Se poi c'è il governo ingiusto non di uno solo ma di diverse persone, però poche, si chiama oligarchia, cioè predominio di pochi; e questo si ha quando pochi con la ricchezza opprimono la plebe, differenziandosi dal tiranno solo per il fatto di essere in diversi. Infine, se il governo ingiusto è esercitato da molti, si chiama democrazia, cioè predominio del popolo; e questo si ha quando il popolo dei plebei con la potenza del numero opprime i ricchi. In questo modo infatti tutto il popolo diventa un tiranno.

Nella stessa maniera poi si deve distinguere il buon governo. Se infatti a governare è una moltitudine, si usa parlare di Politici, come quando una moltitudine di guerrieri domina in una città o in una provincia. Se poi governano pochi e virtuosi, questo tipo di governo si chiama Aristocrazia, cioè " governo ottimo " o degli ottimi, che per questo sono chiamati " ottimati ". Infine, se il governo giusto appartiene a uno solo, questi propriamente si chiama Re come accennano quelle parole del Signore per bocca di Ezechiele (XXXVII, 24); " Il mio servo Davide sarà re sopra tutti e sarà il solo pastore di tutti loro ".

E da questo si rileva chiaramente che è proprio del regime regale che ci sia uno solo a comandare e che sia un pastore il quale cerca il bene della moltitudine e non il suo personale vantaggio.

Dal momento però che all'uomo è necessario vivere in società perché da solo non basta a provvedere le cose necessarie alla vita, una società sarà tanto più perfetta quanto più sarà di per sé sufficiente alle necessità della vita. Ebbene, in ogni singola famiglia si riscontra una certa sufficienza rispetto a una sola cosa necessaria per la vita, ossia a quanto riguarda gli atti naturali della generazione e nutrizione della prole e di altre cose di questo tipo; in ogni singolo villaggio poi ci sarà sufficienza per quanto riguarda una sola arte; invece in una città, che è una comunità perfetta, ci sarà sufficienza di tutte le cose necessarie alla vita; ma ancora di più in una provincia per tutte le necessità della guerra e del reciproco aiuto contro i nemici. Perciò chi governa una comunità perfetta, cioè una città o una provincia, è chiamato per antonomasia re. Invece colui che governa una casa viene chiamato padre di famiglia, ma non re; pur avendo una certa somiglianza col re, cosicché gli stessi re talvolta sono chiamati padri dei popoli.

Da quello che abbiamo detto emerge che il re è colui che regge per il bene comune il popolo di una città o di una provincia; per questo Salomone nell'Ecclesiaste (V,8) dice: " Il re domina su tutto il territorio che gli è soggetto ". [Torna al sommario](#)

CAPITOLO II

È più utile che una moltitudine di uomini viventi in società sia governata da uno solo piuttosto che da molti.

Fatte queste premesse è opportuno ricercare che cosa sia più utile ad una provincia, o ad una città: se essere governata da molti o da uno solo. Questo si può ricavare partendo dallo stesso fine del governo. L'intenzione di qualsiasi governante deve essere rivolta a procurare il benessere di ciò che ha preso a governare. È compito proprio del nocchiero, per esempio, condurre integra la nave nel porto di salvezza, preservandola dai pericoli del mare. Ora il bene della moltitudine associata è che si conservi la sua unità, ossia la pace; poiché, quando questa venga a mancare, finisce l'utilità della vita sociale, perché la moltitudine in disaccordo è gravosa a se stessa. Dunque il reggitore della moltitudine deve tendere soprattutto a procurare l'unità della pace. E non c'è bisogno di discutere se si debba mantenere la pace nella moltitudine a lui soggetta: sarebbe come se un medico volesse discutere se debba guarire il malato che gli è affidato. Nessuno infatti deve discutere il fine al quale deve tendere, ma solo i mezzi occorrenti al fine. Perciò l'Apostolo (Efes. IV, 3), nel raccomandare l'unità del popolo fedele, dice: " Siate solleciti a conservare l'unità dello spirito nel vincolo della pace".

Un governo dunque sarà tanto più utile quanto più sarà efficace nel conservare l'unità della pace. Infatti diciamo che è più utile ciò che conduce maggiormente al fine. Ora, è evidente che quanto è uno per essenza può garantire l'unità più di molti individui, così come la causa più efficace del riscaldamento è ciò che è caldo per natura. Perciò è più utile il governo di uno solo che quello di molti.

Di più; è evidente che persone diverse in nessun modo possono conservare una collettività, se sono del tutto in disaccordo tra loro. Infatti, perché possano governarla in qualche modo, fra di esse è necessaria una certa unione; allo stesso modo che più persone non riuscirebbero a dirigere una nave in un'unica direzione, se in qualche maniera non fossero unite. Ora, di più soggetti si dice che si uniscono in quanto si avvicinano all'uno. Dunque governa meglio uno che diversi che si avvicinano all'unità.

Ancora: le cose che sono conformi alla natura si trovano nelle condizioni migliori; la natura infatti opera il meglio in ogni singola cosa. Orbene, ogni governo naturale dipende da uno solo. Nell'insieme delle membra una soltanto le muove tutte: il cuore. E fra le parti dell'anima una sola facoltà principale presiede: la ragione. Anche le api hanno un solo re e in tutto l'universo un solo Dio è Creatore e reggitore di tutte le cose. E questo avviene secondo ragione. Infatti ogni moltitudine deriva dall'unità. Perciò, se è vero che le cose dovute all'arte devono imitare quelle dovute alla natura, e l'opera dell'arte è tanto migliore quanto più è simile alla natura, ne consegue di necessità che tra le collettività umane la migliore è quella che è governata da uno solo.

E questo emerge anche dall'esperienza. Infatti le province o le città che non sono governate da uno solo sono travagliate dai dissensi e si agitano lontane dalla pace, cosicché sembra adempersi ciò che il Signore lamenta per bocca del profeta Geremia (XII, 10): " I molti pastori hanno devastato la mia vigna ". Invece le province e le città governate da un solo re godono la pace, fioriscono nella giustizia e sono allietate dall'abbondanza dei beni. Perciò il Signore come grande dono al suo popolo promise che gli avrebbe dato un solo capo e che ci sarebbe stato un solo principe in mezzo a loro. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO III

Come il dominio di uno solo è il migliore Quando è giusto, così quando è ingiusto costituisce il dominio peggiore; e questo si dimostra con molte ragioni e argomenti.

Come il governo di un re è il migliore, così quello di un tiranno è il peggiore. Alla politica infatti si contrappone la democrazia; poiché entrambe, infatti, come appare da ciò che abbiamo detto, sono governi di molti; all'aristocrazia poi si contrappone l'oligarchia: ambedue sono governi di pochi; alla monarchia infine si contrappone la tirannide: e ambedue sono governi di uno solo. Ora, noi sopra abbiamo dimostrato che il regime regale è il migliore governo. Se dunque è vero che alla cosa migliore si contrappone quella peggiore, ne discende di necessità che la tirannide sia il peggior governo.

Ancora: le forze unite sono più efficaci a produrre l'effetto che non disperse e divise. Infatti molti individui uniti insieme possono trasportare quello che, individualmente, nessuno di essi potrebbe trasportare. Dunque: come è più utile che la virtù operante il bene sia una, perché sia più efficace a operare il bene, così è più nocivo che la virtù operante il male sia una piuttosto che divisa

Ora, la virtù di chi è ingiustamente a capo opera per il male della società, volgendo il bene comune della moltitudine verso il proprio bene privato. Perciò come nel governo giusto tanto più il governo è utile, quanto più chi governa si adegua all'unità — cosicché il regime monarchico è migliore dell'aristocrazia e l'aristocrazia della " politica " — così per converso sarà anche nel governo ingiusto: cosicché quanto più chi governa si adegua all'unità tanto più il suo governo è dannoso. La tirannide dunque è peggiore dell'oligarchia e l'oligarchia della democrazia.

Di più: un governo è ingiusto, perché, disprezzato il bene comune della moltitudine, ricerca il bene privato di chi governa. Un governo dunque è tanto più ingiusto, quanto più si allontana dal bene comune. Ora, nell'oligarchia, nella quale si ricerca il bene di pochi, ci si allontana di più dal bene comune che nella democrazia, nella quale si ricerca il bene di molti; e ancora di più ci si allontana dal bene comune nella tirannide, nella quale si ricerca il bene di uno solo; infatti all'universalità è più

vicino il molto che il poco, e più il poco che l'unico. Quindi il governo del tiranno è il più ingiusto. Questo è ugualmente chiaro per chi consideri l'ordine della divina provvidenza la quale dispone ogni cosa nel modo migliore. Infatti nelle cose il bene proviene da un'unica causa, come se tutte le cose che possono concorrere a fare il bene fossero riunite insieme; il male invece sorge distintamente da difetti particolari. Nel corpo infatti non c'è bellezza, se tutte le membra non sono disposte armonicamente, mentre si ha bruttezza quando un qualsiasi membro sia disarmonico. E così la bruttezza viene in modi diversi da più cause, mentre la bellezza in un modo solo e da una sola causa perfetta

E così avviene in tutte le cose buone e cattive, come se Dio avesse disposto che il bene col provenire da una causa sola sia più forte, il male invece col provenire da più cause sia più debole. È bene dunque che un regime, se giusto, sia monarchico, affinché sia più forte. Se invece tende all'ingiustizia, è meglio che sia di molti, affinché sia più debole e i molti si ostacolino a vicenda. Fra i governi ingiusti dunque il più tollerabile è la " democrazia ", il peggiore la tirannide '.

La stessa cosa apparirà chiara, soprattutto se si considerino i mali che derivano dai tiranni. Il tiranno infatti, poiché disprezzato il bene comune, ricerca il proprio, necessariamente graverà sui sudditi in modi diversi, a seconda delle diverse passioni cui è soggetto e i diversi beni a cui mira. Se egli è posseduto dalla cupidigia, rapina i beni dei sudditi, conforme alle parole di Salomone (Prov. XXIX, 3): " Il re giusto fonda la terra, l'uomo avaro la distrugge ". Se invece soggiace all'ira, per un nonnulla sparge sangue, onde per bocca di Ezechiele (XXII, 27) è detto: " I suoi principi sono come lupi rapaci e sanguinari "; è un regime quindi che il sapiente consiglia di fuggire, " State lontani dall'uomo che ha il potere di uccidere " (Eccl. IX, 18), poiché uccide non per la giustizia, ma per esercitare il potere secondo la corrotta inclinazione della volontà. Così dunque non c'è alcuna sicurezza ed ogni cosa è incerta, quando chi governa prescinde dal diritto, mancando qualsiasi stabilità quanto è così affidato al volere, per non dire al capriccio

1 Per non trovare l'Autore in contraddizione con se stesso, avendo egli sopra (cap. 2) affermato la superiorità del regime monarchico, dobbiamo tenere ben presente il contesto. Nel primo caso si parla del regime politico in assoluto, ossia in mezzo a un popolo che vive in situazione di normale moralità; qui invece egli parla di una società dissoluta di un altro.

E non solo grava sui sudditi nelle cose corporali, ma ostacola anche il loro bene spirituale, perché chi aspira più a primeggiare che ad essere utile, impedisce ogni progresso dei sudditi, sospettando che qualsiasi loro preminenza sia di ostacolo al suo ingiusto dominio.

Ecco perché i tiranni sospettano più dei buoni che non dei cattivi e la virtù altrui fa sempre loro paura. Questi tiranni dunque cercano di impedire che i sudditi, divenuti virtuosi, nutrano pensieri magnanimi e non sopportino più il loro ingiusto dominio,

che tra i sudditi si stringano patti di amicizia; e che godano così reciprocamente del beneficio della pace. In questo modo, non avendo fiducia gli uni negli altri, non possono organizzare nulla contro il suo dominio. Perciò i tiranni seminano discordia tra i sudditi, fomentano litigi e proibiscono tutto ciò che fomenta l'alleanza tra gli uomini, come nozze, conviti e altre cose simili, per mezzo delle quali tra gli uomini si crea solidarietà e fiducia. Cercano di impedire che diventino potenti, o ricchi; poiché sospettando dei sudditi secondo la coscienza della propria malizia, come essi usano la potenza e la ricchezza per nuocere, così temono che la potenza e la ricchezza dei sudditi siano usate contro di loro. Per questo Giobbe (XV, 21) dice del tiranno: " Il suono del tiranno è sempre nelle sue orecchie e anche quando c'è pace (cioè nessuno attentato contro di lui) egli sospetta sempre insidie ". Da questo deriva che, siccome i capi con animo perverso detestano la virtù verso cui invece dovrebbero stimolare i sudditi, sotto il tiranno si trovano pochi virtuosi. Infatti secondo la sentenza di Aristotele, gli uomini forti si trovano presso coloro che rendono onore ai più forti; e d'altra parte, come dice Cicerone, " le cose che tutti disprezzano sono sempre nascoste e non fioriscono mai ".

Inoltre è naturale che gli uomini, cresciuti nel timore, facciano tralignare gli animi nel servilismo e diventino pusillanimi davanti a ogni opera virile e forte; e questo appare evidente dall'esperienza delle province che sono state a lungo sotto i tiranni.

Per questo l'Apostolo (Coloss.; III, 21) ammonisce: " Padri, non provocate all'exasperazione i vostri figli, affinché non diventino pusillanimi ".

Considerando dunque questi danni della tirannide il re Salomone (Prov. XXVIII, 12) scrive: " Quando regnano gli empi si ha la rovina degli uomini ", perché i sudditi, per la cattiveria dei tiranni, tralasciano la pratica delle virtù; e aggiunge (Prov. XXIX, 2); "Quando gli empi hanno assunto il comando il popolo geme come ridotto in schiavitù "; e ancora (Prov. XXVIII, 28): " Quando predominano gli empi si nascondono gli uomini ", per sfuggire alla crudeltà dei tiranni. E non c'è da meravigliarsi, perché l'uomo quando governa senza seguire la ragione, ma secondo le proprie passioni sregolate, non differisce in nulla dalle belve; per questo Salomone (Prov. XXVIII, 15) afferma: "Un principe empio è un leone ruggente e un orso famelico sopra un popolo infelice". Ecco perché gli uomini si nascondono ai tiranni come a belve crudeli, ed essere soggetto a un tiranno sembra lo stesso che essere atterrato sotto i piedi di una belva inferocita. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IV

Variazioni di regime politico presso i Romani, e relativi vantaggi del loro stato assicurati dal regime non monarchico.

Poiché dunque si ha la migliore e la peggior forma di governo nella monarchia, cioè nel principato di uno solo, per la cattiveria dei tiranni a molti risulta odiosa la monarchia. Altri invece che la desiderano, vanno a cadere sotto la ferocia dei tiranni;

e molti governanti esercitano la tirannide, gabellandola per monarchia. Di tali esperienze abbiamo l'esempio evidente nella storia romana. Infatti, dopo che il popolo romano ebbe cacciato i re, non potendo più tollerare l'orgoglio regale, — o piuttosto tirannico — aveva istituito per sé i consoli e gli altri magistrati, dai quali cominciò ad essere governato e diretto, intendendo mutare il regno in aristocrazia.

E, come riferisce Sallustio: " Una volta conseguita la libertà, è incredibile a ricordarsi quanto rapidamente si sia accresciuto lo stato romano ". Infatti di solito accade che gli uomini che vivono sotto il governo del re si occupano del bene comune con minor zelo, poiché pensano che quanto intraprendono per il bene comune non lo fanno per loro stessi ma per un altro, sotto il cui potere ricade il bene comune. Quando invece vedono che il bene comune non è sotto il potere di uno solo, se ne occupano non come se fosse di un altro, ma come di una cosa propria; perciò un'unica città amministrata da magistrati annui è talvolta più potente di un re che possiede tre o quattro città: e i cittadini tollerano più malvolentieri piccoli servigi richiesti dal re che gravi oneri imposti dalla comunità dei concittadini.

E questo accadde nello sviluppo della repubblica romana. E infatti la plebe era iscritta nella milizia, venivano pagati stipendi ai soldati; e dal momento che per pagare gli stipendi non bastava il denaro pubblico, furono impiegati per uso pubblico i beni privati, tanto che lo stesso Senato non si riserbò nient'altro che un anello di oro e una borchia per ciascun membro: e questi erano i segni distintivi della carica. Ma, poiché i cittadini erano travagliati da continui dissensi, che si accrebbero fino a diventare guerre civili, — dalle quali fu tolta loro la libertà per la quale si erano tanto impegnati —, finirono col vivere sotto il potere degli imperatori.

Questi da principio non vollero esser chiamati re, poiché il nome di re era sempre stato odioso ai Romani.

Alcuni di essi però procurarono fedelmente il bene comune, come fanno i re, e con il loro governo lo stato romano migliorò e fu ben conservato. Molti però, tiranni nei confronti dei sudditi, ma deboli e pigri coi nemici, ridussero al nulla lo stato dei romani.

Uno sviluppo simile ci fu anche nel popolo ebraico.

All'inizio, quando esso era governato dai giudici, da ogni parte era dilaniato dai nemici. Infatti ognuno faceva ciò che pareva bene ai suoi occhi. E, dopo che, su loro richiesta, Dio ebbe dato loro dei re, per la perversità di questi gli Ebrei abbandonarono il culto all'unico Dio e furono ridotti in schiavitù. Perciò da ambedue le parti minacciano pericoli: sia per timore del tiranno nell'evitare l'ottimo governo del re; sia nel desiderare un re, col pericolo che il potere regio si muti nella perfidia tirannica. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO V

Come la tirannide si produca più spesso nel regime di più persone che nel regime monarchico; ragion per cui il regime monarchico è migliore.

Quando bisogna scegliere tra due cose, da ognuna delle quali incombe un pericolo, è necessario scegliere quella da cui viene un male minore. Ora dalla monarchia, se si tramuta in tirannide, deriva un male minore che da un governo di più ottimati quando degenera.

Infatti la discordia, che può derivare più facilmente da un governo di più, si contrappone al bene della pace che è il bene principale della comunità civile; bene che invece non viene tolto dalla tirannide, ma vengono impediti soltanto certi beni particolari di alcuni uomini, a meno che non vi sia un eccesso della tirannide che infierisca contro tutta la comunità. Dunque è preferibile il governo di uno solo piuttosto che quello di molti, sebbene da ambedue derivino dei pericoli.

Inoltre: è opportuno fuggire di più ciò da cui possono derivare più grandi pericoli. Ora, più spesso i maggiori pericoli per la comunità derivano da un regime pluralistico piuttosto che da quello monarchico. Infatti per lo più avviene che tra i molti qualcuno abbandoni la meta del bene comune più che quando sia uno solo a governare. Dunque chiunque tra i diversi capi si allontana dalla meta del bene comune minaccia nella comunità dei sudditi il pericolo di una discordia: poiché, se i capi non sono d'accordo, ne consegue una discordia nella comunità. Se invece è un solo uomo al governo, mira per lo più al bene comune; e, se si allontana dalla meta del bene comune, non ne consegue che subito miri all'oppressione dei sudditi, cosa che rappresenta un eccesso della tirannide e occupa il più alto grado nella malvagità del governo, come sopra è già stato detto. Dunque bisogna fuggire di più i pericoli che provengono dal governo di più uomini piuttosto che dalla monarchia.

Ancora: non più raramente, ma anzi forse più spesso, avviene che si trasformi in tirannide il governo di molti piuttosto che quello di uno solo. E infatti, una volta sorta discordia ad opera di un governo di più uomini, avviene spesso che uno prevalga sugli altri e che per sé usurpi il dominio sulla società, cosa che chiaramente si può vedere da quanto è avvenuto nella storia.

Infatti quasi tutte le democrazie sono finite in tirannide, come appare manifesto nella repubblica romana. Essa, essendo stata a lungo amministrata da molti magistrati, dopo che sorsero ostilità, discordie e guerre civili, cadde in mano a tiranni crudelissimi. E, se qualcuno considera attentamente i fatti avvenuti e quelli che ora avvengono, troverà che sono di più coloro che esercitano la tirannide in terre governate da molti uomini che in quelle governate da uno solo. Se dunque il regime monarchico, che è il migliore, sembra da evitare soprattutto per la tirannide, dal momento che la tirannide suole nascere dai regimi democratici non meno, ma anzi di più che da quello monarchico, ne consegue che è preferibile vivere sotto il governo di un solo re piuttosto che sotto il governo di più uomini. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VI

Conclusione: il regime monarchico assolutamente parlando è il migliore. Qui si mostra come il popolo debba comportarsi nei suoi confronti per togliere al re l'occasione di trasformarsi in tiranno, e quanto in tal caso si debba tollerare, per evitare mali maggiori.

Dal momento che si deve preferire il governo monarchico, essendo esso il migliore, e che può avvenire che questo si muti in governo tirannico che è il peggiore, come risulta da quello che abbiamo detto finora, è necessario che il popolo attenda diligentemente a provvedersi un re, in modo da non cadere nella tirannide. Prima di tutto è necessario che come re venga scelto, da chi ha questo compito, un uomo che con ogni probabilità non diventerà un tiranno.

Per questo Samuele, lodando la provvidenza di Dio nell'istituzione del re poteva dire (I Re, XIII, 14): " Dio si cercò un uomo secondo il suo cuore ". In secondo luogo bisogna disporre il governo in modo tale da togliere al re già istituito l'occasione della tirannide. Nello stesso tempo bisogna temperare il suo potere in modo che difficilmente possa mutarlo in tirannide. In seguito si vedrà come si possano attuare queste cose. Ora dobbiamo vedere come si può ovviare quando il re diventa tiranno.

Se la tirannide non è eccessiva, è certamente più utile sopportarla per un certo tempo piuttosto che, reagendo, incorrere in molti pericoli più gravi della stessa tirannide.

Infatti può succedere che quelli che si sollevano contro il tiranno siano sconfitti e così il tiranno provocato diventerà più crudele. Ma anche dalla loro vittoria possono derivare molte gravissime discordie nel popolo: la comunità si divide in fazioni, sia al momento dell'insorgenza contro il tiranno, sia, una volta scacciato, sul modo di organizzare il governo. Talvolta succede anche che, avendo il popolo cacciato il tiranno con l'aiuto di qualcuno, questi diventi tiranno a sua volta dopo aver preso il potere; e, temendo di dover subire da qualcun altro ciò che egli stesso ha fatto, opprime i sudditi ancor più pesantemente. Infatti nella tirannide suole avvenire che il tiranno successivo sia più gravoso del precedente, perché non abbandona le gravzze precedenti e lui stesso ne trova di nuove con la perfidia delibammo. Ecco perché una volta capitò che, mentre i Siracusani desideravano la morte di Dionigi (il tiranno) una vecchia pregava incessantemente che egli le sopravvivesse sano e salvo; il tiranno venutolo a sapere, le domandò perché facesse così.

Ed essa rispose: " Quando ero bambina, siccome avevamo un tiranno crudele, desideravo la sua morte; però dopo che lui fu ucciso ne venne un altro ancora più crudele. Allora mi pareva una gran cosa se fosse finito anche il suo dominio. Ma dopo sei venuto tu, che sei ancora più insopportabile. Così, se tu fossi ucciso, ne verrebbe un altro ancora peggiore " .

Se poi l'eccesso della tirannide fosse insopportabile, secondo alcuni toccherebbe al valore degli uomini forti uccidere il tiranno ed esporsi al pericolo della morte per la liberazione del popolo: e di questo c'è un esempio anche nell'antico Testamento. Infatti (come narra Giud. 3, 15 ss.) un certo Aod uccise Eglon re di Moab che opprimeva con una grande schiavitù il popolo di Dio conficcandogli un pugnale nel fianco. Ma questo non è consono alla dottrina degli Apostoli. Infatti S. Pietro ci insegna che dobbiamo essere soggetti con reverenza " non solo ai signori buoni e temperati, ma anche ai perversi " (1 Piet. II). Difatti " è un merito sopportare pazientemente ingiustizie per amore di Dio "; perciò, quando molti imperatori romani perseguitavano tirannicamente la fede di Cristo, una grande moltitudine di nobili e di popolo già convertita alla fede, non per aver reagito, ma per aver sopportato pazientemente la morte per Cristo, pur avendo le armi, ora viene lodata, come chiaramente appare nella sacra legione tebea; e bisogna considerare che Aod più che un principe tirannico del suo popolo, ne uccise un nemico. Perciò anche nel vecchio Testamento si legge che coloro che uccisero Joas re di Giuda furono giustiziati e i loro figli risparmiati, secondo il precetto della legge, sebbene il re si fosse allontanato dal culto di Dio.

Sarebbe pericoloso per il popolo e per i suoi governanti, se arbitrariamente si potesse attentare alla vita di coloro che governano, sia pure tiranni. Per lo più infatti a pericoli di questo genere si espongono più i cattivi che i buoni. Ora, ai cattivi il governo dei re risulta gravoso non meno di quello dei tiranni perché, secondo la sentenza di Salomone, (Prov., XX, 26) " Un re sapiente disperde gli empi ". Perciò un simile arbitrio procurerebbe al popolo più il pericolo di perdere un buon re, che il rimedio della cacciata di un tiranno.

Risulta dunque che contro la crudeltà dei tiranni si deve procedere non secondo l'arbitrio di qualcuno ma per mezzo della pubblica autorità. In primo luogo, se a qualche comunità spetta di scegliersi il re, secondo il diritto il Re creato può essere destituito e il suo potere frenato dalla comunità stessa, se adopera tirannicamente la sua potestà. E non si deve ritenere che questa comunità manchi di fedeltà destituendo il re, anche se prima gli si era sottomessa in perpetuo; poiché egli stesso non comportandosi fedelmente nel governo della comunità, come esige il dovere del re, si è meritato che i sudditi non mantengano il patto stretto con lui. Così i Romani cacciarono Tarquinio il superbo, che avevano accettato come re, per la tirannide sua e dei suoi figli, sostituendolo con una potestà minore, quella consolare. Così pure Domiziano, che era succeduto a due imperatori molto temperati — suo padre Vespasiano e suo fratello Tito — mentre esercitava la tirannide fu ucciso dal Senato romano, e giustamente e salutarmente fu abrogato con un senatoconsulto tutto quello che con perfidia egli aveva imposto ai Romani. Così avvenne che S. Giovanni Evangelista, discepolo diletto di Dio, che dallo stesso Domiziano era stato mandato in esilio nell'isola di Patmos, per senatoconsulto tornò ad Efeso.

Se poi spetta a qualche superiore il diritto di nominare il re per la comunità, bisogna attendere da lui il rimedio contro la perfidia del tiranno. Così ad Archelao, che

regnava in Giudea al posto del padre Erode imitandone la perversità, lamentandosi di lui i Giudei presso Cesare Augusto, dapprima venne diminuito il potere col togliergli l'appellativo di re e col dividere la metà del regno fra i suoi due fratelli; quindi, poiché nemmeno così veniva distolto dal tiraneggiare, fu mandato in esilio da Tiberio a Lione, città della Gallia. Ma se contro il tiranno non si può avere alcun aiuto umano, bisogna ricorrere a Dio, re di tutti, il quale al momento opportuno soccorre nelle tribolazioni. Infatti è in suo potere volgere alla mansuetudine il cuore crudele del tiranno, secondo la sentenza di Salomone (Prov; XXI, 1): " Il cuore del re è in mano a Dio; lo piegherà dovunque vorrà ". Egli volse in mansuetudine la crudeltà del re Assuero che preparava la morte ai Giudei. Egli trasformò talmente il crudele re Nabucodonosor che questi divenne un predicatore della divina potenza- " Ora dunque — dice — Nabucodonosor lodo, magnifico e glorifico il re del cielo, poiché le sue opere sono vere e le sue vie giudizi, e può umiliare coloro che camminano nella superbia ". (Daniele, IV, 34).

Dio può togliere di mezzo i tiranni che reputa indegni della conversione, o ridurli alla condizione più bassa, secondo quel detto del Sapiente (Eccl X, 17); " Distrusse il trono dei condottieri superbi e fece sedere i miti al loro posto ". Egli è Io stesso che, vedendo l'afflizione del suo popolo in Egitto e prestando ascolto al suo grido, sommerse nel mare il tiranno Faraone col suo esercito. Egli è quello stesso che trasformò rendendolo simile a una bestia il già ricordato Nabucodonosor che era insuperbito, cacciandolo non solo dal regno, ma anche dall'umano consorzio.

Ora, la sua mano non s'è accorciata da non poter liberare il suo popolo dai tiranni. Per bocca di Isaia egli infatti promette al suo popolo di dargli pace dal travaglio, dalla confusione e dalla dura schiavitù sotto la quale prima aveva servito. E per bocca di Ezechiele (XXXIV, 10) dice: " Libererò il mio gregge dalle loro fauci ", cioè da quelle dei pastori che pascono se stessi. Ma il popolo, per meritare da Dio questo beneficio, deve cessare dai peccati, poiché è appunto in punizione dei peccati che per divina permissione gli empì prendono il comando, come dice il Signore per bocca di Osea (XIII, 11): "Ti darò nel mio furore un re". E in Giobbe (XXXIV, 30) è detto che " fa regnare un uomo perverso per i peccati del popolo ". Dunque, perché cessi la piaga dei tiranni, bisogna rimuovere la colpa. [Torna a sommario](#)

CAPITOLO VII

Qui il santo dottore spiega quale sia il fine che deve spingere il re a ben governare.

Poiché, come abbiamo detto, la funzione del re è quella di ricercare il bene della comunità, è chiaro che il suo compito sarebbe troppo gravoso, se a lui non ne venisse nessun bene personale. Bisogna dunque considerare in che cosa consista il giusto premio di un buon re.

Ad alcuni dunque è parso che non sia altro che l'onore e la gloria; perciò anche Cicerone (De Repub.) afferma che " il principe della città deve essere alimentato di gloria "; e Aristotele sembra concordare con tale opinione (Ethica), "poiché il principe a cui non bastano l'onore e la gloria, di conseguenza diventa tiranno ". Infatti è insita negli animi di tutti la ricerca del bene personale. Dunque, se il principe non sarà contento della gloria e dell'onore, cercherà piaceri e ricchezze e così si darà a rapinare e a danneggiare i sudditi.

Ma se accettiamo questa opinione, vengono molte incongruenze. In primo luogo sarebbe svantaggioso per i re sopportare tante fatiche e preoccupazioni per un compenso così fragile. Infatti nelle cose umane niente sembra più fragile della gloria e dell'onore nella considerazione degli uomini; poiché essi dipendono dalle opinioni degli uomini, di cui nulla è più mutevole nella vita; e perciò il profeta Isaia (XX) chiama " fiore di fieno " la gloria di questo tipo. Inoltre il desiderio di gloria umana toglie la magnanimità. Infatti chi cerca il favore degli uomini deve asservirsi alla loro volontà in tutto ciò che fa e dice; e così, nel cercare di piacere agli uomini, diventa schiavo di tutti. Perciò lo stesso Cicerone (De off.) afferma che bisogna guardarsi " dal desiderio della gloria ". Esso toglie infatti la libertà dell'animo, verso la quale deve essere indirizzato ogni sforzo degli uomini magnanimi ". Ora, niente più della magnanimità si addice al principe, che viene creato per fare il bene (più grande). Il premio della gloria umana non è perciò proporzionato alla funzione del re.

Inoltre stabilire un simile premio per i principi è dannoso alla comunità: infatti è dovere dell'uomo buono disprezzare la gloria come gli altri beni temporali. È proprio dell'animo forte e virtuoso disprezzare la gloria e la vita per la giustizia; cosicché accade in questo qualcosa che desta meraviglia: siccome la gloria segue gli atti virtuosi, ma la gloria stessa secondo virtù deve essere disprezzata, l'uomo è reso glorioso proprio dal disprezzo della gloria, secondo la sentenza di Fabio Quintiliano che dice: " Chi avrà disprezzato la gloria avrà quella vera ".

E Sallustio disse di Catone: " Quanto meno ricercava la gloria, tanto più la conseguiva ". Gli stessi discepoli di Cristo si esponevano come ministri di Dio " per la gloria e l'ignominia, per l'infamia e la buona fama ".

Perciò la gloria, che gli uomini buoni disprezzano, non è un premio adatto all'uomo virtuoso.

Se dunque si stabilisse come premio per i principi soltanto questo bene, ne conseguirebbe che gli uomini virtuosi non accetterebbero il principato; oppure, qualora lo accettassero, resterebbero senza premio.

Di più: dal desiderio di gloria provengono mali pericolosi. Molti, infatti, cercando smodatamente la gloria, nelle imprese guerresche, rovinarono se stessi e i propri eserciti e ridussero la libertà della patria in potere del nemico. Ecco perché Manlio

Torquato, condottiero romano, affinché non derivasse più male dall'esempio della presunzione che utilità dalla gloria dell'uccisione del nemico, come esempio per fare evitare questo pericolo fece uccidere il proprio figlio, anche se aveva vinto. Questi, provocato dal nemico, con ardore tipicamente giovanile si era lanciato in battaglia, contro l'ordine del padre.

Inoltre, il desiderio della gloria ha un altro vizio connaturale, vale a dire la finzione. Poiché infatti è difficile — e pochi ci riescono — conseguire le vere virtù, alle quali soltanto è dovuta la fama, molti, desiderosi di gloria, diventano simulatori di virtù. Perciò, come dice Sallustio, " l'ambizione costringe molti uomini a diventare falsi ": nel cuore tengono chiusa una cosa, sulla lingua ne hanno pronta un'altra; ed hanno più apparenza che buona volontà ". Anche il nostro Salvatore chiama Ipocriti, cioè simulatori, quelli che fanno le buone opere per essere visti dagli uomini. Come dunque è pericoloso per la società se il principe cerca piaceri e ricchezze, perché diventa rapinatore ed oppressore, ugualmente è pericoloso quando è attratto dal premio della gloria, perché può diventare presuntuoso e simulatore.

Ma, a ben comprendere le affermazioni riferite dei sapienti, risulta che essi stabilirono come premio per il principe l'onore e la gloria non nel senso che il buon re debba tendere soprattutto a questo, ma nel senso che è più tollerabile se ricerca la gloria che se desidera il danaro o insegue il piacere. Infatti questo vizio è abbastanza vicino alla virtù; poiché la gloria che gli uomini desiderano non è nient'altro, come dice S. Agostino, che il giudizio di uomini capaci di giudicare altri uomini rettamente.

Il desiderio di gloria infatti ha una qualche parvenza di virtù, perché almeno ricerca l'approvazione dei buoni e cerca di non dispiacere loro. E siccome sono pochi quelli che pervengono alla vera virtù, sembra più tollerabile che venga scelto per il governo chi, temendo almeno il giudizio degli uomini, si astiene dal male manifesto. Poiché colui che desidera la gloria, o cammina per la vera via con opere di virtù sforzandosi di essere approvato dagli uomini, o almeno vi aspira con inganni e finzioni. Se invece chi vuole dominare, in mancanza del desiderio di gloria, non teme di dispiacere a coloro che giudicano rettamente, per lo più cerca di ottenere ciò che vuole con aperte scelleratezze; perciò nei vizi della crudeltà e della lussuria supera le bestie, come fu manifesto nell'imperatore Nerone; il quale, come dice S. Agostino, fu tanto lussurioso da non aver nulla di virile, e tanto crudele da non aver nessun gesto di mitezza.

Questo poi è già stato espresso bene da ciò che Aristotele ha detto del magnanimo nell'Etica, affermando che questi non cerca l'onore e la gloria come qualcosa di grande, quasi fosse di per sé un premio bastevole alla virtù, ma perché dagli uomini non vuole di più. Fra tutti i beni terreni, infatti, il più importante sembra consistere in questo, che a un uomo sia resa testimonianza della sua virtù dagli altri uomini.

[Torna a sommario](#)

CAPITOLO VIII

Qui il Santo Dottore spiega qual è il vero fine che deve spingere un re a governare.

L'onore mondano e la gloria umana non sono un premio sufficiente per le occupazioni del re, perciò resta da cercare quale sia il loro premio adeguato. Ebbene, è giusto che il re si aspetti il suo premio da Dio. Il ministro infatti per il suo ministero attende il premio dal suo signore; ora il re, governando il popolo, è ministro di Dio, come dice l'Apostolo {Rom, XIII, 1 e 4); " Ogni potere viene da Dio "; " È ministro di Dio vindice nell'ira contro chi opera male "; e nel libro della Sapienza i re sono chiamati ministri di Dio. I re dunque per il loro governo debbono attendersi il premio da Dio.

Talora Dio remunera i re per il loro ministero con beni temporali; ma questi beni sono comuni a buoni e cattivi. Si leggono infatti in Ezechiele (Ezech. XXIX, 18) queste parole del Signore; " Nabucodonosor, re di Babilonia, onerò il suo esercito di grande servitù contro Tiro, e non fu resa mercede da Tiro ne a lui ne al suo esercito, per la servitù che mi prestò contro Tiro ", cioè per quel servizio secondo il quale il potere, a detta dell'Apostolo, diventa ministro di Dio, vindice nell'ira contro chi opera il male; e poi soggiunge, a proposito del premio: " Perciò dice il Signore Dio: ecco io porrò Nabucodonosor, re di Babilonia, nella terra d'Egitto, e rapirà le sue spoglie e sarà mercede al suo esercito ". Se dunque i re iniqui che combattono contro i nemici di Dio — sia pure senza intenzione di servire Dio, ma soltanto di perseguire i loro desideri e i loro odi — sono da Dio remunerati con un simile premio, con la vittoria sui nemici, con la sottomissione di regni e relative spoglie, che cosa non farà ai buoni re, i quali con pia intenzione reggono il popolo di Dio e ne combattono i nemici? Egli promette loro un premio non soltanto terreno, ma eterno, consistente non in altri beni, ma in lui stesso, secondo quanto dice S. Pietro (I Pietr. V, 2) rivolgendosi ai pastori del popolo di Dio: " Pascete, voi che ne avete il compito, il gregge di Dio, e quando verrà il principe dei pastori ", (cioè Cristo - re dei re) " conseguirete una corona incorruttibile ". Della quale corona Isaia (XXVIII, 5) afferma: " Il Signore sarà serto d'esultanza e diadema di gloria per il suo popolo ".

Questo anzi si può chiarire anche col ragionamento.

Infatti è insito nelle menti di tutti coloro che usano la ragione che il premio della virtù sia la beatitudine. Poiché si chiama virtù di un qualsiasi essere " quella che rende buono colui che la possiede e ne rende buone le opere ". Ora, ciascuno col bene operare cerca di raggiungere ciò che maggiormente desidera; e questo è l'essere felici, cosa che nessuno può non volere. Perciò, come premio della virtù è giusto aspettarsi qualcosa che renda l'uomo felice. Ora, se il bene operare è opera della virtù, e l'opera propria del re è ben governare i sudditi, il premio del re deve identificarsi con ciò che lo rende felice. E in che cosa ciò consista, è il momento qui di esaminarlo. Noi dunque chiamiamo beatitudine il fine ultimo dei nostri desideri. Infatti la catena dei desideri non può procedere all'infinito; che allora il desiderio naturale sarebbe inefficace, dal momento che cose infinite non sono esauribili e

pertransibili. E poiché la natura intellettuale desidera un bene universale, potrà renderla veramente felice soltanto quel bene dopo il cui conseguimento non si può desiderare alcun altro bene. Ecco perché la beatitudine si dice anche bene perfetto, quasi comprendesse in sé tutte le cose desiderabili. Ma tale non può essere nessun bene terreno: infatti chi ha le ricchezze desidera averne di più, ed è chiaramente così anche nelle altre cose. E, se uno non ne cerca di più, desidera almeno che rimangano uguali, o che al loro posto ne vengano altre, poiché nelle cose terrene non si può trovare nulla di permanente. Dunque nessuna cosa terrena può quietare il desiderio. Perciò nessuna cosa terrena può rendere beati, al punto di poter essere una ricompensa adeguata per il re.

Ancora: la perfezione finale e il bene completo di qualsiasi essere dipendono da qualcosa di superiore; poiché le stesse cose corporali sono rese migliori dall'aggiunta di elementi migliori, e diventano peggiori, se sono mescolate con elementi peggiori. Se infatti all'argento si aggiunge dell'oro, l'argento diventa migliore, mentre è reso impuro dalla mescolanza col piombo. Ebbene, è una constatazione che tutte le cose terrene sono al di sotto dell'anima umana;- d'altra parte la beatitudine è la perfezione finale dell'uomo e il bene completo al quale tutti desiderano pervenire. Dunque non esiste un bene terreno che possa essere premio adeguato per un re. Infatti, come dice Agostino, " non diciamo felici i principi cristiani perché governarono a lungo, o perché dopo una morte tranquilla lasciarono i figli sul trono, o perché domarono i nemici dello stato, o perché poterono domare i cittadini che insorgevano contro di loro... Ma noi li chiamiamo felici se governano con giustizia... se preferiscono comandare alle passioni anziché ai popoli, se fanno ogni cosa non per vanagloria, ma per amore della felicità eterna...

Tali imperatori cristiani diciamo che sono felici, in questa vita con la speranza, e che poi nell'altra lo saranno di fatto, quando sarà avvenuto ciò che aspettiamo ". E neppure c'è qualcos'altro di creato che renda l'uomo felice e possa essere indicato come premio per il re. Poiché il desiderio di ogni cosa tende al proprio principio dal quale è causato il suo essere. Ora, la causa dell'anima umana altro non è che Dio, che la crea a propria immagine.

Dunque è soltanto Dio che può quietare il desiderio dell'uomo, e rendere l'uomo felice, e quindi essere il premio adeguato per un re.

Di più: la mente umana conosce il bene universale per mezzo dell'intelletto, e lo desidera per mezzo della volontà. Ora, il bene universale non si trova che in Dio. Non c'è nulla dunque che possa rendere l'uomo felice, riempiendo il suo desiderio, se non Dio del quale si dice nei Salmi (CII, 5): " Colui che nel bene sazia il tuo desiderio ". In questo dunque il re deve porre il suo premio.

E, considerando questo, il re Davide diceva (Salmi, LXXII, 24): " Che cosa c'è per me in cielo e che cosa ho voluto da te sulla terra? ". E rispondendo a questa domanda aggiunge: " Il mio bene è aderire a Dio e porre la mia speranza nel Signore

Dio ". È lui infatti che da ai re la salute, non solo quella temporale, che elargisce indistintamente agli uomini e agli animali, ma anche quella della quale afferma per bocca di Isaia (LI, 6): " Ma la mia salvezza durerà in eterno "; ed è con questa che salva gli uomini, portandoli alla parità con gli angeli.

È in tal modo che può avverarsi che l'onore e la gloria siano il premio del re. Difatti, quale onore mondano e caduco può essere simile a questo, per cui l'uomo è concittadino e familiare di Dio, computato tra i figli di Dio, e arriva a conseguire con Cristo l'eredità del Regno celeste? Questo è l'onore, bramando e desiderando il quale il re Davide diceva (Salmi, CXXXVIII. 17);

" I tuoi amici, o Dio, sono troppo onorati ". E quale gloria di lode umana può essere paragonata con questa che è proferita non da false lingue di adulatori, né da una ingannata opinione di uomini, ma risulta dall'intima testimonianza della coscienza, ed è confermata dalla testimonianza di Dio, che promette ai suoi testimoni fedeli che li riconoscerà a sua volta nella gloria del Padre al cospetto degli Angeli di Dio? Quelli che cercano questa gloria la trovano, e raggiungono anche la gloria umana che non vanno cercando, sull'esempio di Salomone che ricevette da Dio non solo la sapienza, che aveva chiesto, ma fu anche reso glorioso sopra tutti gli altri re. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IX

Qui il Santo Dottore spiega che il premio dei re e dei principi occupa il più alto grado nella beatitudine celeste: e lo dimostra con molti argomenti ed esempi.

Resta ancora da considerare quale eminente grado di beatitudine celeste otterranno coloro che eseguono degnamente e lodevolmente l'ufficio di re. Infatti se la beatitudine è il premio della virtù, ne consegue che a maggior virtù spetta maggior beatitudine. Orbene, la virtù più eccellente è quella con la quale uno è in grado di dirigere non soltanto se stesso, ma anche gli altri; ed è tanto più eccellente, quante più sono le persone che governa; perché anche secondo la forza fisica uno è giudicato tanto più virtuoso quante più sono le persone che può vincere; o quanti più pesi può sollevare. Perciò si richiede una virtù maggiore per governare una famiglia che per governare se stessi, e ancora più grande per il governo di una città o di un regno. È dunque proprio di una virtù eccellente esercitare l'ufficio di re. Quindi nella beatitudine le è dovuto un premio superiore.

Ancora: in tutte le arti e facoltà meritano più quelli che reggono bene gli altri di quelli che si comportano bene seguendo la direzione altrui. Nelle cose speculative infatti vale di più trasmettere agli altri la verità insegnando, piuttosto che il poter intendere ciò che viene insegnato da altri. Anche nelle costruzioni è stimato di più — ed anche pagato di più — l'architetto, che progetta l'edificio, dell'artefice che, secondo il suo progetto, lo mette in opera manualmente; e nelle imprese militari la vittoria conferisce più gloria alla prudenza del comandante che non alla forza del soldato. Ora, il reggitore di una comunità rispetto alle cose che debbono essere

compiute dai singoli secondo virtù, si trova come l'insegnante davanti al sapere, l'architetto rispetto agli edifici e il comandante rispetto alle guerre. Dunque il re è degno di un premio più grande, se ha ben governato i sudditi, che non qualsiasi suddito, se si è comportato bene sotto la guida del re.

Di più: se è proprio della virtù far sì che con essa l'opera dell'uomo diventi buona, sarà maggiore quella virtù con la quale viene operato un bene maggiore. Ma il bene della comunità è più grande e più divino del bene di uno solo: ed è per questo che talvolta si ammette il male di un individuo, per il bene della comunità; si uccide il brigante, p. es., per dare la pace a tutta la comunità. E Dio stesso non permetterebbe che nel mondo vi siano dei mali, se da essi non facesse derivare dei beni per l'utilità e la bellezza dell'universo. Ora, è proprio della mansione del re procurare diligentemente il bene della comunità. Dunque al re per il buon governo è dovuto un premio più grande che non al suddito per le sue buone azioni.

E questo è ancora più evidente, se si considera la questione più da vicino. Qualsiasi persona privata infatti è lodata dagli uomini — e da Dio le viene computato per il premio — se soccorre il bisognoso, se pacifica i discordi, se strappa un oppresso da un prepotente e infine se dà a chiunque aiuto e consiglio in qualsiasi modo per il suo bene. Quanto di più dunque deve essere lodato dagli uomini e premiato da Dio colui che fa godere la pace ad un'intera provincia, reprime le violenze, custodisce la giustizia e con le sue leggi e con i suoi ordini stabilisce che cosa debbono fare gli uomini? La grandezza della virtù di un re appare anche dal fatto che questi più di ogni altro agisce a somiglianza di Dio, perché fa nel regno quello che Dio fa nel mondo: e per questo nell'Esodo (XXII) i giudici del popolo sono chiamati dèi.

Anche presso i Romani gli imperatori erano chiamati dèi. Ora, una cosa è tanto più accetta a Dio quanto più si avvicina all'imitazione di Lui: perciò anche l'Apostolo ammonisce (Efes. V, 1): " Siate imitatori di Dio come figli affezionatissimi ". Ma se, stando al parere del Sapiente, ogni animale ama il suo simile per il fatto che le cause hanno una qualche somiglianza con il causato, ne consegue che i buoni re sono molto accettati a Dio e molto degni di premi da parte sua, E ugualmente, per servirmi delle parole di S. Gregorio; " Cos'è questa tempesta del mare se non la tempesta dell'anima? Col mare calmo anche un inesperto dirige bene la nave, ma quando il mare è sconvolto dalla tempesta anche il navigatore esperto si confonde "; perciò spesso capita che nell'esercizio del governare si perda l'abitudine alle buone opere che si aveva nella tranquillità. Infatti è molto difficile, come dice S. Agostino, che i re, fra le parole degli esaltatori e degli elogiatori e gli ossequi di chi si prostra troppo umilmente, non inorgogliscano, ricordandosi sempre di essere uomini. E nell'Ecclesiastico (XXXI) si dice:

" Beato l'uomo che non è andato dietro all'oro e non ha sperato nei tesori della ricchezza; che poteva impunemente trasgredire e non ha trasgredito, che poteva fare il male e non lo fece ". Cosicché, quasi provato nella pratica della virtù, venga riscontrato fedele. Perciò secondo il proverbio di Biante, il principato manifesta

l'uomo. Molti infatti, che sembravano virtuosi finché rimasero di umile condizione, abbandonarono la virtù appena pervennero al vertice del principato.

Dunque la stessa difficoltà a ben operare, che grava sui principi, li rende degni di un premio più grande; e se qualche volta per debolezza peccano sono più scusabili presso gli uomini, e più facilmente ottengono il perdono da Dio. Questo però se, come dice S. Agostino, non trascureranno di offrire al loro vero Dio, per i loro peccati, il sacrificio dell'umiltà, del pentimento e della preghiera. Ne abbiamo un esempio nella storia di Achab re d'Israele, il quale molto aveva peccato, eppure il Signore disse di lui ad Elia (III Re. XXI, 29): " Poiché si è umiliato per causa mia, non farò capitare questo male durante la sua vita ".

Del resto che ai re sia dovuto un premio superiore non è dimostrato soltanto dalla ragione, ma è anche confermato dall'autorità divina. Infatti in Zaccaria (XII) si legge che in quel giorno di beatitudine nel quale il Signore sarà protettore degli abitanti di Gerusalemme, cioè nella visione della pace eterna, le case degli altri saranno come la casa di Davide, perché tutti saranno re e regneranno con Cristo, come le membra col loro corpo; ma la casa di Davide sarà come la casa di Dio; poiché, come governando fedelmente esplicò le funzioni di Dio sul popolo, così nel premio sarà più vicino a Dio. Questo fu in qualche modo intravisto anche dai pagani, i quali immaginarono che i reggitori e i salvatori delle città venissero trasformati in dèi.

[Torna al sommario](#)

CAPITOLO X

Il re o chi presiede deve adoperarsi a ben governare, sia per il bene proprio, sia per l'utilità che ne deriva. Il contrario avviene nel regime tirannico.

Poiché per i re è stabilito un premio così grande nella beatitudine celeste, se si saranno comportati bene nel governare, essi devono badare a se stessi con accurata diligenza, affinché non diventino tiranni. Niente infatti deve essere loro più gradito dell'essere portati alla gloria del regno celeste da quello stesso onore regio dal quale sono esaltati in terra. Sbagliano invece i tiranni che per qualche interesse terreno abbandonano la giustizia, perché si privano di un bene così grande, che potrebbero ottenere governando con giustizia. Nessuno poi, a meno che non sia stolto o privo di fede, ignora come sia sciocco perdere beni grandissimi ed eterni per dei beni così meschini e soggetti all'usura del tempo.

Bisogna poi aggiungere che i vantaggi temporali per i quali i tiranni trascurano la giustizia provengono ai re in quantità maggiore col rispetto della giustizia, E questo a cominciare dall'amore di amicizia, poiché fra le cose di questo mondo non c'è niente degno di essere preferito all'amicizia. È essa infatti che unisce gli uomini virtuosi, e conserva e promuove la virtù. Di essa tutti hanno bisogno per compiere qualsiasi impresa; di essa che nei momenti di prosperità non importuna e nelle avversità non abbandona. È essa che provoca i piaceri più grandi, al punto che

qualunque cosa piacevole senza amici diventa noiosa, e qualunque cosa difficile dall'amore è resa facile e quasi insignificante. E non esiste un tiranno tanto crudele che non si diletta dell'amicizia. Infatti si narra che una volta Dionigi, tiranno di Siracusa, aveva decretato di uccidere uno dei due amici che si chiamavano Damone e Pizia. Quello che doveva essere ucciso chiese una dilazione per andare a casa a riordinare le proprie cose; l'altro si diede in ostaggio al tiranno per garantire il ritorno dell'amico. Avvicinandosi poi il giorno stabilito e poiché quello non tornava, tutti accusavano di stoltezza quello che si era dato in ostaggio. Ma lui ripeteva di non temere nulla dalla costanza dell'amico. E questi nell'ora stessa in cui doveva essere ucciso tornò. Ammirando il loro animo il tiranno condonò il supplizio per la loro fedeltà nell'amicizia; anzi li pregò di accogliere anche lui come terzo nell'ambito della loro amicizia.

Ma i tiranni, per quanto lo desiderino, non possono conseguire il bene dell'amicizia. Infatti, nel momento in cui, invece di cercare il bene comune, cercano quello personale, la comunione con i sudditi diventa piccola, o inesistente addirittura. Ogni amicizia invece si basa su una qualche comunanza. Infatti noi vediamo che si uniscono in amicizia persone che si avvicinano per origine di natura, o per somiglianza di costumi, o per la comunanza di un qualsiasi rapporto sociale. Perciò, l'amicizia del tiranno col suddito è meschina o addirittura inesistente, mentre i sudditi sono oppressi dall'ingiustizia; e sentendo di non essere amati ma disprezzati, certamente non amano. Ne i tiranni hanno di che lamentarsi dei sudditi, se da questi non sono amati, poiché non si comportano con loro in modo da rendersi amabili.

I buoni re, invece, siccome si preoccupano del bene comune, in modo che i sudditi si accorgono di riceverne molti vantaggi, sono amati da molti, perché dimostrano di amare i loro sudditi: infatti odiare gli amici e rendere ai benefattori male per bene è proprio di una cattiveria più grande di quella che si riscontra nella massa. Da questo amore deriva che il governo dei buoni re sia stabile, perché per essi i sudditi accettano di esporsi a ogni sorta di pericoli. Un esempio di questo si ha nella storia di Giulio Cesare, del quale Svetonio racconta che amava talmente i propri soldati che, appresa l'uccisione di alcuni di essi, non si tagliò i capelli e la barba finché non li ebbe vendicati; e con questo comportamento rese i soldati molto devoti a lui e valorosissimi, tanto che molti di essi, catturati, essendo stata loro concessa la vita a condizione di combattere contro Cesare, rifiutarono. E Ottaviano Augusto, che usò del potere con molta moderazione, era tanto amato dai sudditi che molti, morendo, ordinavano che le vittime che avevano promesso per sé venissero immolate perché gli dèi lo conservassero in vita.

Non è dunque facile che sia turbato il dominio di un principe che il popolo ama con così grande consenso. Di qui le parole di Salomone (Prov. 29, 14): " Il trono del re che giudica i poveri con giustizia sarà stabile in eterno ". Il dominio dei tiranni invece non può durare a lungo, dal momento che è odioso alla moltitudine; poiché non si può conservare a lungo ciò che è in contrasto con i desideri di molti. È difficile infatti che qualcuno trascorra tutta la vita senza patire qualche avversità; e

nel tempo dell'avversità non può mancare l'occasione di insorgere contro il tiranno: e quando c'è l'occasione, non manca tra molti chi ne approfitta. Il popolo poi accompagna col suo incoraggiamento chi insorge, ed è raro che non raggiunga l'effetto ciò che si tenta col favore del popolo. Dunque è difficile che il governo tirannico duri a lungo.

Ciò risulta chiaramente anche se si considera il modo col quale si conserva il dominio dei tiranni. Questo infatti non si conserva con l'amore, dal momento che poca o nulla è l'amicizia dei sudditi verso il tiranno, come risulta dalle cose già dette prima. Né i tiranni possono fare affidamento sulla fedeltà dei sudditi. Infatti non si trova in molti una virtù di fedeltà così grande che li trattenga dallo scuotere, avendone la possibilità, il giogo di una servitù indebita. Anzi, secondo l'opinione di molti, non è da reputare contrario alla fedeltà qualsiasi tipo di resistenza alla perfidia del tiranno. Dunque resta che un governo tirannico si regge solo sul timore; perciò i tiranni si sforzano in tutti i modi di essere temuti dai sudditi. Ma il timore è un debole fondamento. Infatti coloro che sono tenuti sottoposti per mezzo del timore, se si offre l'occasione in cui possono sperare l'impunità, insorgono contro i loro capi con tanto maggior ardore quanto più contro la propria volontà erano trattenuti soltanto dal timore: come fa l'acqua, la quale, se viene chiusa con forza, appena trova uno sbocco irrompe con maggior impeto. E lo stesso timore non è senza pericolo, poiché molti per il troppo timore cadono nella disperazione. La disperazione della salvezza poi spinge a tentare audacemente qualunque cosa. Dunque il dominio del tiranno non può durare a lungo.

Questo inoltre è dimostrato più dagli esempi che dai ragionamenti. Se infatti si considerano le gesta degli antichi e gli avvenimenti moderni, difficilmente si troverà che il dominio di un qualche tiranno è durato a lungo.

Perciò anche Aristotele nella sua *Politica*, dopo aver enumerato molti tiranni, dimostra come il loro dominio sia finito in breve tempo; alcuni di essi, tuttavia, comandarono più a lungo, perché non eccedevano molto nella tirannide, ma sotto molti aspetti imitavano la moderazione regale.

La cosa finalmente è resa ancora più chiara dalla considerazione del giudizio divino. Dio infatti come è detto in *Giobbe* (XXXIV, 30), " fa regnare l'uomo ipocrita per i peccati del popolo ". Ora, nessuno può essere detto più veracemente ipocrita di chi assume l'ufficio di re, e poi si comporta da tiranno. Infatti viene chiamato ipocrita colui che rappresenta la persona di un altro, come capita di solito negli spettacoli. Così dunque Dio permette che i tiranni governino, per punire i peccati dei sudditi. Questa punizione nelle Scritture viene chiamata di solito ira di Dio. Perciò per bocca di *Osea* (XIII, 11) il Signore dice: " Nel mio furore vi darò un re ". Infelice è poi il re che viene dato al popolo nel furore di Dio. Il suo dominio infatti non può essere stabile: perché " il Signore non si dimenticherà di avere pietà e nella sua ira non cesserà dalle sue misericordie " (*Salm*, 76, 10); anzi per bocca di *Gioele* (II, 13) è detto che " è paziente e molto misericordioso, e predisposto a condonare il peccato

". Dio dunque non permette che i tiranni regnino a lungo, ma dopo aver scatenato la tempesta nel popolo per mezzo di essi, con la loro cacciata fa ritornare la tranquillità. Perciò nell'Ecclesiastico (X, 17) si dice: "Dio ha distrutto i troni dei condottieri superbi e al loro posto ha fatto sedere i miti ".

Dall'esperienza risulta anche che i re con la giustizia si procurano più ricchezze che i tiranni con la rapina.

Infatti, poiché il dominio dei tiranni dispiace alla moltitudine soggetta, essi hanno bisogno di avere molte guardie per essere sicuri dei loro sudditi; e per queste guardie debbono spendere molto più di quanto possano rapinare ai sudditi. Invece il dominio di quei re, che piacciono ai sudditi, ha come guardie tutti i sudditi, per i quali non occorre spendere; anzi questi talvolta nelle necessità donano spontaneamente ai re molto di più di quanto i tiranni possano rapinare ai sudditi; e così si adempie quello che dice Salomone (Prov. XI, 24): " Gli uni (cioè i re) dividono le proprie cose beneficiando i sudditi, e diventano più ricchi; gli altri (cioè i tiranni) rapinano le cose non proprie, e sono sempre nel bisogno ". Così avviene per giusto giudizio di Dio, che coloro i quali ingiustamente ammassano ricchezze le dissipino inutilmente, oppure che giustamente ne vengano privati. Come infatti dice Salomone (Ecclesiaste V, 9), " l'avaro non si sazierà di denaro, e chi ama il denaro non ne raccoglierà il frutto "; anzi, come è detto nei Proverbi (XV, 27): " Chi segue l'avarizia turba la propria casa ". Ai re, invece, che cercano la giustizia le ricchezze sono date in più da Dio, come a Salomone, il quale, avendo chiesto la sapienza per giudicare, ricevette la promessa di abbondanti ricchezze.

Della fama poi sembra superfluo trattare. Chi dubita infatti che i buoni re non solo in vita, ma ancora di più dopo la morte, in un certo qual modo vivono nelle lodi degli uomini, e sono rimpianti; mentre il nome dei malvagi, o viene subito dimenticato o, se furono eccezionali nella malvagità, è ricordato con detestazione? Perciò Salomone (Prov. X, 7) afferma: " La memoria del giusto è in benedizione, mentre il nome degli empì marcirà ", perché, o svanisce, o rimane in cattivo odore.

[Torna al sommario](#)

CAPITOLO XI

Anche i beni mondani, come le ricchezze, il potere, l'onore e la fama sono più abbondanti per i re che non per i tiranni. Mali in cui incorrono i tiranni anche in questa vita.

Da queste cose risulta chiaramente che la stabilità del potere, le ricchezze, l'onore e la fama assecondano di più il desiderio dei re che quello dei tiranni; mentre proprio per conseguire indebitamente queste cose i principi tendono a diventare tiranni. Nessuno infatti si distacca dalla giustizia, se non è attratto dal desiderio di qualche vantaggio.

Per di più il tiranno si priva di quella beatitudine eccellentissima che è il premio dovuto ai re; e, ciò che è ancora più grave, si procura i castighi più dolorosi. Infatti se colui che spoglia un solo uomo, o lo riduce in schiavitù, o lo uccide, merita la pena più grande — e cioè, secondo il giudizio degli uomini, la morte, e secondo quello di Dio la dannazione eterna —, quanto più deve essere ritenuto meritevole dei più gravi supplizi il tiranno che ruba a tutti da ogni parte, che s'adopera contro la libertà di tutti, che uccide chiunque per un capriccio della volontà? I tiranni inoltre raramente si pentono, gonfiati come sono dal vento della superbia, abbandonati da Dio per i loro peccati e invischiati nelle adulazioni degli uomini, e ben di rado possono degnamente riparare.

Quando infatti potranno restituire tutto ciò che usurparono al di là di quello che era loro dovuto per giustizia? E tuttavia nessuno dubita che siano tenuti a restituire queste cose. Quando dunque risarciranno tutti coloro che oppressero, o comunque danneggiarono ingiustamente?

Alla loro impenitenza si aggiunge poi il fatto che essi ritengono lecito tutto ciò che possono fare impunemente senza incontrare resistenza. Perciò non solo non si preoccupano di emendare le loro cattive azioni; ma, usando la propria consuetudine come autorità, trasmettono ai posteri l'audacia del peccare. E così davanti a Dio sono colpevoli non soltanto dei loro misfatti, ma anche di quelli di coloro cui lasciarono l'occasione di peccare.

Il loro peccato è aggravato inoltre dalla dignità della carica che hanno coperto. Infatti come un re terreno punisce più pesantemente i suoi ministri, se a lui si ribellano, così Dio punirà di più coloro che fa esecutori e ministri del proprio governo, se agiscono iniquamente, pervertendo il giudizio di Dio. Infatti nel libro della Sapienza (VI, 5) ai re iniqui è detto: " Poiché, essendo ministri del suo regno, non avete governato rettamente, e non avete custodito la legge di giustizia, e non avete camminato secondo la volontà di Dio, con orrore e presto vi si manifesterà che il giudizio è severissimo per coloro che governano. All'umile infatti si concede misericordia, i potenti invece soffriranno tormenti potenti ". E per bocca di Isaia è detto a Nabucodonosor (XIV, 15): "Nell'inferno sarai trascinato nel profondo del lago. Quelli che ti vedranno si piegheranno verso di te e ti guarderanno dall'alto ", come sommerso più profondamente nelle pene.

Se dunque ai [buoni] re vengono in abbondanza i beni temporali, e Dio prepara per loro un grado eccellente di beatitudine, mentre i tiranni per lo più sono spogliati dai beni temporali che bramano, soggiacendo inoltre a molti pericoli, e — cosa ben più grave — destinati ai castighi più atroci, sono privati dei beni eterni, si esige il massimo impegno da parte di quanti ricevono l'incarico di governare nel mostrarsi ai sudditi quali re, e non quali tiranni.

Abbiamo così detto abbastanza sulla funzione del re: come cioè sia necessario a un popolo avere un re, e come convenga a chi comanda comportarsi da re verso i sudditi e non da tiranno. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XII

Nel presentare il compito del re si mostra come, seguendo l'ordine della natura, il re rappresenti nel regno quello che l'anima è per il corpo e quello che Dio è per il mondo.

Stando poi alle cose che abbiamo detto, è logico considerare adesso quale sia il compito del re e quali le sue caratteristiche. Orbene, le cose che procedono dall'arte devono imitare quelle derivanti dalla natura; poiché è da queste che impariamo ad agire secondo ragione; s'impone quindi come la miglior cosa desumere il compito del re dalla forma del governo esistente nella natura. Ora, nella natura si riscontra un governo universale e un governo particolare. L'universale è quello per cui tutte le cose sono sotto il governo di Dio, che con la sua provvidenza governa ogni cosa. Il governo particolare poi è molto simile a quello divino: esso si riscontra nell'uomo che è chiamato micro-cosmo, perché in lui si trova la forma del governo esistente nell'universo. Infatti, come tutte le creature corporee e tutte le potenze spirituali sono soggette al governo divino, così le membra del corpo e le altre potenze dell'anima sono rette dalla ragione; e in un certo qual modo la ragione è presente nell'uomo, come Dio è nel mondo.

Ma dal momento che — come abbiamo mostrato sopra — l'uomo è per natura un animale sociale vivente in comunità, la somiglianza col governo divino si trova nell'uomo non soltanto per il fatto che il singolo uomo è retto dalla ragione, ma anche per il fatto che la comunità è retta attraverso la ragione di un solo uomo. E in questo soprattutto consiste il compito del re, dal momento che anche in alcuni animali che vivono in società si trova una certa analogia con questo governo: nelle api, p. es., nelle quali si dice vi sia appunto il re; non perché in esse ci sia un governo tramite la ragione, ma per un istinto insito nella natura dal sommo reggitore, che è l'autore della natura.

Il re dunque sappia di aver assunto un compito per cui deve essere nel regno quello che l'anima è nel corpo e quello che Dio è nel mondo. E se egli medita diligentemente queste cose, da una parte si accende in lui lo zelo per la giustizia, nel considerare di essere stato posto nel regno per esercitare il giudizio in luogo di Dio; dall'altra acquista la dolcezza della mansuetudine e della clemenza, nel considerare come proprie membra i singoli sudditi soggetti al suo governo. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIII

Da questa similitudine si desume la seguente resola di governo: come Dio distingue ogni cosa secondo un certo ordine, e assegna a ciascuna la propria operazione e il proprio luogo, così deve fare il re con i propri sudditi.

Si deve dunque considerare quello che Dio compie nel mondo, perché apparisca chiaro che cosa debba fare Ignorando il ciclo biologico di questi insetti, gli antichi parlavano di re e non di regine delle api.

Il re. Ebbene, due sono le operazioni di Dio riguardanti il mondo nella sua universalità: la prima è la creazione del mondo, la seconda è il governo del creato. Anche l'anima ha queste due funzioni nel corpo. Infatti in primo luogo il corpo è informato dalla virtù dell'anima; in secondo luogo il corpo è guidato e mosso dall'anima. Di queste operazioni è più propriamente attinente al compito del re la seconda: cosicché a tutti i re spetta il compito di governare; e da tale compito deriva il termine stesso di re.

La prima operazione invece non è propria di tutti i re. Infatti non tutti hanno fondato il regno o la città in cui regnano, ma si occupano del governo di un regno o di una città già fondati. Bisogna però considerare che, se non ci fosse stato prima il fondatore della città o del regno, il governo del regno non avrebbe luogo. Quindi fra i compiti del re è compresa anche la fondazione della città e del regno. Alcuni infatti fondarono le città nelle quali regnarono, come Nino fece con Ninive e Romolo con Roma. Similmente è compito di chi governa conservare le cose governate e servirsi di esse per gli scopi per i quali sono state istituite. Non si potrà dunque conoscere pienamente il compito del governare, se si ignora la ragione della fondazione. Ebbene, la ragione della fondazione del regno deve essere desunta per analogia dalla fondazione del mondo; nella quale per prima va ricordata la produzione delle cose, quindi l'ordinata distinzione delle parti del mondo.

Notiamo poi che le diverse specie sono distribuite nelle singole parti del mondo, come le stelle nel cielo, gli uccelli nell'aria, i pesci nell'acqua e gli animali sulla terra; quindi si nota come per opera divina i singoli esseri sono provvisti con abbondanza delle cose di cui hanno bisogno.

Questo ordine di creazione poi Mosè lo ha descritto con sapienza e con diligenza.

In primo luogo pone infatti la creazione delle cose, dicendo: " In principio Dio creò il cielo e la terra ".

Quindi avverte che tutte le cose sono state distinte per opera divina secondo un ordine conveniente, e cioè il giorno dalla notte, le cose che stanno in basso da quelle che stanno in alto, il mare dalla terra asciutta. Di qui passa a riferire che il cielo è ornato dagli astri, l'aria dagli uccelli, il mare dai pesci, la terra dagli animali; e che in ultimo agli uomini fu assegnato il dominio della terra e degli animali. Invece l'uso

delle piante è stato dato dalla divina provvidenza tanto agli uomini quanto agli altri animali. Ora, il fondatore di una città e di un regno, non può produrre dal nulla gli uomini e i luoghi da abitare e gli altri sostentamenti della vita, ma deve necessariamente usare le cose che preesistono in natura.

Precisamente come le altre arti che prendono dalla natura la materia della loro operazione; il fabbro, p. es., prende per la sua arte il ferro, il costruttore prende il legname e le pietre.

È dunque necessario che il fondatore di una città e di un regno scelga prima di tutto un luogo adatto, che conservi sani gli abitanti con la sua salubrità, per la fecondità basti al vitto, per l'amenità sia piacevole e per la difendibilità renda sicuri dai nemici. E se manca qualcuno degli elementi che Io rendono opportuno, il luogo sarà tanto più adatto quanto più numerosi — o più necessari — saranno i caratteri che possiede fra quelli che abbiamo ricordato. Quindi il fondatore di una città o di un regno deve scegliere le varie località secondo l'esigenza di quelle cose che la perfezione della città o del regno richiede. Per esempio, se si deve fondare un regno, bisogna provvedere quale luogo sia adatto per costruirvi le città, quale per le ville, quale per i castelli; dove si debbano porre i centri di studio, i campi per le esercitazioni militari, i mercati, e le altre cose, che la perfezione del regno richiede. Se poi si fonda una città, si deve provvedere quale luogo debba essere destinato alle cose religiose, quale all'amministrazione della giustizia, quale alle singole arti. Inoltre bisogna riunire gli uomini destinati ai luoghi confacenti alle loro occupazioni. Infine si deve provvedere che non manchino ai singoli le cose necessarie, secondo la costituzione e lo stato di ciascuno; diversamente nessuna città, o regno potrà conservarsi.

Sommariamente sono dunque questi i compiti che spettano al re nella fondazione di una città o di un regno, in analogia con la creazione del mondo. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIV

Compiti di governo spettanti al re, secondo il piano divino. Analogia del pilota di una nave e confronto tra il dominio sacerdotale e quello regale.

Come è giusto che la fondazione di una città o di un regno prenda ispirazione dalla creazione del mondo, così la regola del governo si deve desumere dal governo divino. Tuttavia bisogna prima considerare che governare significa condurre convenientemente ciò che si governa al debito fine. Una nave infatti allora si dice che è governata quando dall'attività del nocchiero è condotta con una buona rotta sana e salva in porto. Se dunque una cosa è ordinata a un fine fuori di sé, come la nave al porto, compito del governatore sarà non solo quello di conservarla sana e salva, ma anche di condurla al suo fine.

Se poi ci fosse una cosa che non avesse un fine fuori di sé, il compito del governatore sarebbe soltanto quello di conservarla nella sua perfezione sana e salva. Però nessuna cosa si trova in questa condizione, all'infuori di Dio, che è il fine di tutte le cose. Tuttavia attorno a ciò che è ordinato ad un fine estrinseco molti sono chiamati ad adoperarsi in maniera diversa. Infatti l'uno può avere l'incarico di conservare la cosa nel suo essere; l'altro che pervenga a una perfezione più alta, come avviene chiaramente proprio nella nave, dalla quale si desume la nozione di governo. Infatti il carpentiere si occupa del restauro, se nella nave c'è qualcosa di rovinato, mentre il nocchiero ha il compito di condurre la nave in porto. Lo stesso vale per l'uomo. Infatti il medico si occupa di conservare la vita dell'uomo nella sanità; l'economista ha il compito di assicurargli le cose necessarie alla vita; l'insegnante si preoccupa di fargli conoscere la verità e il moralista di farlo vivere secondo ragione. E, se l'uomo non fosse ordinato ad un bene esterno a lui, gli basterebbero le cure che abbiamo detto ora.

Ma c'è nell'uomo — finché vive la vita mortale — un bene a lui estraneo, e cioè l'ultima beatitudine, che si attende dopo la morte nella fruizione di Dio. Poiché, come dice l'Apostolo (2 Corinzi, V, 6); "Finché siamo nel corpo peregriniamo lontani da Dio ", Perciò l'uomo cristiano, cui quella beatitudine fu acquisita dal sangue di Cristo e che per conseguirla ebbe il pegno dello Spirito Santo, ha bisogno di un'altra cura spirituale con la quale sia diretto al porto della salvezza eterna; e questa cura è offerta ai fedeli di Cristo dai ministri della Chiesa.

Identico poi deve essere il criterio per stabilire il fine di tutta la comunità e di ogni singolo uomo. Se dunque il fine dell'uomo fosse un qualunque bene posto in lui stesso, analogamente il fine ultimo nel governare la comunità sarebbe l'acquisizione di questo bene da parte della comunità stessa e la custodia di esso. E se questo ultimo fine, di un uomo solo o della società per intero, fosse corporale, cioè la vita e la salute del corpo, il governo dovrebbe essere compito del medico. Se invece il fine ultimo fosse l'abbondanza delle ricchezze, spetterebbe a un economista il potere regale sulla moltitudine. Se poi il bene supremo della società fosse il raggiungimento della verità entro i limiti umani, il re avrebbe il compito del maestro. Sembra invece che il fine della moltitudine associata sia il vivere secondo virtù. Infatti gli uomini si associano per vivere bene insieme, cosa che non si potrebbe raggiungere, se ognuno vivesse separatamente. E la buona vita è quella secondo virtù. Dunque la vita virtuosa è il fine della società umana.

È indizio di questo il fatto che sono parti della moltitudine associata soltanto quelli che stanno in reciproca comunione di vita nel bene. Se infatti gli uomini si associassero soltanto per vivere, gli animali e gli schiavi sarebbero anch'essi parte del consorzio civile. Se invece si associassero per acquistare ricchezze, tutti quelli che commerciano insieme formerebbero un'unica città. Al contrario vediamo che sono contati come un unico popolo soltanto coloro che sono ordinati al ben vivere sotto le stesse leggi e lo stesso governo.

Ma poiché l'uomo, vivendo secondo virtù, è ordinato a un fine ulteriore che, come abbiamo detto prima, consiste nella fruizione di Dio, è necessario che la moltitudine umana abbia lo stesso fine dell'uomo singolo. Dunque l'ultimo fine della moltitudine associata non è vivere secondo virtù, ma pervenire alla fruizione di Dio attraverso una vita virtuosa. Ora, se a questo fine si potesse pervenire con la sola forza della natura umana, sarebbe necessariamente compito del re condurre gli uomini a questo fine. Infatti riteniamo che si possa chiamare re colui al quale è affidato ciò che è al primo posto nel governo delle cose umane. Un governo poi è tanto più alto, quanto più è ordinato ad un fine ulteriore. Infatti si trova sempre che colui al quale spetta il fine ultimo comanda su coloro che compiono cose ordinate al fine ultimo. Il nocchiero, p. es., cui spetta disporre la navigazione, comanda a chi fabbrica la nave, disponendo come debba fabbricarla perché sia adatta alla navigazione; e il cittadino che usa le armi comanda al fabbro quali armi debba fabbricare. Ma poiché l'uomo non consegue il fine che è fruizione di Dio con le capacità umane, ma per virtù divina, secondo quel detto dell'Apostolo (Romani, VI, 25): "Dalla grazia di Dio è la vita eterna", il condurre a quel fine non sarà compito del governo umano, ma di quello divino. Un governo di questo tipo spetta dunque a quel re che non è soltanto uomo, ma anche Dio, cioè a Nostro Signore Gesù Cristo che, rendendo gli uomini figli di Dio, li ha introdotti nella gloria celeste.

Tale governo a lui affidato non si corromperà; e a causa di esso Cristo nella Scrittura è chiamato non solo sacerdote, ma anche re, come dice Geremia (XXIII, 5): "Regnerà come re e sarà sapiente". Perciò da lui deriva il sacerdozio regale, al punto che tutti i fedeli di Cristo, in quanto sue membra, sono chiamati re e sacerdoti. Perciò il servizio di questo regno, affinché le cose spirituali fossero distinte da quelle terrene, fu affidato, non ai re terreni, ma ai sacerdoti, e in primo luogo al Sommo Sacerdote, successore di Pietro, Vicario di Cristo, ossia al Pontefice Romano, al quale tutti i re del popolo cristiano devono essere soggetti come allo stesso Signore Gesù Cristo. Cosicché a colui cui spetta la cura del fine ultimo devono essere soggetti coloro ai quali spetta la cura dei fini antecedenti; e devono essere diretti dal suo comando.

Poiché invece il sacerdozio e tutto il culto dei gentili erano per il conseguimento dei beni naturali — che sono tutti ordinati al bene comune della moltitudine, la cura del quale spetta al re — giustamente i sacerdoti dei gentili erano soggetti ai re. Anzi persino nell'antica Legge al popolo fedele erano promessi beni temporali, non dai demoni, ma dal vero Dio; perciò anche nel vecchio Testamento si legge che i sacerdoti erano soggetti ai re. Ma nella nuova Legge c'è un sacerdozio più alto, dal quale gli uomini sono guidati ai beni celesti: perciò nella legge di Cristo i re devono essere soggetti ai sacerdoti.

Per questo la divina Provvidenza meravigliosamente fece in modo che nella città di Roma, che Dio aveva previsto come futura principale sede del popolo cristiano, a poco a poco si radicasse la consuetudine che i reggitori della città fossero soggetti ai sacerdoti. Come infatti riferisce Valerio Massimo: "La nostra città pensò sempre

che tutte le cose fossero da mettere dopo la religione, anche quelle in cui volle ravvisare il decoro della somma maestà. Perciò le potestà non esitarono a servire alle cose sacre, ritenendo che avrebbero avuto un buon governo delle cose umane, se si fossero costantemente e bene asservite alla divina potenza ", E poiché doveva avvenire che anche in Gallia prendesse moltissima forza la religione del sacerdozio cristiano, fu permesso da Dio che anche presso i Galli i sacerdoti gentili, che si chiamavano Druidi, determinassero le leggi per tutta la Gallia, come riferisce Giulio Cesare nel suo De Bello Gallico. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XV

Come si richiede che il re disponga i sudditi a vivere secondo virtù per il conseguimento del fine ultimo, così pure si richiede per i fini intermedi. Quali siano le cose che dispongono al ben vivere e quali indispongono. Rimedi che il re deve opporre a questi ostacoli.

Come la buona e onesta vita che qui gli uomini vivono è ordinata alla vita beata che speriamo nel cielo, così qualsiasi bene particolare che l'uomo si procura — ricchezze, guadagno, salute, eloquenza, o erudizione — è ordinato, come a suo fine, al bene della moltitudine.

Se dunque, come è stato detto, colui che ha la cura del fine ultimo deve comandare su quelli che hanno la cura di ciò che è ordinato al fine, e dirigerli col proprio comando, è chiaro da quanto abbiamo detto, che il re, come deve essere soggetto al potere e al governo espressi dalla funzione sacerdotale, così deve presiedere a tutte le cariche umane e ordinarle col comando del suo governo. Chiunque poi ha l'incombenza di compiere qualcosa che sia ordinata a un'altra, come a fine, deve badare a che la sua opera sia adatta al fine. Il fabbro, p. es., fabbrica la spada in modo che sia adatta alla battaglia e il costruttore deve disporre la casa in modo che sia adatta per abitazione.

Ora, il fine della vita onesta che qui viviamo è la beatitudine celeste; perciò rientra nei compiti del re curare la vita onesta della moltitudine, perché concorre al conseguimento della beatitudine celeste, comandando le cose che portano alla beatitudine celeste e proibendo, per quanto è possibile, quelle che le sono contrarie. Quale sia poi la via della vera beatitudine, e quali siano le cose che la ostacolano, si conosce dalla legge divina, il cui insegnamento rientra nel compito dei sacerdoti, secondo quanto dice Malachia (11,7) : " Le labbra del sacerdote custodiranno la scienza e dalla sua bocca cercheranno la legge ". E così nel Deuteronomio (XVII, 18) il Signore comanda: " Dopo che il re si sarà seduto sul trono del suo regno scriverà per sé su un volume il Deuteronomio di questa legge, secondo l'esemplare del sacerdote della tribù di Levi, e lo avrà con sé, e lo leggerà tutti i giorni della sua vita, affinché impari a temere il Signore suo Dio e a custodire le sue parole e le sue cerimonie prescritte dalla legge ".

Un re quindi ben istruito nella legge divina deve avere questo impegno precipuo: che la moltitudine a lui soggetta viva onestamente. E questo impegno abbraccia tre compiti: in primo luogo instaurare una vita onesta nel popolo; in secondo luogo conservarla; in terzo luogo farla progredire verso il meglio.

Ora, per il ben vivere di ogni singolo uomo si richiedono due cose: una principale, che è l'operare secondo virtù (la virtù infatti è quella disposizione per cui si vive bene); l'altra, secondaria e quasi strumentale, è la sufficienza dei beni corporali, l'uso dei quali è necessario agli atti della virtù. Si noti però che l'unità dell'uomo singolo è causata dalla natura, mentre l'unità della moltitudine, che si chiama pace, deve essere procurata dalla solerzia di chi governa. Perciò per costituire il ben vivere della collettività si richiedono tre cose. Primo, che la moltitudine sia costituita nell'unità della pace. Secondo, che la moltitudine unita nella pace sia indirizzata a compiere il bene. Come infatti l'uomo non può fare niente di bene quando non sia presupposta l'unità delle sue parti, così la moltitudine degli uomini cui manchi l'unità della pace mentre combatte contro se stessa è impedita di compiere il bene. Terzo, si richiede che ad opera di chi governa ci sia sufficienza delle cose necessarie a ben vivere. Una volta poi che il re ha instaurato la vita onesta nella moltitudine, ne consegue che egli si adoperi per la sua conservazione.

Ebbene, tre sono le cose che non lasciano durare il bene pubblico. La prima di esse viene dalla natura. Infatti il bene di un popolo non deve essere instaurato solo per un certo tempo limitato, ma in modo tale che sia in un certo senso perpetuo. Ma gli uomini, dal momento che sono mortali, non possono durare in perpetuo; e nella loro vita non hanno sempre lo stesso vigore; perché la vita umana è soggetta a molte variazioni; cosicché gli uomini non sono adatti a compiere gli stessi incarichi nello stesso modo per tutta la vita. Il secondo impedimento alla conservazione del bene pubblico, proveniente dall'interno, consiste nella perversione delle volontà, le quali o sono pigre nel fare quelle cose che lo stato richiede, o peggio, sono contrarie alla pace della moltitudine, perché, trasgredendo la giustizia, perturbano la pace altrui. Il terzo ostacolo alla conservazione dello stato è causato poi dall'esterno, quando un'aggressione dei nemici toglie la pace e talvolta distrugge dalle fondamenta il regno, o la città.

Or dunque per queste tre cose il re deve provvedervi in tre modi. Primo, deve attendere alla successione degli uomini e alla sostituzione di quelli che presiedono ai diversi incarichi. Imitando così il governo divino il quale, per le cose corruttibili che non possono durare sempre, provvede in modo che si succedano per generazione le une alle altre, così da assicurare almeno l'integrità dell'universo. Parimenti il bene del popolo viene conservato dalla cura del re, in quanto questi provvede con sollecitudine che altri succedano al posto di quelli che vengono meno. Secondo, deve provvedere con le sue leggi e i suoi ordini, con castighi e con premi, ad allontanare i sudditi dall'iniquità e a incitarli ad opere virtuose prendendo esempio da Dio che ha dato agli uomini una legge, retribuendo quelli che la osservano col premio, e quelli che la trasgrediscono con il castigo. Terzo compito del re è la difesa

dei sudditi curandone la sicurezza contro i nemici. Infatti non servirebbe a nulla evitare i pericoli interni, se non ci si potesse difendere contro quelli esterni.

Così dunque per la formazione di una buona collettività spetta al re una terza incombenza, cioè l'essere sollecito del progresso: il quale risulta quando nelle singole cose predette si corregge quanto c'è di disordinato, si suppliscono le deficienze, e si ha cura di perfezionare quanto può essere migliorato. Cosicché l'Apostolo stesso (7 Corinzi, XII) ammonisce i fedeli di aspirino a grazie sempre migliori.

Queste dunque sono le cose pertinenti alla funzione del re; e di esse è necessario trattare una per una con maggior diligenza. [Torna al sommario](#)

LIBRO II

CAPITOLO I

Come al re spetta fondare città o castelli e come per questo deve scegliere luoghi temperati; e quali sono i vantaggi che da ciò provengono al regno, e, in caso contrario, quali svantaggi.

In primo luogo dunque si deve esporre il compito del re a partire dalla fondazione della città o del regno. Infatti, come dice Vegezio, le nazioni più potenti e i principi famosi non poterono conseguire una gloria più grande del fondare nuove città o, per mezzo di qualche ampliamento, imporre il proprio nome a quelle fondate da altri. Ciò concorda con le parole della Sacra Scrittura. Dice infatti il Savio (Ecclesiastico, XL, 19) che " la fondazione di una città rende duraturo il nome ". Infatti oggi si ignorerebbe il nome di Romolo, se non avesse fondato Roma.

Nella fondazione di una città o di un regno, poi, occorre che il re, se ne ha modo, scelga la regione, la quale deve essere temperata. Dal clima della regione infatti gli abitanti traggono molti vantaggi. In primo luogo dal clima temperato della regione gli uomini ricevono integrità fisica e longevità. Poiché la salute, consistendo in una certa contemperanza di umori, in un luogo temperato si conserverà; il simile infatti è conservato dal suo simile. Se invece ci sarà un eccesso di calore, o di freddo, necessariamente la qualità del corpo si muterà a seconda della qualità dell'aria: perciò, per un istinto naturale, alcuni animali nella stagione fredda si trasferiscono al caldo, e poi di nuovo nella stagione calda tornano al freddo, per conseguire il temperamento del clima dalla contraria disposizione dei luoghi.

Ancora: siccome l'animale vive per il caldo e per l'umido, se ci sarà un calore intenso presto l'umido naturale si disseccherà e la vita verrà meno; come presto si spegne la lucerna, se il liquido infuso viene rapidamente consumato da una fiamma

eccessiva. Perciò si racconta che in alcune caldissime regioni degli Etiopi gli uomini non riescono a vivere oltre i trent'anni. Al contrario nelle regioni con eccesso di freddo l'umido naturale facilmente si congela, e il calore naturale si estingue.

Inoltre rispetto alle fortune della guerra, dalle quali prende sicurezza ogni società umana, ha un valore grandissimo il clima temperato della regione. Infatti, come riferisce Vegezio, si dice che tutte le nazioni che sono più vicine al sole, disseccate dal calore eccessivo, hanno sì più senno, ma meno sangue, e per questo non hanno costanza e fiducia nel combattere da vicino: poiché coloro che sanno di avere poco sangue temono le ferite.

Al contrario i popoli settentrionali, lontani dagli ardori del sole, sono meno assennati, però, dato che hanno molto sangue, sono prontissimi alle guerre. Quelli invece che abitano plaghe più temperate hanno la quantità di sangue sufficiente per disprezzare le ferite e la morte; senza che manchi loro la prudenza, che sotto le armi assicura la moderazione, e serve non poco nei consigli di guerra.

Infine una regione temperata è molto buona per la vita politica. Come infatti dice Aristotele nella sua *Politica*: " Le genti che abitano nei luoghi freddi sono piene di coraggio, ma mancano maggiormente d'intelligenza e di ingegno; e per questo si mantengono preferibilmente allo stato libero. Non vivono però civilmente e a causa dell'imprudenza non sono capaci di comandare sui vicini. Le genti poi che si trovano nelle regioni calde sono, secondo la loro costituzione, intellettive e dotate d'ingegno, ma non hanno coraggio; perciò sono assoggettate, e rimangono soggette. Invece quelle che abitano nei luoghi intermedi partecipano di entrambi: perciò si mantengono libere e possono sopra tutte vivere civilmente, e sanno comandare sugli altri ". Dunque per la fondazione di una città, o di un regno si deve scegliere una regione temperata. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO II

Come i re e i principi, per fondare città o castelli, devono scegliere regioni in cui l'aria sia salubre; in che cosa e da quali indizi si riconosce quest'aria.

Scelta la regione, bisogna scegliere un luogo adatto alla fondazione della città; e in esso è evidente che si deve ricercare innanzitutto la salubrità dell'aria. Infatti il presupposto della convivenza civile è la vita naturale, che viene conservata illesa dalla salubrità dell'aria.

Il luogo più salubre, come dice Vegezio, sarà elevato, non nebbioso, non esposto alla brina, volto verso regioni del cielo né calde né fredde, e infine lontano da paludi. Di solito l'elevatezza del luogo concorre alla salubrità dell'aria, perché il luogo elevato è esposto al soffio dei venti, dai quali è restituita l'aria pura; anche i vapori, che per opera dei raggi solari si alzano dalla terra e dalle acque, si accumulano più nelle

convalli e nei luoghi bassi che sulle alture. Perciò nei luoghi alti si trova un'aria più fine. Questa finezza dell'aria, poi, che è preziosissima per una libera e sana respirazione, è impedita dalle nebbie e dalle brine, che di solito abbondano nei luoghi molto umidi: perciò si constata che questi luoghi sono incompatibili con la salubrità. E, poiché nei luoghi paludosi c'è troppa abbondanza di umidità, è necessario che il luogo scelto per costruirvi la città sia lontano dalle paludi. Infatti, quando le brezze mattutine al sorgere del sole si raccolgono in questo luogo e ad esse si aggiungono le nebbie sorte dalle paludi, spargono le esalazioni delle velenose bestie palustri miste alle nebbie, e rendono pestilenziale il luogo.

Tuttavia se le mura sono costruite in paludi che si trovano presso il mare e volte a settentrione, o quasi, purché le paludi siano più alte del livello del mare, risultano costruite razionalmente. Infatti, scavati attorno i fossati, l'acqua si scaricherà sul litorale e il mare, gonfiato dalla burrasca, riversandosi sulle paludi non permetterà che nascano animali palustri. E se qualche animale vi giungesse dai luoghi elevati, vi muore per la salsedine cui non è abituato.

Occorre inoltre che il luogo destinato alla città sia temperatamente disposto al freddo e al caldo secondo la prospicienza di zone diverse del cielo. Infatti se le mura, specie se costruite vicino al mare, guarderanno a mezzogiorno non saranno salubri. Poiché questi luoghi di mattina sono freddi, non essendo guardati dal sole; a mezzogiorno invece saranno infuocati, perché troppo esposti al sole. Le mura poi che guardano a occidente appena sorto il sole diventano tiepide, o restano fredde, a mezzogiorno si scaldano; a sera poi, siccome hanno il sole di fronte e hanno calore di continuo, ardon. Se invece guarderanno a oriente, la mattina, per la diretta contrapposizione del sole, saranno temperatamente calde: e il calore non aumenterà molto nel pomeriggio, perché il sole non colpisce direttamente il luogo; a sera poi, essendo i raggi del sole completamente dalla parte opposta, questi luoghi diventano freddi. Uguale, o simile, sarà il clima se il luogo della città guardi ad aquilone; è il contrario di quanto abbiamo detto per il luogo rivolto a mezzogiorno. Ora, l'esperienza insegna che per un uomo è poco salutare passare a un caldo più intenso. Infatti i corpi trasportati da luoghi freddi in luoghi caldi non possono durare, ma si dissolvono, perché il calore, asciugando il vapore, dissolve le virtù naturali; cosicché anche nei luoghi salubri d'estate i corpi contraggono malattie.

Siccome poi per la salute del corpo si richiede l'uso di cibi adatti, il problema del vitto riporta alla considerazione circa la salubrità del luogo da scegliere per la fondazione di una città, poiché tale salubrità è possibile conoscerla dalla qualità dei prodotti della terra; e questo gli antichi lo indagavano partendo dagli animali nutriti sul luogo. Infatti, poiché è comune agli uomini e agli altri animali nutrirsi con i prodotti della terra, ne consegue che, se le viscere degli animali uccisi sono in buono stato, gli uomini pure in quello stesso luogo possono nutrirsi di cibi salutari. Se invece le membra degli animali uccisi appaiono malate, è ragionevole dedurre che neppure per gli uomini dimorare in quei luoghi deve essere salubre.

E come si cerca l'aria temperata bisogna poi cercare l'acqua salubre. Infatti la salute dei corpi dipende soprattutto da queste due cose che sono le più usate dagli uomini. E riguardo all'aria è chiaro che aspirandola quotidianamente, la introduciamo fino agli organi vitali; perciò la sua salubrità contribuisce enormemente alla salute dei corpi. Ugualmente, poiché tra le cose che prendiamo come nutrimento l'acqua è quella più usata, tanto nelle bevande come nei cibi, non c'è nulla, all'infuori della purezza delle acque, che più contribuisca alla sanità di un luogo che la salubrità delle acque. C'è poi un altro indizio dal quale si può valutare la salubrità di un luogo: se i visi degli uomini che vi abitano sono ben coloriti, i corpi robusti e le membra ben disposte, se i fanciulli sono molti e vivaci e se vi si trovano molti vecchi. Al contrario, se i visi degli uomini sono macilenti, i corpi deboli, le membra sfinite o malaticce, se i fanciulli sono pochi e malati, e meno ancora i vecchi, non si può dubitare che quel luogo sia mortifero. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO III

L'abbondanza di vettovaglie, per la città che il re deve costruire.

Occorre poi che il luogo scelto per costruirvi la città non solo sia tale da conservare gli abitanti con la sua salubrità, ma sia anche sufficientemente fertile per provvedere il vitto. Infatti non è possibile che una moltitudine di uomini abiti dove non c'è sufficienza di vettovaglie. Perciò, come narra il Filosofo, avendo l'espertissimo architetto Senocrate dimostrato ad Alessandro il Macedone che sopra un monte si sarebbe potuta costruire una città molto bella, Alessandro gli domandò se vi fossero campi per fornire alla città abbondanza di frumento. E, avendo trovato che ne mancava, rispose che se qualcuno avesse costruito una città in un luogo simile, sarebbe stato da vituperare. Infatti, come il neonato non può essere nutrito né fatto crescere, senza il latte della nutrice, così una città senza abbondanza di cibo non può avere una popolazione numerosa.

Tuttavia sono due i modi con cui una città può procurarsi l'abbondanza. Il primo, che abbiamo già indicato, consiste nella fertilità della regione atta a produrre abbondantemente tutte le cose richieste per le necessità della vita umana. Il secondo deriva dalla mercatura con la quale si portano nello stesso luogo da diverse parti le cose necessarie alla vita. Ma il primo modo si dimostra chiaramente il più conveniente. Una cosa infatti è tanto migliore quanto più è bastevole a sé: perché ciò che ha bisogno di altri si dimostra manchevole. Orbene, possiede più pienamente la sufficienza la città a cui basta la regione circostante per le cose necessario alla vita, che quella la quale ha bisogno di riceverle dalle altre col commercio. Una città infatti è in migliore condizione, se ha l'abbondanza dal proprio territorio, che se la trae dai mercanti; inoltre sembra essere anche una cosa più sicura, perché in caso di eventi bellici e dei diversi accidenti prevedibili sulle strade può essere impedita l'importazione e la città sarebbe oppressa dalla mancanza di vettovaglie.

Questo poi è anche più utile per la convivenza civile. Infatti la città che ha bisogno di una grande quantità di commercio per il suo sostentamento necessariamente deve sopportare una continua convivenza con stranieri. Ma la convivenza con gli estranei corrompe moltissimo i costumi dei cittadini, come insegna Aristotele nella *Politica*; perché avviene necessariamente che gli stranieri, cresciuti con altre leggi e usanze, in molte cose agiscono diversamente dai costumi dei cittadini; e così, poiché i cittadini sono attirati dall'esempio a fare altrettanto, la convivenza civile viene perturbata,

Ancora: quando i cittadini si danno al commercio si apre la strada a un gran numero di vizi. Infatti, dal momento che l'impegno dei commercianti mira soprattutto al guadagno, la consuetudine al commercio porta l'avidità nel cuore dei cittadini; e da questo deriva che nella città tutto diventa venale e, persa ogni fiducia reciproca, si lascia il posto alle frodi; e, disprezzato il bene pubblico, ognuno persegue il proprio vantaggio; e viene poi a mancare l'esercizio della virtù, perché l'onore che è il premio della virtù viene tributato a tutti. Perciò necessariamente in una simile città la convivenza civile deve guastarsi.

L'abitudine al commercio poi è quanto mai contraria all'esercizio militare. I negozianti infatti, ricercando l'ombra, si tengono lontani dalle fatiche; e godendosi le gioie della vita, rammolliscono nell'animo e i loro corpi diventano deboli e inetti alle fatiche militari: ecco perché secondo le leggi civili ai militari è proibito il commercio.

Infine di solito è più pacifica la città il cui popolo si raduna più raramente e meno si ferma tra le mura cittadine. Infatti il frequente riunirsi degli uomini da occasione ai litigi e materia alle sedizioni. Perciò, come insegna Aristotele, è più utile che il popolo eserciti i suoi mestieri fuori delle città e non si fermi continuamente fra le mura cittadine. Se invece la città è dedita ai commerci è oltremodo necessario che i cittadini si fermino in città e vi esercitino i commerci. Dunque è meglio che ad una città l'abbondanza delle vettovaglie venga dai propri campi, piuttosto che sia totalmente esposta al commercio.

Tuttavia non bisogna escludere completamente i commercianti dalla città, poiché non è possibile trovare facilmente un luogo che abbondi di tutte le cose necessarie alla vita al punto da non aver bisogno di qualcosa importata da altrove; e anche perché l'eccesso delle cose che sovrabbondano nello stesso luogo tornerebbe ugualmente dannosa a molti, se non potessero essere trasportate altrove dai commercianti. Perciò è necessario che la città perfetta usi moderatamente dei commercianti. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IV

La regione che il re sceglie per edificarvi città e castelli deve avere dei luoghi incantevoli in cui trattenerne i cittadini perché ne usino con moderazione.

Nel fondare le città bisogna anche scegliere un luogo che diletta gli abitatori con la sua amenità. Infatti un luogo ameno non si abbandona facilmente, e difficilmente una moltitudine di abitanti confluiva in un luogo a cui manchi amenità, per il fatto che senza il piacere la vita dell'uomo non può durare a lungo. Tale amenità implica che il luogo sia aperto per campi pianeggianti, ricco di alberi, ben visibile per la vicinanza dei monti, piacevole per i boschi e irrigato dalle acque. Però, siccome troppa amenità stimola eccessivamente gli uomini ai piaceri, cosa che nuoce in modo grave al bene di una città, bisogna usarne moderatamente.

Infatti gli uomini dediti ai piaceri prima di tutto soffrono un offuscamento del buon senso. Infatti i loro godimenti immergono l'anima nei sensi, cosicché nelle cose di cui si dilettono non possono avere un giudizio libero. Ecco perché, come dice Aristotele, " la prudenza del giudice viene corrotta dal piacere ". Inoltre i piaceri eccessivi fanno allontanare dall'onestà. Niente più del piacere infatti porta all'esagerazione smodata, per la quale si perde il giusto mezzo proprio della virtù: sia perché la natura è avida del piacere, cosicché un piacere moderato può precipitare nelle lusinghe dei piaceri turpi, come la legna secca che s'incendia per un piccolo fuoco; sia perché il piacere non sazia l'appetito, ma, appena gustato, produce una maggiore sete di sé. Perciò è compito proprio della virtù far sì che gli uomini si astengano dai piaceri eccessivi. Infatti, una volta evitato l'eccesso, si perviene più facilmente al giusto mezzo della virtù. Conseguentemente coloro che sono troppo dediti ai piaceri diventano di animo molle, pusillanimi nell'intentare qualsiasi cosa ardua e nell'affrontare fatiche e pericoli. Ecco perché i piaceri nuocciono moltissimo all'esercizio della guerra, poiché, come dice Vegezio nel libro De re militari: " Chi sa di aver pochi godimenti nella vita teme di meno la morte ".

Infine la maggior parte degli uomini, abbandonatisi ai piaceri, impigriscono, e, tralasciando gli impegni necessari e le occupazioni dovute, si preoccupano dei soli piaceri; ed in questi sperperano i beni radunati da altri in precedenza, E allora, ridotti in povertà, non potendo privarsi dei piaceri abituali, si danno a furti e rapine, per avere di che soddisfare i propri desideri. È dunque nocivo per una città avere abbondanza eccessiva di delizie, provenienti o dalla posizione del luogo, o da qualsiasi altra cosa.

Dunque nella convivenza umana è opportuno avere una modesta quantità di piaceri; quasi come un condimento, per ricreare l'animo degli uomini; perché, come dice Seneca nel suo De tranquillitate animi, ad Serenum, " Bisogna dare un sollievo anche agli animi ", Infatti chi si è riposato si alza dal riposo più valido e più pronto; cosicché usare moderatamente dei piaceri giova allo spirito come il sale nella cottura dei cibi: messo in eccesso li guasta.

Si noti inoltre che se si ricerca come fine ciò che è mezzo per raggiungerlo, si toglie e si distrugge l'ordine della natura. Come se il fabbro avesse di mira il martello di per se stesso, o il carpentiere la sega, o il medico la medicina; questi mezzi sono invece ordinati al loro debito fine. Ora, fine del governo, al quale il re deve tendere nella città, è vivere secondo virtù; delle altre cose ciascuno deve usare come di ciò che è ordinato ad un fine e nella misura in cui sono necessario al raggiungimento del fine. Ma questo non si consegue da parte di coloro che si abbandonano ai piaceri, perché tali piaceri non sono ordinati al fine suddetto; anzi sono essi cercati come fine. Esattamente come sembravano fare gli empi di cui si parla nel libro della Sapienza (II, 6), per dire che non pensavano rettamente: " Venite, godiamo dei beni che ci sono ", e questo è atto riguardante il fine, " e usiamo della creatura prontamente, come in gioventù ", con quel che segue.

In questo brano è messo in luce l'uso smodato dei piaceri del corpo, che è proprio dell'età giovanile, ed è giustamente ripreso dalla Scrittura. Analogamente Aristotele nell'Etica paragona l'uso dei piaceri del corpo all'uso dei cibi, in cui l'eccesso e il difetto rovinano la salute; i cibi invece che sono presi con misura conservano e fanno crescere. Così avviene per influsso dei luoghi ameni e dei piaceri a proposito della virtù. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO V

È necessaria al re, e a qualsiasi signore, l'abbondanza di quelle ricchezze temporali, che si chiamano naturali: e se ne spiega il motivo.

Dopo aver così illustrato ciò che si richiede per l'esistenza sostanziale di una comunità civile, ossia di uno stato, o del governo di un regno, all'istituzione e alla cura del quale il re deve provvedere, bisogna trattare di alcune cose che spettano al re in relazione ai sudditi, affinché il suo regno sia più pacificamente governato. E pur avendone noi già fatto cenno in generale, ora bisogna trattarne in maniera particolare, per illustrare maggiormente le cose che il principe deve compiere.

In primo luogo deve far sì che ogni parte del regno abbondi di ricchezze naturali; ricchezze che Aristotele chiama così nel primo libro della sua Politica, sia perché sono dovute alla natura, sia perché l'uomo ne ha naturalmente bisogno: vigneti, boschi, selve, vivai, razze di diversi animali e di uccelli. Di tutto questo ha trattato ampiamente Palladio Conte Palatino in uno stile ricchissimo, per sollecitare l'opera dell'imperatore Valentiniano. Lo stesso Salomone (Ecclesiaste, II, 4), volendo mostrare la magnificenza del suo regno, dice: " Edificai case, piantai vigne, feci orti e frutteti e li seminai di alberi di ogni genere, mi costruii piscine per irrigare il bosco germogliante di piante ".

La necessità di questo compito si può dimostrare con tre ragioni. La prima si desume dall'uso della cosa stessa, uso che sembra essere più piacevole quando si fa

di una cosa propria che quando si fa di una cosa altrui, per il fatto che ci è maggiormente unita. Infatti, come dice Dionigi, " l'unione è la proprietà dell'amore " .

L'amore poi è sempre accompagnato dal piacere. Infatti quando ciò che si ama è presente porta con sé anche il piacere. Inoltre va ricordata la diligenza nell'eseguire i lavori circa i beni suddetti, diligenza di cui l'uomo intimamente gode, quanto più l'opera era difficile. " Infatti amiamo di più quando non è facile raggiungere ciò che si desidera ", come dice il Filosofo. Per questa ragione amiamo i figli e ogni cosa fatta da noi secondo la misura dell'impegno personale. Occupandoci perciò delle nostre ricchezze naturali — abbiamo già detto quali, sono — esse ci diventano più gradite di quelle altrui; e, se sono più gradite, diremo anche che sono più gustose.

La seconda ragione si desume in rapporto ai funzionari del re. Se infatti essi devono ricorrere agli abitanti del luogo per le necessità della vita del loro signore, di tanto in tanto nascono scandali fra i sudditi a causa del commercio dei beni, nel quale o interviene l'avarizia, che si accompagna al compratore, o al venditore, oppure porta turbamento la frode. Infatti nel libro dei Proverbi (XX, 14) si legge: " È cosa guasta, dice ogni compratore, e, appena si è allontanato, allora se ne gloria ", quasi avesse superato il venditore nella frode. E nell'Ecclesiastico siamo ammoniti di guardarci dalla corruzione delle compravendite e dei mercanti, come se questo vizio fosse una proprietà del commerciare. Inoltre nel commercio si contrae familiarità con le donne, dalla quale, sia per una frase incauta di uno verso un altro, sia per uno sguardo o per un gesto, nasce la gelosia fra i cittadini che vengono quindi eccitati contro le autorità costituite.

Anche la terza ragione, che prendiamo dalle stesse cose esposte in vendita, conferma l'identica conclusione. Infatti le vettovaglie che si comprano per lo più non difettano di adulterazione, e così non hanno la stessa efficacia nutritiva delle proprie: perciò sempre Salomone nei Proverbi (V,15) dice: " Bevi l'acqua della tua cisterna ", intendendo con questo ogni nutrimento, ma soprattutto le bevande, perché si possono adulterare più facilmente e, appena si scostano dalla loro naturalità e purezza, subito manifestano i loro difetti. Inoltre le vettovaglie proprie si possono prendere con maggiore sicurezza, poiché quelle altrui possono essere avvelenate più facilmente di quelle riposte nel proprio granaio o nella propria cantina. Perciò anche il profeta Isaia (XXXIII,16), esaltando la retribuzione dell'uomo giusto, afferma: " Gli è stato dato il pane, e le sue acque sono molto fedeli ", come per dire che i cibi e le bevande proprie sono un nutrimento più sicuro. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VI

È necessario che il re abbia altre ricchezze naturali, come armenti e vegg, senza i quali chi detiene il potere non può ben governare un territorio.

Fanno parte delle ricchezze naturali non soltanto le cose che abbiamo già detto, ma anche, per la medesima ragione e causa, varie specie di animali, come abbiamo già accennato. Su queste fu data la prerogativa di governare e di dominare già al nostro progenitore quale capo di tutta la natura umana, come è scritto nel Genesi (1,28) : "Crescete — disse il Signore — e moltiplicatevi, e riempite la terra, e dominate sui pesci del mare e sugli uccelli del cielo e su tutti gli esseri animati che si muovono sulla terra ". Perciò spetta alla regia maestà usare con abbondanza di tutte queste cose: poiché quanto più signoreggia su di esse, tanto più possiede una signoria simile a quella del primo signore, poiché al principio della creazione tutte le cose sono state destinate all'uomo.

Perciò giustamente il Filosofo può scrivere nel primo libro della Politica che la caccia degli animali selvatici è giusta per natura, perché con essa l'uomo entra in possesso di ciò che è suo; ugualmente si può dire della pesca e dell'uccellazione. Ecco perché la natura provvede uccelli rapaci e cani, in modo che si possano praticare queste occupazioni. Ma, poiché per i pesci l'ambiente non è adatto a questi mezzi, al posto dei cani e dei rapaci l'uomo escogitò le reti.

Dunque per la completezza e il decoro del regno il re ha bisogno delle cose suddette: di alcune per usarne come cibo, ossia i pesci e gli uccelli, armenti di buoi e greggi di pecore, di cui Salomone abbondò, come è scritto nell'Ecclesiaste e nel terzo libro dei Re, per mostrare la sua magnificenza; di altri animali invece il re ha bisogno per i suoi servizi, ossia di cavalli e muli, asini e cammelli, destinati ai diversi servizi secondo le varie usanze delle regioni. Il re deve avere dunque abbondanza di tutte queste cose, quanto più gli è possibile, sia che si tratti di animali destinati al vettovagliamento, sia di quelli destinati ai servizi, e ciò per la ragione che abbiamo già detto nel trattare delle altre ricchezze naturali; cioè perché le cose proprie danno maggior piacere, come si è dimostrato sopra, e tanto più quanto più hanno attinenza con la vita; perciò esse avvicinano maggiormente alla somiglianza con Dio, somiglianza che è maggiore causa di amore.

Ci sono ancora altre cause per le quali è necessario che il re abbondi in proprio delle cose suddette. In primo luogo perché spinge a questo la natura, che porta ognuno a compiacersi delle sue opere, considerando in esse un sempre rinnovato modo di attuare se stesso nel vivere, nel generare, nel partorire. Da queste cose sorge quindi nel possessore l'ammirazione, e dall'ammirazione il diletto. Che poi la funzione di allevatore sia causa di affetto e, per conseguenza, di piacere, si rileva chiaramente dall'Esodo (11,5-9) nella figlia del Faraone che fece nutrire Mosè; e poi nel medesimo capitolo si aggiunge che dopo averlo nutrito lo adottò come figlio. Per questa ragione il Signore dice (Osea, XL,3): " Io sono quasi la nutrice di Efraim ", con questo volendo far intendere il suo affetto per il popolo.

La caccia poi degli stessi animali selvatici, e di altri, per la quale i re si sottopongono a esercizi fisici e vi sottomettono i loro figli, serve per acquistare robustezza del corpo, per conservare la salute, e per rinforzare l'ardimento del cuore,

purché se ne servano con moderazione, come dice il Filosofo nell'Etica. E questo quando sono in pace coi nemici. Ciò sono soliti fare i re di Francia e di Inghilterra e, come scrive Ammonio ne Le gesta dei Franchi, era consuetudine anche presso i Germani.

Anche l'equitazione mira agli stessi effetti. In essa i re devono essere abili per il decoro del regno e per la sua difesa contro i nemici. Ora, in questo essi si trovano avvantaggiati se hanno armenti propri di cavalli, come usano re e principi dell'Oriente, e come è scritto di Salomone nel terzo libro dei Re (IV): il quale, quando era fiorente nella sua prosperità, aveva quarantamila stalle di cavalli da tiro e undicimila di cavalli da sella, custoditi dai suoi dipendenti.

Inoltre, se si tratta di animali destinati a essere mangiati, ancora di più è opportuno averne di propri, siano essi quadrupedi o rettili, cioè pesci; perché di tutti questi l'uomo si serve con maggior piacere, per il fatto che nutrono meglio e sono più adatti ad essere mangiati: sia perché usando di una cosa conosciuta ne godiamo di più, sia anche perché ci vengono offerti in cibo con più sicurezza e libertà, libertà che è un atto in sintonia con la nostra natura, e perciò più piacevole.

Inoltre va qui ricordata la ragione comune di cui abbiamo già parlato, la quale spinge a evitare il commercio coi cittadini, perché questo può essere occasione di scandalo che si deve togliere ai funzionari del re.

D'altra parte la magnificenza regale esige che agli ospiti di passaggio siano somministrati lautamente e con larghezza cibo e bevande. Il che è più facile, se un re possiede in abbondanza greggi e armenti.

Dunque dalle cose che abbiamo detto si arriva alla conclusione che al re sono necessario le ricchezze naturali, in modo tale che ne abbia di proprie in ciascuna regione a sostegno del suo governo e del regno. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VII

È necessario che il re abbia abbondanza di ricchezze artificiali, come oro, argento e denaro coniato con essi.

Ma anche le ricchezze artificiali, come l'oro, l'argento, altri metalli, e monete coniate con essi, sono necessarie al re per il sostegno del suo governo. Infatti, supposto che per fondare un governo o uno stato sia necessaria per natura una collettività e quindi un re o un'autorità qualsiasi che governi la moltitudine, bisogna arrivare ad un'altra conclusione riguardo a una cosa connessa, cioè al tesoro, ossia all'oro, all'argento e al denaro con essi coniato, senza il quale il re non può esercitare opportunamente e adeguatamente il suo dominio; e questo si può dimostrare per vie molteplici.

La prima via è evidentemente in rapporto al re come tale. Infatti l'uomo usa l'oro, l'argento o la moneta come strumento per le compravendite. Perciò il Filosofo nel quinto libro dell'Esodo dice che " la moneta è quasi il fideiussore delle future necessità perché contiene tutte le opere, come prezzo di esse ". Se dunque di esso ha bisogno chiunque, molto di più ne ha bisogno il re: perché, se al semplice corrisponde il semplice, al maggiore corrisponde il maggiore.

Secondo, la virtù è proporzionata alla natura, e l'opera lo è alla virtù. Ora, la natura del potere regale, ha una certa universalità, in quanto interessa tutto il popolo soggetto: dunque ne sono universali anche la virtù e l'opera. Se dunque il potere di chi esercita il dominio per sua natura è di indole commutativa, lo sarà anche la virtù e l'operazione. Ma la commutazione non può avvenire senza la moneta, come il fabbro e il carpentiere non possono operare senza i loro strumenti.

Terzo, sempre sulla stessa linea: secondo il Filosofo (Etica, IV), " la virtù della magnificenza ha per oggetto le grandi spese ". Ma le grandi spese si addicono al magnanimo, quale dev'essere il re, come lo stesso Filosofo accenna nel medesimo luogo. Ecco perché nel libro di Ester (I) sta scritto che Assuero, il quale in Oriente dominava su centoventisette province, in un banchetto che offrì ai principi del suo regno faceva servire cibi e bevande come richiedeva la magnificenza di un re. Ma questo non si può fare senza quello strumento della vita che è il denaro, ovvero l'oro o l'argento. Perciò arriviamo alla medesima conclusione di prima: ossia che il re come tale ha bisogno di un tesoro, composto di ricchezze artificiali.

La seconda via si desume in rapporto al popolo, sia in generale, sia in particolare. Un re deve avere abbondanza di denaro per provvedere alle necessità della sua casa e dei propri sudditi; perché, come dice il Filosofo nel libro ottavo dell'Etica: " Il re deve comportarsi verso il popolo come il pastore verso le pecore e come il padre verso i figli ". Così si comportò il Faraone verso tutto l'Egitto, come è scritto nel Genesi.

Comprò infatti con l'erario pubblico il frumento che poi fece distribuire, secondo la prudenza di Giuseppe, quando venne la carestia, perché il popolo non morisse di fame. Anche Sallustio riferisce nel Catilinario il pensiero di Catone su come la repubblica aveva giovato ai Romani: con la prosperità dell'erario pubblico che Roma aveva assicurato; e quando questo venne a mancare essa fu ridotta a nulla, come accadde proprio ai tempi di Catone.

Inoltre qualsiasi regno, città, castello, o comunità è simile al corpo umano, come lo stesso Filosofo insegna, e come si legge nel Policrato. Per questo nello stesso passo l'erario comune del re viene paragonato allo stomaco, di modo che, come nello stomaco i cibi si raccolgono e vanno ad alimentare le membra, così pure anche l'erario del re deve riempirsi di un tesoro di denaro, che viene trasmesso e diffuso secondo le necessità dei sudditi e del regno.

Lo stesso si dica considerando le cose in particolare.

Infatti è cosa turpe, e deroga molto alla riverenza regale dover mutuare dai propri sudditi per le spese del re o del regno. Per di più a causa di questa dipendenza dai mutui i signori sono costretti a permettere che si facciano nel regno delle indebite esazioni da parte dei sudditi, o di chiunque altro; e da questo viene uno snervamento debilitando così le condizioni del regno.

Si noti inoltre che spesso nei mutui il mutuante patisce scandalo, perché chi prende a prestito riesce difficilmente a restituire il mutuo. Di qui il detto attribuito a Biante, uno dei sette sapienti: " Quando un amico mutua da te denaro, perdi l'amico e il denaro ". E' dunque necessario che il re accumuli ricchezze artificiali, in rapporto al popolo, sia in generale, sia in particolare, per le ragioni suddette.

La terza via da seguire in questa dimostrazione procede partendo dalle cose o persone che sono fuori del dominio del re; Queste sono di due generi. In primo luogo ci sono i nemici, contro i quali occorre che l'erario pubblico del re sia sempre pieno. Primo, per le spese della propria famiglia; secondo, per gli stipendi dei comandanti e dei soldati, quando muove l'esercito contro i nemici; terzo, per il restauro e la costruzione delle difese, affinché i nemici non passino i confini del suo regno. In secondo luogo ci sono le cose destinate allo sviluppo del regno; e anche per questo al re è necessario un tesoro. Infatti talvolta accade che le regioni limitrofe siano gravate dalla miseria o dal peso dei debiti, o anche dai nemici; e allora esse ricorrono all'aiuto del regno e questo aiutandole con lo strumento di vita che è l'oro, o l'argento, o qualsiasi moneta, ne ottiene la sottomissione; e così il regno si accresce.

Da quanto abbiamo detto si deduce dunque che il re ha bisogno di ricchezze artificiali per la conservazione del suo governo, in forza dei tre motivi che abbiamo visto. Per questo anche in Giuditta sta scritto che Oloferne, principe di Nabucodonosor, quando invase le regioni della Siria e della Cilicia con un grande esercito, portò molto oro ed argento dalla casa del re, evidentemente preparato per la spedizione contro i suoi nemici.

La stessa cosa è scritta di Salomone nel libro prima citato (Eccle. II, 8): "Radunai oro ed argento, e sostanza di re e di province ", chiamando qui sostanza i tesori di monete esatti come tributi da lui stesso e da suo padre Davide, come risulta dal secondo e dal terzo libro dei Re. E questo perché, secondo il Filosofo (Etica) i tesori sono strumento della vita umana, come si è detto sopra.

E questo non contraddice il comando dato da Dio nel Deuteronomio attraverso Mosè riguardo ai re e ai principi del popolo; poiché in esso si comanda al re, di non ammassare immense riserve di oro e d'argento. La proibizione infatti si riferisce all'ostentazione, e al fasto regale, come racconta la storia di Creso, re dei Lidi: il quale per questa ragione andò incontro alla rovina, perché, catturato da Ciro re dei

Persiani, fu affisso nudo al patibolo sopra un alto monte. Ma, per le ragioni che abbiamo detto, il denaro è assolutamente necessario per sostenere il regno. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VIII

I ministri del regno. Distinzione tra dominio politico e dominio dispotico. Mitezza e limiti del dominio politico.

Non solo però è necessario che il re sia ben fornito di ricchezze, ma anche di ministri. Perciò anche il grande re Salomone nel libro prima citato dice di se stesso (11,7); "Ho posseduto schiavi ed ancelle e una grandissima famiglia".

È chiaro poi che quanto si possiede rientra nel dominio del possessore; ecco perché incidentalmente dobbiamo qui distinguere vari tipi di dominio. Infatti Aristotele nella sua *Politica* pone due tipi di principato (ciascuno dei quali ha i suoi ministri, per quanto nel V libro della *Politica* ne enumera di più; come sopra abbiamo visto e come in seguito si chiarirà meglio), cioè il principato politico e quello dispotico. Si ha il principato politico quando una regione, una provincia, una città, oppure un castello, sono governati da una o da più persone secondo i propri statuti, come avviene nelle regioni d'Italia e soprattutto a Roma, dove per lo più fin dalla fondazione della città si è governato attraverso senatori e consoli. Il dominio di costoro deve avere una certa affabilità, per il fatto che c'è una continua alternanza di cittadini, ossia di estranei: come riguardo ai Romani è scritto nel libro dei Maccabei (1,8) là dove si dice che anno per anno affidano a un uomo il compito di comandare su tutta la loro terra. Perciò in un dominio di questo tipo c'è una duplice ragione per cui i sudditi non possono essere rigidamente disciplinati, come invece accade nel dominio di un re.

La prima ragione si desume dalla parte di chi comanda, poiché il suo governo è temporaneo. Infatti la sua sollecitudine verso i sudditi è diminuita dalla considerazione che il proprio dominio finirà in un tempo tanto breve. Ecco perché i giudici di Israele, che esercitavano il loro giudicato politicamente, nel giudicare furono più moderati dei re che vennero dopo. Perciò Samuele che fu giudice di quel popolo per un certo periodo, volendo dimostrare che il suo governo era stato politico, e non regale, come essi avevano poi scelto, così parla ad essi (1 Re, 12,3); "Parlate di me davanti a Dio e al suo Consacrato, se io ho mai preso il bue di qualcuno, o l'asino; se ho calunniato qualcuno; se ho oppresso mai qualcuno; se ho preso mai un dono dalle mani di qualcuno", E questo certamente non lo fanno coloro che hanno il dominio regale, come in seguito sarà chiarito e come il detto profeta preannunciava nel primo libro dei Re.

Di più: il sistema di governo negli stati dove il dominio è politico, è mercenario; infatti ai capi viene assegnato un compenso. Ma dove ci si prefigge come fine un compenso non si pensa esclusivamente al governo dei sudditi, e così di conseguenza si tempera il rigore della correzione. Il Signore infatti dice di costoro (Giovanni,

X,12): " Il mercenario è colui che non è pastore " — chi non ha cura delle pecore, perché vi è preposto solo temporaneamente — " vede venire il lupo e fugge. Il mercenario fugge perché è mercenario ", perché se per lui il fine del governo è la mercede, pospone i sudditi a se stesso. Per questa ragione gli antichi magistrati romani, come scrive Valerio Massimo, tenevano le cariche dello stato a spese proprie, come M. Curio, Fabrizio e molti altri: questo li rendeva più audaci e solleciti nella cura dello stato, con più impegno e maggiore rendimento. In essi si verificava l'affermazione di Catone, che Sallustio riferisce nel Catilinario: " La Repubblica, da piccola che era è diventata grande, perché in essi vi fu operosità in patria, un giusto comando fuori, l'animo libero nel deliberare, e non ottenebrato ne da colpa, ne da capriccio ".

La seconda ragione per cui il dominio politico deve essere moderato ed esercitato con moderazione si desume da parte dei sudditi, essendo la loro disposizione naturale adatta a quel dato regime. Infatti Tolomeo nel Quadripartito prova che le regioni degli uomini sono distinte secondo le varie costellazioni per quanto riguarda il loro regime, essendo — sempre secondo Tolomeo — circoscritto il comando della volontà sul potere delle stelle. Perciò le regioni dei Romani sono da lui poste sotto Marte e quindi sono meno soggiogabili. Per la stessa ragione questo popolo è da ritenersi non avvezzo a contenersi entro i propri confini e refrattario alla sottomissione, se non quando non possa resistere; e poiché è intollerante dell'arbitrio altrui, di conseguenza è anche diffidente verso chi sta più in alto. Dei magistrati romani nessuno, come è scritto nel libro di Maccabei (1,8), portava il diadema o indossava la porpora: e si accenna pure a un effetto di questa riservatezza, ossia al fatto che tra di essi non c'è ne malevolenza ne invidia. Dunque essi governavano la repubblica con una certa mitezza d'animo, come la natura dei sudditi di quella regione richiede, e con un atteggiamento umile; poiché, come dice Cicerone nelle

Filippiche, " nessuna difesa armata è superiore all'amore e alla benevolenza dei cittadini; è di questa che un governante deve essere munito, non di armi ". Come riferisce Sallustio, Catone afferma la stessa cosa degli antichi padri romani.

Inoltre porta allo stesso risultato, ossia alla spregiudicatezza dei sudditi, sia la speranza di poter togliere il potere ai governanti, sia quello di poter comandare a loro volta a tempo opportuno, rendendo audaci nel rivendicare la libertà, e a non piegarsi ai governanti. Perciò il governo politico deve essere mite.

Di più: interviene un modo di governare già fissato, perché è basato su leggi comunali o municipali, dalle quali chi governa non può prescindere. Per tale motivo la prudenza di chi comanda, dal momento che non è libera, viene meno, imitando sempre meno quella divina.

E, quantunque le leggi traggano origine dal diritto naturale, come Cicerone dimostra nel *De legibus*, e il diritto naturale derivi dal diritto divino, come attesta il profeta Davide (Salmo IV,7) dicendo: " Il lume del tuo volto è impresso su di noi. Signore ",

tali leggi sono tuttavia inadeguate per i casi particolari, a cui il legislatore non ha potuto provvedere, non conoscendo i sudditi futuri. Da questo deriva al dominio politico una certa carenza, dal momento che il reggitore politico giudica il popolo soltanto in base alle leggi, cosa cui invece il dominio regale supplisce; poiché, non essendo questo impedito dalle leggi, decreta per mezzo della legge che sta nel cuore del principe. Ecco perché il dominio regale imita maggiormente la provvidenza divina, che ha cura di tutti, come è scritto nel libro della Sapienza.

Abbiamo dunque chiarito come sia il principato politico e il suo modo di governare. Ora dobbiamo esaminare il principato dispotico. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IX

Il principato dispotico: in che senso si identifica con quello regale.

A questo punto bisogna avvertire che si chiama principato dispotico quello basato sul rapporto padrone-servo, da despota che è termine greco. Perciò alcuni signori di quelle regioni sono ancora oggi chiamati despoti: questo tipo di principato lo possiamo ricondurre a quello regale, come emerge dalla sacra Scrittura.

Ma allora sorge una questione, perché il Filosofo nel primo libro della Politica oppone il regime regale al dispotico. Questo però sarà chiarito nel prossimo libro dove si definirà la materia: per ora basti provare ciò che diciamo per mezzo della divina Scrittura. Infatti attraverso il profeta Samuele vennero date al popolo d'Israele leggi per il futuro regno, che implicano servitù. Avendo essi chiesto un re a Samuele, ormai cadente per l'età, anche per il fatto che i suoi figli non dominavano con giustizia secondo il regime politico, come altri giudici di questo popolo avevano fatto, consultato, il Signore rispose (I Re, VIII,7): " Ascolta la voce del popolo in ciò che ti domanda. Opponiti ad essi e predici loro il diritto del re. Prenderà i vostri figli e li porterà sui suoi carri, e li farà aurighi e cavalieri per sé, e araldi per le sue quadrighe; e li porrà come aratori nei suoi campi, e come mietitori delle sue biade, e come fabbri delle sue armi; farà delle vostre figlie delle fochiste, delle produttrici di unguenti e di pane ", ed elenca altre condizioni tipiche della servitù, ricordate nel primo libro dei Re; come per dimostrare che il regime politico, ossia quello dei giudici, come era stato anche il suo, era più fruttuoso per il popolo. Noi invece nel capitolo precedente abbiamo dimostrato il contrario.

Per chiarire questo dubbio bisogna sapere che il regime politico è migliore di quello regale da due punti di vista. Prima di tutto se li confrontiamo con lo stato integro della natura umana che si chiama stato di innocenza; in esso non ci sarebbe stato un regime regale, bensì un regime politico, perché allora non sarebbe esistito un potere implicante servitù, ma solo preminenza e sottomissione nell'ordinare e nel governare la moltitudine secondo i meriti di ciascuno; cosicché nel guidare e nell'ubbidire

ciascuno sarebbe stato disposto secondo la convenienza della sua natura. Perciò presso uomini sapienti e virtuosi, come furono gli antichi Romani, avvicinandosi essi per imitazione a tale condizione di innocenza, il regime politico può essere migliore.

Ma poiché " i cattivi difficilmente si correggono e il numero degli stolti è infinito ", come dice l'Ecclesiaste (1,15), ora che la natura è corrotta, il regime regale è più fruttuoso, perché bisogna frenare la natura umana, disposta in modo da tendere quasi alla sua dissoluzione.

È quanto è chiamato a compiere la maestà del re. Perciò nei Proverbi (XX,8) sta scritto: " Il re che siede sul trono del giudizio dissipa ogni male col suo sguardo ". Dunque la verga della disciplina, che tutti temono, e il rigore della giustizia sono necessari nel governo del mondo, poiché con questi mezzi si governa meglio il popolo e la massa ignorante. Ecco perché l'Apostolo (Rom. XIII, 4) parlando dei reggitori del mondo dice, che " non senza ragione porta la spada... vindice nell'ira contro chi fa il male ". E Aristotele nell'Etica insegna che " le pene che sanzionano le leggi sono in un certo qual modo delle medicine ". Dunque sotto questo aspetto il dominio regale è superiore.

Inoltre anche la posizione della terra in rapporto all'influenza delle stelle differenzia le varie regioni, come è stato detto sopra: perciò vediamo che talune province sono più adatte alla servitù, altre alla libertà. Perciò Giulio, Celso ed Ammonio, che descrivono le gesta dei Franchi e dei Germani, attribuiscono loro costumi e comportamenti che ancor oggi permangono. Anche i cittadini romani, poi, per un certo periodo vissero sotto i re, cioè da Romolo fino a Tarquinio il superbo; e questo periodo durò 264 anni, come dicono le storie. Ugualmente anche gli Ateniesi, dopo la morte del re Codro vissero sotto il governo di magistrati, perché erano posti nella medesima zona climatica. Infatti, considerando che questa regione, per le cause che abbiamo già esposto, sarebbe stata più adatta al regime politico, la ressero fino ai tempi di Giulio Cesare consoli, dittatori e tribuni: periodo che durò 444 anni. E in questo tempo, come è stato detto prima, lo stato ricavò molti vantaggi da questo tipo di regime. Dunque è evidente in che senso noi da un lato anteponiamo la politica al regno, e dall'altro preferiamo il dominio regale alla politica (1). [Torna al sommario](#)

1) Il termine aristotelico politica corrisponde a quello di democrazia, ma in senso assai diverso da quello correntemente attribuitogli

CAPITOLO X

Distinti i vari tipi di dominio qui si parla dei rispettivi magistrati e ministri, trattando incidentalmente della schiavitù.

Dopo aver dunque ragionato di queste cose, bisogna parlare dei magistrati e dei ministri, che sono il complemento del governo: perché senza di essi nessun potere

può svolgersi, dal momento che per loro mezzo, secondo il grado delle persone, vengono esercitate le funzioni, distribuiti gli incarichi, amministrato le cose necessarie, sia in un regno, sia in qualunque repubblica, sempre secondo i meriti di ognuno di quelli che vi abitano. Infatti anche il primo condottiero del popolo d'Israele, Mosè, fu giustamente redarguito dal suo suocero Ietro, come risulta dall'Esodo (XVIII,17), perché da solo, senza ministri, provvedeva al popolo: " Con una stolta fatica consumi te stesso e il popolo che sta con te; ed è una cosa superiore alle tue forze, e non potrai sostenerla. Provvediti di uomini forti e timorati di Dio, nei quali ci sia verità e odio per l'avarizia, e fa di essi capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine, affinché rendano giustizia al popolo ",

La stessa cosa si constata presso i Romani: poiché, essendo finito il governo dei re. Bruto, eletto console, per un po' di tempo governò la città da solo; ma, allorché i Sabini mossero guerra, il Senato gli affiancò un dittatore che, quanto a dignità, veniva prima dei consoli; il primo dittatore si chiamava Lamio. In questo stesso periodo fu aggiunto il *magister equitum*, alle dipendenze del dittatore; e il primo di questi fu Spurio Cassio. In seguito, ma non molto tempo dopo, furono istituiti i tribuni della plebe, affinché difendessero gli interessi del popolo.

Quanto è stato detto tende a dimostrare che il governo di qualunque collettività, provincia, città o castello non può essere ben esercitato, senza il servizio di diversi funzionari.

Ma a questo proposito i funzionari vanno distinti secondo i diversi governi, perché è necessario che i ministri siano conformi ai signori di ciascun governo, come le membra sono conformi alla testa. Perciò il regime politico richiede dei ministri conformi alla qualità della politica.

È per questo che al giorno d'oggi in Italia i magistrati sono tutti mercenari, come i signori; e così agiscono come sollecitati dal compenso, badando non all'utilità dei sudditi, ma al loro guadagno, ponendo il loro fine nello stipendio. Quando invece i magistrati amministravano gratuitamente, come gli antichi Romani, la loro preoccupazione era rivolta allo stato come fine, cosicché lo stato se ne avvantaggiava; come Valerio Massimo racconta di Camillo, il quale pregò che, se a qualcuno degli dèi la felicità dei Romani paresse eccessiva, saziasse la sua invidia danneggiando lui, ma non la repubblica.

Altri invece sono i ministri del governo regio, destinati, con cariche perpetue, ad amministrare per il re, a vantaggio suo e del suo popolo: e questi sono i conti, i baroni e i semplici cavalieri, feudatari che a causa del loro feudo sono obbligati in perpetuo, essi e i loro successori, ad amministrare il regno. Perciò risulta chiaramente che a qualsiasi dominio sono necessari dei ministri, e che i ministri devono essere scelti secondo la condizione di chi esercita il potere. Per questo anche

nell'Ecclesiastico (X,2) si legge: " Come è il giudice del popolo, così sono anche i suoi ministri; e come è il reggitore di una città, così sono anche i suoi abitanti ".

Nella Politica poi il Filosofo distingue altre quattro categorie di ministri che si possono ritenere più indispensabili per l'esercizio del potere. Infatti alcuni sono necessari alla vita civile o al governo per esercitare le funzioni più basse demandate ai governanti; e di costoro ci provvede la natura, affinché tra gli uomini ci sia una gerarchia, come in tutti gli altri esseri. Infatti vediamo che fra gli elementi c'è il più basso e il più alto; e anche nei corpi misti si riscontra sempre un elemento predominante. Persino nelle piante alcune parti sono deputate al cibo per gli uomini, e per gli animali, altre sono fatte per il letame; ma anche negli uomini accade la stessa cosa fra le varie membra del corpo. Lo stesso fatto osserviamo nel rapporto del corpo con l'anima, e tra le stesse potenze dell'anima, se le confrontiamo tra loro; perché alcune sono ordinate a comandare e a muovere, come l'intelletto e la volontà, altre a servire ad esse secondo il loro grado. Ebbene, così avviene anche tra gli uomini; e da questo si prova che ci sono alcuni i quali sono servi per natura. Accade inoltre che alcuni sono scarsi di ragione per un difetto di natura; e costoro devono essere spinti al lavoro come servi, perché non sono in grado di usare la ragione. E questo si chiama " il giusto naturale ". Di tutte queste cose parla il Filosofo nel I libro della Politica.

Ci sono poi altri servitori destinati alla medesima funzione, ma per un'altra ragione, e sono i prigionieri di guerra; poiché la legge umana, non senza ragione, per eccitare i combattenti a combattere fortemente per lo stato, ha stabilito che i vinti siano sottoposti ai vincitori per un certo diritto che il Filosofo, nel luogo già citato, chiama " giusto legale ". Perciò costoro, quantunque abbiano il pieno uso di ragione, sono ridotti alla condizione di servi da una legge militare che serve ad eccitare i cuori dei combattenti; ed anche i Romani osservarono questa legge. Infatti la storia ci ha tramandato che Tito Livio, uomo di grande eloquenza, fu catturato dai Romani e ridotto in schiavitù; ma, affrancato per la sua probità da Livio, il nobilissimo romano a cui era stato dato in possesso, prendendo il soprannome da lui, si chiamò Tito Livio. E il nobile lo rese libero per fare istruire i propri figli nelle arti liberali; da schiavo infatti, secondo le leggi, non avrebbe potuto farlo. Anche la legge divina da lo stesso precetto, come risulta dal Deuteronomio (cap. 15).

Ci sono ancora altre due categorie di servitori che prestano servizio nella famiglia, e cioè quelli presi dietro compenso e quelli che servono per un certo affetto e amore, per crescere nell'onore, o per progredire nella virtù, come sono gli amministratori del principe nella sua casa privata, o nelle cose attinenti l'esercito, o nell'uccellazione, o nella caccia, oppure nelle faccende domestiche; mansioni di cui non si può parlare ora in particolare.

Però con esse si riceve l'amicizia o la gratitudine dei signori, oppure si ricava un guadagno, oppure si acquista lode di virtù. Perciò nei Proverbi (XIV,35) si legge: "

Al re è gradito il ministro intelligente ". E nell'Ecclesiastico (XXXIII,31): " Se hai un servo fedele, sia per te come l'anima tua ".

Bisogna dunque concludere che a compimento del regno e a sostegno del governo il principe deve essere fornito di ricchezze e di servitori, cose di cui abbiamo parlato sopra; perciò il Filosofo nel libro ottavo dell'Etica dice che non è re chi personalmente non abbia sufficienza e abbondanza di tutti i beni; ossia di tutti quei beni di cui sovrabbondava il re Salomone, come risulta chiaramente dal terzo libro dei Rè (X,7), ma particolarmente di ministri o servitori equipaggiati e ordinati. Per cui la regina di Saba, restando ammirata, disse: " La tua sapienza è più grande di ciò che io avevo sentito dire. Beati i tuoi uomini e i tuoi servi, perché stanno sempre presso di te e ascoltano la tua sapienza ". [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XI

La necessità che ha il re, come qualsiasi altro signore, di avere difese fortissime nella sua giurisdizione.

Oltre le cose suddette sono necessarie al rafforzamento del dominio, sia esso regale o politico, le opere difensive, di cui debbono occuparsi i ministri del re, o il re stesso. Un ammaestramento in proposito lo riceviamo dal re Davide il quale, dopo aver preso Gerusalemme, occupò il monte Sion per sua difesa, e qui fabbricò una rocca donde erano condotte gallerie fino al Mello; e chiamò sua città la stessa rocca. L'aver nelle singole città e nei singoli castelli una difesa speciale o una rocca dove stia la famiglia reale e gli ufficiali è una regola che i re osservano in ogni luogo. Le ragioni di questa prassi sono molte.

La prima ragione si può desumere dalle funzioni dei principi, perché ad essi è necessario stare in un luogo sicuro, affinché nel reggere, correggere e governare siano più sicuri, e siano coraggiosi nell'amministrare la giustizia. Perciò anche i consoli e i senatori romani scelsero il luogo più sicuro, cioè il Campidoglio; e le storie narrano che, essendo stata tutta la città occupata dai nemici, essi là rimasero illesi.

Ancora di più esige questo una maggiore onorabilità del re e della sua famiglia, per evitare che il contatto frequente coi sudditi abbassi la loro maestà di fronte al popolo ovvero che per uno sguardo incauto là dove si richiede la più grande pudicizia (come si comportavano i vecchi troiani nei confronti di Elena, a quanto afferma il Filosofo nell'Etica) il popolo non incorra nell'indignazione del re. E anche per evitare che il re stesso e i suoi non abbiano occasione di comportarsi disonestamente verso i sudditi; ripetendo la caduta di Davide con la moglie di Uria, scudiere di Gioab, che fu vista da lui mentre si lavava, come è scritto nel secondo libro dei Re.

La seconda ragione si può desumere partendo dal popolo, il quale è più mosso dalle cose sensibili che guidato dalla ragione. Quando la gente vede le magnifiche sontuosità dei re nelle opere di difesa è indotta più facilmente per l'ammirazione all'obbedienza e ad eseguire i comandi del re, come dice il Filosofo nel sesto libro della Politica. Inoltre i sudditi hanno meno ragioni di ribellarsi e di sottomettersi ai nemici, quando ne sono troppo molestati. Infatti quando hanno i ministri e i re presenti alle difese, essi sono stimolati a difendersi con più audacia. Così fece Giuda Maccabeo della rocca di Sion che, dopo averla conquistata, fu da lui cinta di mura fortissime e di alte torri per la difesa della patria contro i nemici, come è scritto nel primo libro dei Maccabei. E ugualmente edificò difese fortissime verso Bethsura di fronte all'Idumea.

Inoltre le opere difensive sono necessarie ai principi per conservare le ricchezze, delle quali devono avere abbondanza, come è stato detto sopra, e affinché possano usarne più liberamente con la loro famiglia, onde anche i ministri diventino più pronti a preparare le cose necessarie; e questo è molto bello e onorevole anche in una casa privata. Infatti è proprio Degli atti umani causare grazia e bellezza quando sono posti nell'ordine dovuto, come succede in una cosa proporzionata e simmetrica nelle sue parti: perciò ne deriva per noi la letizia spirituale, la quale da sé produce quasi un'estasi, simile a quella che sembra abbia goduto la regina di Saba alla vista dell'ordine dei servitori della corte di Salomone, come abbiamo mostrato sopra. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XII

Per il buon governo di un regno, o di qualunque altro dominio, è opportuno avere sicure e libere le strade e le altre vie della regione o provincia.

C'è anche un'altra cosa necessaria al re per il buon governo del regno, al quale del resto sono ordinate anche le fortificazioni, e cioè che le strade siano rese sicure e comode da passare, tanto per gli stranieri quanto per gli abitanti del luogo e per i funzionari del re. Le vie infatti sono comuni a tutti per un certo diritto di natura e per la legge delle genti, o dei popoli: perciò è vietato a chiunque di occuparle, e nessuno può, per qualsiasi prescrizione o qualsiasi corso di tempo, acquisire un diritto su di esse.

Perciò nel libro dei Numeri la via pubblica è chiamata regia, per indicarne l'appartenenza alla comunità. E a questo proposito S. Agostino nella Glossa spiega che viene chiamata così perché ogni persona innocua deve potervi passare liberamente senza danno, secondo la regola della convivenza umana. Perciò nello stesso libro sta scritto che, siccome gli Amorrei si opponevano a che i figli di Israele passassero attraverso il loro territorio, pur volendo essi passare soltanto attraverso la via regia, senza toccare per niente la loro regione, il Signore comandò che fossero sterminati.

Perché poi le strade nell'ambito della loro giurisdizione siano libere e sicure per chi vi passa, il diritto permette ai principi di imporre pedaggi. E i funzionari dei principi li possono giustamente esigere — e quelli che transitano sono tenuti doverosamente a pagarli — purché assicurino ai viaggiatori le cose che abbiamo detto.

Di più: la sicurezza delle vie è vantaggiosa ai principi nel governo del regno, perché vi affluiscono di più i mercanti con le loro merci, ragion per cui il regno si arricchisce. Ecco perché a Roma lo stato fu ingrandito dalle strade che essi erano premurosi di mantenere comode e che erano chiamate strade romane, affinché gli uomini fossero resi più sicuri nel trasportarvi merci; e, affinché i ladri ignorassero il tempo in cui a Roma si teneva mercato — così scrivono i computisti — li ingannavano con una simulazione astuta, cambiando i nomi dei libri delle date. Anche fuori Roma i capi romani fecero costruire alcune strade, che furono intitolate al loro nome, per ottenere con questo una maggiore sicurezza e per rendere certi luoghi più sicuri per coloro che vi si recavano, per es. Forlì, (Forum JuUi), che era al confine di molte province; e a diverse regioni è rimasto ancora oggi il nome. Inoltre anche da vari consoli e senatori romani furono fatte costruire delle strade che si estendevano fino alle varie province; queste strade parevano essere garantite dai loro nomi per avere un accesso più libero e sicuro a Roma, o per lasciare una memoria più illustre, come la via Aurelia dal principe Aurelio, la via Appia dal senatore Appio; la prima di queste strade conduceva a Rieti, ove le storie pongono la provincia Aurelia, la seconda portava in Campania: e così da altri consoli o senatori, come Flaminio o Emilio, da cui, per il motivo anzidetto, presero il nome le altre strade o province. D'altra parte il culto divino trae incremento dalla costruzione di strade, poiché gli uomini inclinano maggiormente alla riverenza verso Dio quando hanno libero accesso di vie verso un luogo di indulgenza, o verso un santo. Perciò i Romani ebbero anche un altro motivo per fare delle strade sicure, e cioè il culto divino degli idoli, per il quale lo stato era molto zelante, come scrive Valerio Massimo al principio del suo libro.

Anche la Sacra Scrittura riferisce che la riverenza verso il tempio fu ostacolata dai nemici che stavano attorno, motivo per il quale fu ritardata l'edificazione del tempio stesso. A questo proposito nel Vangelo di San Giovanni (11,20) viene detto al Signore: " Ci sono voluti quarantasei anni per fabbricare questo Tempio e tu lo farai sorgere in tre giorni? ". [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIII

Come in qualsiasi regno e in qualunque dominio sia necessaria moneta propria; e quanti vantaggi derivino da ciò, e wali dantii, se non la si abbia.

Terminati questi argomenti bisogna trattare della moneta, nel cui uso è regolata la vita dell'uomo, e così, per conseguenza, ogni tipo di governo, e specialmente il regno, per i vari proventi che ricava dalla moneta. Perciò anche il Signore, interrogando i Farisei che cercavano di ingannarlo, disse: " Di chi è quest'immagine

e questa iscrizione? ". E, avendogli quelli risposto: " Di Cesare ", ritorse su di loro la risposta al quesito, dicendo: " Rendete dunque a Cesare ciò che è di Cesare, e a Dio ciò che è di Dio ", come se la moneta stessa fosse la causa del pagamento del tributo, come del resto avviene il più delle volte, Quanto poi alla materia della moneta e alla necessità per un re di averne in abbondanza, ne abbiamo già trattato sufficientemente prima. Ma ora ne trattiamo in quanto è una misura per mezzo della quale la sovrabbondanza e la scarsità sono riportate al " mezzo ", come dice Aristotele nel quinto libro dell'Etica. La moneta infatti fu trovata per risolvere le liti nel commercio e perché ci fosse una misura negli scambi. E, quantunque vi siano molti tipi di scambio, come sappiamo da Aristotele nel 1° libro della Politica, fra tutti il più pratico è quello per cui si dice che sia stata trovata la moneta.

Perciò anche l'organizzazione politica di Licurgo — che diede per la prima volta ai Parti e ai Lidi delle leggi in cui era proibita la moneta ed era permesso soltanto il reciproco scambio delle merci — è disapprovata da Aristotele, come appare chiaramente dalle cose già dette.

Perciò è proprio lui che nel medesimo libro dell'Etica conclude che la moneta fu istituita per la necessità dello scambio, perché tramite essa il commercio è reso più rapido e nello scambio è tolta materia di litigio. Ed essa l'abbiamo fin dal nostro padre Abramo che visse molto tempo prima di Licurgo e di tutti i filosofi. Perciò di lui è scritto nel Genesi che comperò un campo per la sepoltura dei suoi al prezzo di 400 sicli di moneta corrente e approvata. Ma, quantunque la moneta propria sia necessaria in ogni tipo di regime, lo è specialmente in quello monarchico; e le cause di questa necessità sono di due specie.

La prima di tali cause si desume dal re, l'altra invece si desume dal popolo che gli è soggetto. Stando alla prima, la moneta propria, ossia quella da lui coniatata, è un decoro per il re e il regno (e per ogni altro regime politico), poiché su di essa è rappresentata l'immagine del re, come si è detto sopra di Cesare; perciò in nessuna cosa ci può essere tanta celebrità della sua memoria, per il fatto che niente passa con tanta frequenza per le mani degli uomini che riguardi il re o qualunque signore, quanto la moneta.

Inoltre la moneta, in quanto è regola e misura delle cose venali, mostra l'eccellenza del re, perché la sua immagine sulla moneta è la regola degli uomini nei loro commerci. Ed è per questo che è chiamata moneta, per il fatto che ammonisce la mente; perché — essendo essa la misura giusta — non ci sia frode fra gli uomini; cosicché — come afferma S. Agostino trattando questo argomento —, l'immagine di Cesare sia per l'uomo come l'immagine di Dio. Viene chiamata anche nomisma perché è contrassegnata dai nomi e dall'effigie dei principi, come spiega S. Isidoro. Da tutto ciò appare chiaramente che la maestà dei dominanti rifulge per mezzo della moneta: ed è per questo che le città, i principi, o i prelati, chiedono agli imperatori, per la propria gloria, di avere una loro moneta particolare.

Ancora: la moneta propria è vantaggiosa per chi comanda, perché — come si è detto prima — con essa si calcolano i tributi e ogni altro tipo di tassazione che si debba fare nel popolo, come era già ordinato dalla legge divina riguardo alle oblazioni e a qualunque riscatto in luogo del sacrificio.

Di più: la sua coniazione per autorità del principe porta a lui vantaggio; perché, come impone il diritto delle genti, nessun altro può coniare sotto quella medesima figura e iscrizione.

In questa coniazione, però, quantunque gli sia lecito esigere ciò che gli spetta nel battere moneta, ogni principe, o re deve essere giusto, sia nel cambiare, sia nel diminuire il metallo, perché ciò può recare danno al popolo, per il fatto che la moneta è misura delle cose venali, come abbiamo già detto: perciò cambiare la moneta è come cambiare la bilancia, o un qualsiasi peso.

Quanto poi questo dispiaccia a Dio sta scritto nei Proverbi (XX,10): " Peso e peso, misura e misura, sono entrambi abominevoli presso Dio ". E a questo proposito il re degli Aragonesi venne fortemente ripreso dal papa Innocenzo, perché aveva cambiato la moneta, svilendola a danno del popolo. E perciò sciolse il figlio dal giuramento con cui si era obbligato a mantenere la moneta del padre, e gli comandò di ripristinare l'antica moneta.

Inoltre le leggi concernenti le monete favoriscono i mutui e ogni altro genere di contratti. Infatti esse comandano che i mutui siano pagati e che i contratti siano osservati per ogni misura di quantità e di qualità secondo la moneta del tempo. Si deve dunque concludere che per ciascun re è necessaria una moneta propria.

Ma anche in rapporto al popolo è necessario che il re abbia moneta propria, come risulta già da quanto è stato detto. In primo luogo perché è la misura più spedita negli scambi. Secondo, perché è più sicura tra i popolani. Infatti sono molti quelli che non conoscono altre monete e, poiché sono ingenui, facilmente potrebbero essere frodati; il che è contro il buon ordine del governo regale. A ciò provvidero gli imperatori romani. Infatti la storia ci dice che al tempo di nostro Signore Gesù Cristo, in segno della soggezione ai Romani c'era una sola moneta in tutto il mondo, sulla quale era rappresentata l'immagine di Cesare, subito riconosciuta dai Farisei interrogati dal Signore Gesù Cristo per svelare la loro malizia. E questa moneta voleva dieci denari usuali, e ognuno doveva pagarla ai gabellieri dei suddetti principi, oppure a coloro che ne facevano le veci nelle province, nelle città, o nei castelli.

Ancora: una moneta propria è più vantaggiosa. Infatti, quando negli scambi vengono usate monete straniere, è necessario ricorrere all'arte del cambio, poiché tali monete nelle regioni straniere non conservano il valore che hanno nelle proprie; e questo non può accadere senza recare qualche danno. Ciò si riscontra specialmente nelle regioni dei tedeschi ed in quelle circostanti; che perciò sono costretti, quando

viaggiano, a portare con sé una grande quantità d'oro e d'argento, e ne vendono la quantità che occorre per l'acquisto delle cose venali.

Perciò Aristotele nel IV libro della Politica (leggi: Politica, 1. I, e. Ili) distinguendo i vari tipi di ricchezza, ossia l'arte monetaria, la numismatica, lo scambio per usura e l'arte del coniare, soltanto la prima dice naturale, perché ordinata allo scambio delle cose naturali; e questo può farlo la moneta propria e nessun altro, come risulta da quanto è stato già detto. Perciò raccomanda soltanto questa, disprezzando le altre, delle quali si parlerà ancora in seguito.

Dunque è necessario concludere che in ogni tipo di governo, e specialmente in quello monarchico, per la conservazione del potere è necessario disporre di moneta propria, sia a vantaggio del popolo, sia a vantaggio del re, e a vantaggio di qualunque altro tipo di governo. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIV

Con esempi e argomentazioni si dimostra che per il buon governo del regno, o di qualunque altro tipo di regime politico, siano necessari i pesi e le misure.

Veniamo ora a trattare dei pesi e delle misure, che sono necessari per conservare il governo di qualunque tipo di regime politico, allo stesso modo della moneta; perché con essi si pagano i tributi, si evitano le liti e nelle compravendite viene conservata la lealtà. Inoltre come abbiamo detto per la moneta, essi sono strumento della vita umana; anzi imitano di più le funzioni naturali, perché è scritto nel libro della Sapienza (XI), che Dio dispose tutte le cose " in numero, peso e misura ".

Se dunque tutte le creature sono determinate da questi tre limiti è chiaro che il peso e la misura traggono origine dalla natura in misura maggiore della moneta, e sono perciò più necessari in uno stato, ovvero in un regno. Anzi pesi e misure, in quanto tali, sono sempre ordinati alle cose misurate e pesate, altrimenti di per sé non sono nulla. La moneta invece, anche se è strumento negli scambi, può essere tuttavia qualcosa anche di per sé; se, per esempio, viene fusa, è pur sempre qualcosa, cioè oro, o argento. Perciò non sempre essa è ordinata alla compravendita.

E questo si riscontra anche nelle altre specie di monete, anzi maggiormente quando si tratta di cambistica, la quale non è propriamente ordinata ad essere misura nelle cose commerciabili, ma piuttosto allo scambio delle monete. Ugualmente nella obolostatica, che tratta degli eccessi di peso della moneta negli scambi: una volta trovati questi eccessi di peso, vengono ridotte a metallo, come fanno gli ispettori dei pesi con i trabucchi e con gli altri pesi. Lo stesso succede per i " Cauchos ", cioè per l'arte della fonderia che è maggiormente ordinata alla moneta come proprio fine,

escluso ogni altro tipo di commercio, delle cui specie Aristotele tratta nel 1° libro della Politica, e di cui parleremo più oltre e cui abbiamo accennato prima.

Ancora: in una repubblica o in un regno sono necessari soprattutto quegli atti che procedono dal diritto naturale; poiché le leggi date dai principi devono avere lo stesso fondamento, altrimenti non sarebbero leggi giuste. Ma le misure e i pesi sono di diritto naturale perché traducono in atto la giustizia naturale. Dunque la natura del regno, e della società civile esige i pesi e le misure.

Da questo deriva il fatto che il primo capo del popolo di Israele, cioè Mosè — come scrive Isidoro — trasmettendo le Leggi divine, che furono le prime, insieme ad esse stabilì pesi e misure; per i cibi e le bevande l'efi, il gomor, il moggio e il sestario; per l'oro, l'argento e le monete stabilì lo statere e altri pesi. Perciò, quando Mosè nel Levitico esorta il popolo a praticare la giustizia, subito aggiunge le norme della giustizia naturale, come spiega Origene: " Non commettete ingiustizia alcuna nei pesi e nelle misure. Sia giusta la stadera coi suoi pesi, giusto il moggio e il sestario ".

Inoltre Isidoro racconta che Argo di Sidone diede ai Greci le misure dove allora fioriva il regno degli Argivi, all'incirca nella stessa epoca di Mosè. Le storie tramandano persino la notizia che Cerere abbia dato ai Greci le misure dell'agricoltura e del frumento in Sicione. Cosicché fu chiamata dea frumentaria e " demetra ".

Da tutto ciò appare chiaramente che per il re — e per qualsiasi altro signore — è una necessità naturale dare al popolo a lui soggetto pesi e misure, per le ragioni già dette e seguendo l'esempio dei capi di cui abbiamo parlato ora. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XV

Previdenze a favore dei poveri che il re, o qualunque altro signore, è tenuto a fornire con l'erario pubblico.

C'è poi anche un'altra cosa che riguarda il buon governo di un regno, di una provincia, di una città o di qualsiasi altro dominio: cioè che il capo dello stato con l'erario comune provveda ai bisogni dei poveri, degli orfani e delle vedove, e assista i forestieri e i pellegrini.

Infatti, se una natura qualsiasi non viene mai a mancare nelle cose necessario — come scrive Aristotele nel terzo libro de " Il cielo e il mondo ", molto meno dovrà farlo l'arte che imita la natura. Fra tutte le arti, poi, quella di vivere e di governare è più alta e più ampia, come insegna Cicerone nelle " Disputazioni tuscolane ". Dunque i re e i principi non devono abbandonare i bisognosi nelle necessità, ma anzi li devono aiutare.

Inoltre i re e i principi fanno le veci di Dio in terra: per mezzo di essi, quali cause seconde. Dio governa il mondo. Perciò anche il profeta Samuele, essendo stato

rifiutato nel suo potere, lamentandosi davanti a Dio, ebbe questa risposta: che il popolo di Israele non aveva disprezzato lui, ma Dio stesso, di cui lui faceva le veci.

E nel libro dei Proverbi (VIII, 15) sta scritto: " Per me regnano i re, e i legislatori decretano il giusto ". Ma Dio si cura in maniera particolare dei poveri, per supplire alle mancanze della loro natura. Perciò la provvidenza divina nei confronti dell'indigente si comporta come un padre nei confronti dei figli menomati: di essi si preoccupa di più perché il loro bisogno è più grande. Per questo il Signore considera come fatto a sé in particolare ciò che viene fatto al povero, come attesta egli stesso, dicendo: " Tutte le volte che avete fatto qualche cosa a uno di questi minimi tra i miei fratelli, l'avete fatta a me" (Matteo, XXV, 40).

Perciò principi e prelati sono tenuti a supplire a questa indigenza dei poveri in quanto fanno le veci di Dio in terra, come dei padri che il dovere obbliga ad aiutare i sudditi. Perciò, come dice Aristotele nell'Etica, devono avere una cura particolare nei loro confronti, al fine di soccorrerli. Questa sollecitudine ebbe il re macedone Filippo nei confronti di Pizia il quale, prima, come scrive Vegezio nel terzo libro De re militari, gli era ostile. Sentendo che questi, pur essendo nobile, soffriva nella miseria con le sue tre figlie, chiedendo a coloro che lo informavano di questo se fosse meglio tagliar via la parte malata del corpo, o curarla, lo chiamò familiarmente a sé, lo rifornì con denaro preso dalle sue ricchezze personali, e da allora in avanti lo ebbe fedelissimo.

Inoltre ai re e ai principi spettano azioni generali e la cura universale dei sudditi; ma, poiché l'uomo da solo non basta alle proprie azioni, accade necessariamente che essi manchino in molte cose; perché tali azioni, che sono governare il popolo, giudicare, provvedere a ciascuno dei propri sudditi secondo i loro meriti, trascendono le capacità della natura: perciò si dice che il governo delle anime è l'arte delle arti. Ed è davvero difficile che colui che non sa governare se stesso diventi giudice della vita altrui. Perciò il profeta Samuele ordinò a Saul, appena proclamato ed unto re, di aggregarsi alla schiera dei profeti affinché da lì, profetando con essi mediante l'elevazione della mente, per divina ispirazione fosse istruito sulle cose da fare riguardo al governo del popolo. Cosa che avvenne, come risulta dal Libro dei Re (1,10).

Perciò è impossibile che i re e i principi non errino, se non si rivolgono a Colui che tutto governa e che di tutto è il Creatore. Infatti nell'Ecclesiastico sta scritto che i re del popolo di Israele, tranne David, Ezechia e Giosia che furono uomini spirituali e illuminati da Dio, furono tutti peccatori davanti a Dio. Ebbene, a queste carenze si rimedia col merito dell'elemosina donde i poveri ricevono sostentamento; come per bocca del profeta Daniele fu detto a un principe pagano, al re di Babilonia Nabucodonosor, che era supremo monarca di tutto l'Oriente: " Riscattati con elemosine dai tuoi peccati, e dalle tue iniquità con beneficenze ai poveri " (Daniele, IV, 24).

Dunque le elemosine che i principi fanno agli indigenti sono quasi una fideiussione a loro favore presso Dio per il pagamento dei debiti dei peccati, come dice Aristotele della moneta in rapporto alle cose venali. E come la moneta è la misura negli scambi per la vita corporale, così è l'elemosina per la vita spirituale; perciò nell'Ecclesiastico (XVII,18) sta scritto: " L'elemosina dell'uomo è per lui come una borsa ed egli [Dio] tiene conto del favore prestato come della pupilla ".

Da queste cose dunque è chiarito a sufficienza come sia opportuno che il re, e qualsiasi altro signore, nel proprio dominio provveda ai poveri con l'erario comune dello stato, o del regno. Da questo deriva il fatto che in ogni provincia, città o castello, dai re, dai principi o dai cittadini furono istituiti degli ospizi per risollevare l'indigenza dei poveri: e non solo presso i cristiani, ma anche presso gli infedeli. Questi istituivano case di ospitalità per aiutare i poveri, e le chiamavano case di Giove, - come risulta dal secondo libro dei Maccabei (Cap. 6, 2) - a causa dell'effetto di benevolenza e di pietà che, secondo gli astrologi, si deve attribuire a codesto pianeta.

La storia ci racconta anche che Aristotele mandò una lettera ad Alessandro perché si ricordasse della miseria dei poveri, per accrescere la prosperità del suo impero. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVI

L'obbligo per il re, come per qualunque altro governante, di attendere al culto divino e qual frutto ne segua.

Passiamo ora a trattare del culto divino, al quale re e principi debbono applicarsi con tutto l'impegno e la sollecitudine, come al loro debito fine. Ecco perché ne parliamo qui, in quest'ultimo capitolo. Scrive in proposito il magnifico re Salomone nell'Ecclesiaste (XII,13): " La fine di ogni discorso ascoltiamola insieme: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché tutto l'uomo sta qui ". E sebbene questo fine, cioè il culto divino e l'ossequio attraverso l'osservanza dei comandamenti, sia necessario per tutti, come è stato già detto, tuttavia al re è necessario in maggior misura, essendovi maggiormente tenuto per le tre qualità che sono in lui, e cioè: perché uomo, perché signore e perché re.

In quanto uomo, perché creato da Dio in maniera singolare. Infatti le altre creature Dio le creò con il solo comando, ma quando creò l'uomo disse: " Facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza " (Gen. 1,26). Perciò S. Paolo negli Atti degli Apostoli (XVII,28) riferisce le parole del poeta Arato: " Noi siamo progenie di Dio ". Dunque da questo punto di vista siamo tutti debitori nei confronti della divina maestà; e questo è il primo comandamento della prima tavola. Perciò nel Deuteronomio (VI,4) viene detto al popolo di Israele, e quindi anche a noi, per bocca di Mosè: " Ascolta, Israele: il Signore Dio nostro è il solo Signore "; come a dire che egli è il solo a cui sono dovuti riverenza e onore, in quanto solo da lui siamo stati creati e fatti per una prerogativa singolare. Perciò, considerata la

grandezza del beneficio ricevuto, subito Mosè nello stesso punto aggiunge: " Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze "; volendo così dimostrare che dobbiamo a Dio tutto quello che siamo. E a riconoscimento di questo fu istituito il precetto delle decime, al quale ciascuno è tenuto, non nella stessa quantità numerica, ma in proporzione delle proprie sostanze per il motivo già detto.

Ma, sebbene tutti siano obbligati a questo, tuttavia il principe lo è di più, anche come persona privata, in quanto partecipa maggiormente della nobiltà della natura umana, a causa della stirpe da cui trae origine e nobiltà, come prova Aristotele nella Retorica.

Mosso da questa considerazione Cesare Augusto, cioè Ottaviano, — come narra la storia — non tollerando gli onori divini che gli venivano conferiti dal popolo romano per la bellezza del suo corpo e per la bontà del suo animo, domandò alla Sibilla Tiburtina chi fosse il suo creatore; lo trovò e lo adorò; e proibì con pubblico editto che qualcuno del popolo romano lo adorasse, o lo chiamasse Signore o Dio.

Ma ancora di più il re è tenuto al culto di Dio in quanto signore, " perché non vi è potestà se non da Dio ", come dice S. Paolo nel 13° capitolo della Lettera ai Romani; cosicché egli fa le veci di Dio in terra, come abbiamo già detto. Perciò tutto il potere di chi comanda dipende da Dio, essendo quello di un suo ministro. Ma Dove c'è dipendenza nel dominio è necessario il rispetto verso il superiore, perché l'inferiore in sé non è nulla, come accade ai ministri delle curie regali. Perciò nell'Apocalisse ogni volta che si tratta del ministero degli spiriti celesti — che vengono presentati o come seniori, perché più perfezionati nell'agire, o come animali i quali subiscono l'azione più di quanto non agiscano, sotto la potente irradiazione divina —, di essi si aggiunge che " si prosternarono al suo cospetto, e adorarono Dio ". E questi sono due atti di latria, cioè del culto divino.

Ed ecco perché il famoso Nabucodonosor, monarca in Oriente, come è scritto nel libro di Daniele (IV,22), poiché non aveva riconosciuto che il suo potere proveniva da Dio, nella sua immaginazione fu trasformato in bestia, e gli fu detto: " Sette tempi trascorreranno sopra di te, finché riconosca che l'Altissimo impera sopra il regno degli uomini e lo affida a chiunque vuole ".

Ammonito di ciò, — come narra la storia — Alessandro Magno nell'invadere la Giudea con l'intenzione di distruggere la regione, mentre si avvicinava a Gerusalemme adirato, vide venirsi incontro il Pontefice sommo vestito di bianco insieme ai ministri del tempio; allora si fece mansueto e, sceso da cavallo, lo riverì, quale ministro di Dio; ed entrato nel tempio lo onorò con grandissimi doni, e donò a tutto quel popolo la libertà, per riverenza verso Dio.

Il re inoltre non solo è tenuto al culto divino come uomo e come signore, ma anche come re, perché i re sono unti con olio consacrato, come risulta chiaro nel caso dei

re del popolo di Israele, che venivano unti con olio santo dalle mani dei Profeti: perciò erano anche detti unti del Signore, per eccellenza di virtù e di grazia in unione con Dio, delle quali dovevano essere dotati.

Per questa unzione essi ottenevano un certo ossequio e un certo conferimento d'onore. Ecco perché Davide, avendo tagliato la clamide del re Saul, si percosse il petto in segno di penitenza, come è scritto nel primo libro dei Re. Sempre il re Davide, come pianse con lamenti la morte di Saul e di Gionata, così deplorò l'irriverenza degli Aliofili, perché avevano ucciso il re Saul, senza tener conto, come è scritto alla fine del secondo libro dei Re, che egli era stato unto con l'olio.

Di questa consacrazione troviamo un altro argomento dalle gesta dei Franchi, sia dall'unzione di Clodoveo, primo cristiano tra i re dei Franchi, fatta da S. Remigio, sia dal trasporto dell'olio dal cielo, per mezzo di una colomba; e con quest'olio fu unto il re suddetto; e vengono ancora unti i suoi successori con segni e prodigi e guarigioni di cui essi sono portatori a causa di codesta unzione.

Inoltre, poi, come dice Sant'Agostino nella Città di Dio, l'unzione era figura del vero re e sacerdote, secondo quanto dice il profeta Daniele (IX): " Quando verrà il Santo dei Santi, cesserà la vostra unzione ". Dunque, poiché nell'unzione raffigurano colui che è " Re dei re e signore dei dominanti ", come dice l'Apocalisse (XIX), che è Cristo nostro Signore, i re sono tenuti ad imitarlo, affinché sia rispettata la debita proporzione della figura col figurato, dell'ombra col corpo: e in tale imitazione è incluso anche il vero e perfetto culto verso Dio.

Risulta dunque chiaro come sia necessario per qualunque signore, ma soprattutto per un re, essere devoto e reverente verso Dio, per la conservazione stessa del proprio stato: e di ciò possiamo trarre un esempio dal primo re di Roma, Romolo, il quale, come la storia tramanda, agli inizi del suo governo nella città di Roma, fabbricò un asilo che chiamò tempio della pace e lo dotò di molti privilegi. Per il dio [ivi adorato] e per rispetto verso di esso il tempio rendeva immune ogni scellerato — di qualunque stato fosse — che ci si rifugiasse. Quale sorte abbiano avuto poi i suoi successori che furono negligenti nel culto divino e quelli che invece furono solerti, lo scrive Valerio Massimo all'inizio della sua opera.

Che dire poi dei re zelanti del culto divino, sia del Vecchio che del Nuovo Testamento? Infatti tutti quelli che furono solleciti nel riverire Dio, terminarono felicemente il corso della loro vita; quelli che si comportarono nella maniera opposta, ebbero una fine infelice.

La storia infatti racconta che in ogni monarchia dagli inizi dei tempi si accompagnarono a vicenda queste tre cose, e precisamente nell'ordine: il culto divino, la sapienza e la potenza secolare. Ora, queste tre cose si ottengono secondo l'ordine suddetto, come si riscontra nel re Salomone, per i suoi meriti. Infatti dopo essere stato proclamato re, mentre scendeva verso Ebron, luogo di preghiera,

ottenne la sapienza, e in forza di queste due cose, ottenne il predominio sui re del suo tempo nella potenza regale. Quando invece si allontanò dal vero culto di Dio, ebbe una fine infelice, come risulta dal terzo libro dei Re.

Abbiamo così trattato in questo libro precisamente di quelle cose che riguardano il governo di qualsiasi stato, ma specialmente di quello regale (1). [Torna al sommario](#)

1) L'inattesa chiusura conferma l'impressione che il compilatore nei capitoli precedenti (dal 4 al 16) abbia raffazzonato del materiale, per cucire sull'opuscolo interrotto del maestro un discorso affine che lui aveva già pronto. Infatti il libro che segue inizia per conto proprio un breve trattato, che forse è il *De Jurisdictione Imperi et Summi Pontificis*, che Tolomeo da Lucca cita nel suo *Escaameron* (ed. Siena, 1880, p. 116).

LIBRO III

CAPITOLO I

Si considera e si dimostra che ogni potere viene da Dio, partendo dalla sua natura di ente.

Come dice il libro dei Proverbi (21,1), " Il cuore del re è nelle mani di Dio; a tutto ciò che vuole egli lo piega ". E questo lo confessa anche il famoso grande monarca d'Oriente, Ciro, re dei Persiani, con un editto pubblico. Infatti dopo aver sconfitto Babilonia, che aveva raso al suolo, come narra la storia, disse queste parole, come risulta all'inizio del libro di Esdra (1,1,2); " Così dice Ciro re dei Persiani: - Il Signore, l'Iddio dei cieli, mi ha dato tutti i regni della terra - ". Da ciò risulta evidente che ogni dominio proviene da Dio come dal primo signore: cosa che si può dimostrare, come accenna Aristotele, mediante tre vie, cioè considerandolo in quanto ente, in quanto motore, in quanto fine.

Sotto l'aspetto di ente: perché tutti i singoli enti si devono ricondurre al primo ente, come a principio di ogni ente, come ogni calore si deve ricondurre al calore del fuoco, secondo le spiegazioni di Aristotele nel secondo libro della *Metafisica*. Dunque, per la stessa ragione per cui ogni ente dipende dal primo ente, dipenderà da

lui anche il dominio; poiché esso si fonda sull'ente; e su un ente tanto più nobile, quanto, per dominare sugli uomini di natura uguali, un uomo viene anteposto ad essi. Ma da questo uno non deve trarre motivo di insuperbire, bensì di governare con umanità il suo popolo, come dice Seneca in una lettera a Lucilio. Ecco perché nell'Ecclesiastico (32,1) sta scritto; " T'han fatto capo? Non metter superbia: sii tra loro come uno di essi ".

Perciò, come ogni ente dipende dal primo ente, che è la causa prima, così anche ogni dominio della creatura dipende da Dio come da primo dominante e primo ente.

Di più: ogni pluralità procede dall'uno, e si misura con l'unità, come insegna il decimo libro della Filosofia. Prima di Aristotele; dunque allo stesso modo anche la pluralità dei dominanti trae origine da un unico dominante, che è Dio. Precisamente come nella corte regale alle varie mansioni troviamo i rispettivi soprintendenti, ma tutti dipendono da uno solo, cioè dal re. Perciò Aristotele nel libro dodicesimo della Filosofia Prima dice che " Dio, cioè la causa prima, sta all'intero universo come il comandante, dal quale dipende tutta la molteplicità degli accampamenti, sta all'esercito ". Perciò anche Mosè nell'Esodo (15,13) chiama Dio condottiero del popolo: " Nella tua misericordia — dice — ti sei fatto condottiero del popolo che tu hai liberato ". Dunque ogni dominio trae origine da Dio.

Ancora, sullo stesso argomento: la virtù è proporzionata all'ente al quale appartiene e gli è adeguata; poiché la virtù scaturisce dall'essenza della cosa, come risulta chiaramente dal I e II libro de Il cielo di Aristotele. Dunque, come l'ente creato sta all'increato, che è Dio; così la virtù di ciascun ente creato sta alla virtù increata, anch'essa Dio, perché tutto ciò che è in Dio è Dio. Ma ogni ente creato trae origine dall'ente increato. Dunque la virtù creata trae origine da quella increata. Questo fatto poi è presupposto nel dominio, poiché non c'è dominio quando non ci sia potenza, o virtù; dunque ogni dominio deriverà dalla virtù increata, e questa è Dio, come abbiamo già detto. E così si ha la medesima conclusione di prima. Ecco perché S. Paolo afferma (Ebrei, 1,3), che Dio " sostiene ogni cosa con la potenza della sua parola ". E nell'Ecclesiastico (1,8) si legge: " Uno solo è l'altissimo, il creatore onnipotente, il re potente e terribile oltremodo, che siede sul suo trono. Iddio dominatore ". Da queste affermazioni appare chiaramente chi sia colui da chi ogni creatura riceva l'essere, la virtù e l'operazione, e per conseguenza il dominio; e in misura molto maggiore il re, come già abbiamo dimostrato. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO II

Si dimostra la stessa cosa partendo dal moto di ogni natura creata.

Ma che il dominio provenga da Dio non si dimostra soltanto partendo dall'ente, ma anche partendo dal moto. E prima di tutto si deve assumere l'argomentazione di Aristotele nell'ottavo libro della Fisica: " Si parte cioè dal fatto che tutto ciò che si muove, viene mosso da altri. E d'altra parte nella serie dei moventi e dei soggetti

mossi non si può andare all'infinito. Perciò si deve giungere ad un primo motore immobile che è Dio, ossia alla causa prima ". Ora fra tutti gli uomini quelli che partecipano maggiormente del moto sono i re e i principi e tutti coloro che stanno a capo, sia nel governare, sia nel giudicare, sia nel difendere, e in tutte le altre funzioni pertinenti alla cura del governo. Perciò Seneca nel suo opuscolo De Consolatione indirizzato al fratello Polibio, per esortarlo a disprezzare il mondo, così parla di Cesare: " Quando vorrai dimenticare tutto pensa a Cesare. Osserva quanta sicurezza tu debba alla bontà della sua vita, e quanta cura; comprenderai che a te non è dato piegarti più che a lui. Se nei miti si parla di qualcuno sulle cui spalle poggia il mondo, questo possiamo dirlo anche di Cesare, a cui tutto è lecito; e per lo stesso motivo molte cose non gli sono lecite: La sua vigilanza difende le cose di tutti, la sua fatica il riposo di tutti, la sua attività i piaceri di tutti. Per il fatto che Cesare si è dedicato a tutto il mondo, si è sottratto a se stesso; come gli astri che, mai fermi, seguono sempre il loro corso, e non possono mai fermarsi ne fare qualcosa di loro proprio".

Se dunque ai re e agli altri signori va attribuito tanto moto, è chiaro che non possono compierlo se non mediante l'influsso e la virtù del primo motore, cioè di Dio, come abbiamo provato prima. Perciò nel libro della Sapienza (7,24), dove sono enumerati gli effetti della virtù divina per mezzo della sua sapienza, l'autore, volendo mostrare come tutte le cose partecipino l'influsso del moto divino, subito aggiunge: " Di tutto ciò che si muove è più mobile la sapienza, e arriva dappertutto a cagione della sua purezza ". E chiama " purezza " l'assoluta, superiore e pura virtù con cui Dio muove ogni cosa a somiglianza della luce materiale che, sotto questo aspetto, imita la luce divina.

Secondo, ogni causa primaria influisce sull'effetto più di una causa secondaria. Ora la causa prima è Dio. Dunque se tutte le cose si muovono in virtù della prima causa, e tutte ricevono l'influsso del primo moto, anche il moto di coloro che governano deriverà dalla virtù di Dio e dalla mozione divina.

Terzo, se c'è una subordinazione nei moti corporali, ancora di più ci sarà in quelli spirituali. Così vediamo nei corpi, che gli inferiori sono mossi dai superiori, e tutti si riconducono al moto di quello supremo, che è la nona sfera, secondo Tolomeo (Almagesto, 1), ovvero l'ottava secondo Aristotele (Il cielo, 2). Dunque, se tutti i moti dei corpi sono regolati dal primo, e dal primo ricevono influsso, molto di più questo avverrà per le sostanze spirituali per la maggiore somiglianza che hanno tra loro. Perciò esse sono più adatte a ricevere l'influsso del primo e supremo motore che è Dio. Di questo moto tratta S. Dionigi nei libri I nomi divini e La gerarchia celeste, distinguendo i moti delle sostanze spirituali come quelli nei corpi, in moto circolare, retto e obliquo. Questi moti poi consistono in particolari illuminazioni che ricevono dalle sostanze superiori, per agire, come spiega il medesimo Dottore; e per ricevere queste illuminazioni è necessaria la disposizione della mente su cui si esplica quest'influsso motore. Ora, fra tutti gli uomini che devono essere maggiormente disposti, vi sono i re, i principi e gli altri dominatori del mondo, sia

per la funzione che hanno, sia per tutte le universali funzioni di governo, per le quali la mente deve maggiormente elevarsi alle cose divine, sia perché ad essi incombe il dovere di disporre se stessi al governo del gregge, in modo tale da sentire efficacemente il moto impresso da Dio sui loro atti di governo, che sono ad essi superiori e che eccedono la natura particolare.

Così infatti si dispose il re David; e per questo, a causa del moto della divina illuminazione suddetta, meritò nei suoi Salmi uno spirito profetico superiore a quello di tutti i re e i profeti, come dicono i conoscitori della Sacra Scrittura. E per un'azione contraria a questa i principi pagani, di cui parla il profeta Daniele, quali Nabucodonosor e Baldassarre, padre e figlio, meritavano di essere ottenebrati. Cosicché l'influsso dell'illuminazione divina mosse la loro fantasia a visioni immaginative, come risulta dal libro di Daniele, affinché sapessero che cosa dovevano fare nel governo del regno; ma poiché la loro mente non era disposta, bensì avvolta nelle tenebre, non furono in grado di comprenderle. Ecco perché a Daniele, dotato di lume profetico, fu detto: " Ti fu dato lo spirito d'intelletto per interpretare queste cose "; affinché si constatasse quello che Salomone dice nei Proverbi (8,14); "Mio è il consiglio e l'equità, mia la prudenza, mia la fortezza. Per me regnano i re e i legislatori decretano il giusto, per me i principi dominano e i magistrati regolano la giustizia ".

Rimane quindi dimostrato, a partire dal moto, che ogni potere viene da Dio. [Torna al solario](#)

CAPITOLO III

Qui l'Autore prova la stessa cosa partendo dal fine.

Ma anche partendo dal fine risulta chiara la stessa cosa. Infatti, se è proprio dell'uomo agire in vista del fine a causa del suo intelletto che in ciascuna azione predispone un fine, ogni natura, quanto più è intellettuale, tanto più agisce in vista del fine. Essendo dunque Dio la suprema intelligenza e puro atto intellettuale, la sua azione deve implicare un fine in misura più grande. Dunque dobbiamo affermare che in ciascun fine particolare di ogni cosa creata è presupposta l'azione dell'intelletto divino, che noi chiamiamo anche prudenza divina, per mezzo della quale il Signore dispone tutte le cose e le guida al fine dovuto. È così che la chiama Boezio nel *De consolatione philosophiae*. Perciò nel libro della Sapienza, 8,1, è detto che la Sapienza di Dio "con sicurezza giunge da fine a fine e dispone dolcemente tutte le cose ". Da ciò dunque si conclude che quanto più una cosa è ordinata a un fine più elevato, tanto più partecipa dell'azione divina. È proprio di tal fatta il governo di qualsiasi comunità, o collettività, sia esso di natura regale o di qualsiasi altro tipo: perché, essendo ordinato a un fine nobilissimo, come accenna Aristotele nell'*Esca* e nel primo libro della *Politica*, in esso deve presupporci l'azione

divina, e il governo di coloro che sono a capo della comunità è sottomesso alla sua virtù. E da questo forse trae verità il fatto che il bene comune da Aristotele nell'Etica sia chiamato "potenza".

Secondo, nel governare il legislatore deve sempre mirare a che i cittadini siano guidati a vivere secondo virtù, anzi è proprio questo il fine del legislatore, come afferma Aristotele nel secondo libro dell'Etica. Perciò anche S. Paolo afferma che "il fine dell'ammaestramento è la carità" (1 Tim. 1,5). Ma non possiamo conseguire questo fine senza un moto di origine divina, così come il calore non può riscaldare senza la virtù del calore del fuoco e ciò che è luminoso non può illuminare senza la virtù della luce. Però il movimento del primo movente è tanto più alto, quanto la virtù divina supera e trascende la virtù creata e ogni tipo di operazione; e influisce tanto più fortemente, al punto che il profeta Isaia dice: "Tutte le opere nostre tu hai operato per noi, o Signore" (Isaia, 26,12); e la parola evangelica: "Senza di me non potete far nulla" (Gv., 15,5).

Terzo, un fine muove tanto più efficacemente quanto più viene trovato nobile e migliore, come lo è il bene di un popolo rispetto al bene di una città, o di una famiglia, secondo quanto afferma Aristotele nel primo libro della Politica. Ora, il fine al quale principalmente il re deve tendere e per se stesso e per i suoi sudditi è la beatitudine eterna, la quale consiste nella visione di Dio. E poiché questa visione è il bene perfettissimo, deve muovere nella misura più grande possibile il re e qualunque governante, affinché i sudditi possano conseguire questo fine. Perché il suo governo allora è ottimo, quando in lui esiste un tale intendimento.

In questo modo reggeva e governava i suoi il Re e Sacerdote Cristo Gesù, il quale diceva: "Io dò loro la vita eterna" (Gv., 10,28); e ancora: "Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano abbondantemente" (Gv., 10,10). E questo compito il re lo assolve pienamente quando vigila sul suo gregge come il buon pastore; perché allora sopra di lui si irradia la luce divina, affinché possa ben governare, come s'irradiò sui pastori alla nascita del nostro Re e Salvatore. E questa irradiazione relativa al buon governo, sia sul principe che sui sudditi, si esplica nei tre moti circolare, retto ed obliquo, cui abbiamo accennato sopra e dei quali parla San Dionigi nel quarto capitolo del De divinis Nominibus. Infatti questo moto viene detto retto perché viene per illuminazione diretta divina sul principe affinché governi bene, e sul popolo per i meriti del principe. Ma si chiama obliquo quando, grazie all'illuminazione divina, governa i sudditi in modo tale che essi vivano virtuosamente e sorga in essi la lode verso Dio e il rendimento di grazie, in modo tale che si forma come la figura di un arco, formata da una corda retta ed un arco obliquo.

Il movimento poi dei raggi divini si dice circolare, quando l'illuminazione divina irradia sul principe, o sul suddito, in modo da elevarli a contemplare ed amare Dio: e codesto moto si chiama allora circolare, perché parte da una sorgente per ritornare alla stessa, ossia al punto di partenza; e questo è proprio del moto circolare.

Aristotele parla di questo movimento nel dodicesimo libro della Metafisica, dove dice che " il motore primo, cioè la causa prima, cioè Dio, muove le altre cose in qualità di cosa desiderata ", cioè sotto l'aspetto di fine che è lui stesso.

Di questo parla anche il profeta Davide nel Salmo LXXI, sebbene il testo secondo i sacri Dottori debba essere riferito a Cristo nostro Re: " O Dio, il tuo giudizio concedi al re / e la tua giustizia al figliuolo di re / perché giudichi il tuo popolo con giustizia / e i tuoi poveri con (equo) giudizio. / Portino i monti la pace al popolo e i colli da giustizia! ". E queste espressioni certo sono preghiere che un re e qualunque altro governante deve rivolgere a Dio per il buon governo del popolo, cui essi soprattutto devono tendere, come sopra abbiamo detto. E posto che abbiamo la mente così disposta a ricevere l'influsso divino per la salute dei sudditi, il Salmo aggiunge: " Scenderà come pioggia sulla messe, / e come acqua irrorante la terra. / Spunterà a' suoi dì la giustizia, / e abbondanza di pace ".

Da tutte queste cose risulta abbastanza chiaramente che il potere proviene da Dio, sia considerando il fine remoto, che è Dio stesso, sia considerando il fine prossimo, che è l'agire secondo virtù. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IV

Come l'impero fu concesso da Dio ai Romani per il loro amor di patria,

Poiché fra tutti i re e i principi del mondo i romani furono i più solleciti verso le cose di cui abbiamo parlato, Dio li ispirò per governare bene, e perciò degnamente meritavano l'impero, come prova S. Agostino nel De civitate Dei, per diverse cause e ragioni che qui, riassumendo, possiamo ridurre a tre — lasciando da parte le altre per motivi di brevità —, in considerazione delle quali meritavano il dominio.

La prima ragione si trova nell'amor di patria; la seconda nello zelo per la giustizia; la terza nella cura per la concordia civile.

La prima di cedeste virtù era già da sola degna dell'impero; perché per mezzo di essa partecipavano in qualche modo della natura divina, nella misura in cui indirizzavano il loro effetto alla collettività. Essa infatti è rivolta agli interessi universali del popolo, così come Dio è la causa universale del creato; cosicché Aristotele nel primo libro dell'Etica afferma che " il bene di un popolo è un bene divino ". E poiché il governo regale, e qualsiasi altra forma di governo, implicano una comunità, colui che ama la comunità merita la comunità del dominio, ottenendo così un premio conforme alla qualità del merito. La natura infatti della giustizia divina esige che si dia a ciascuno un premio conforme all'opera di virtù che egli compie, affinché si adempia la parola dell'Apocalisse: " Le loro opere li seguono ". E ancora nel Vangelo di san Matteo sta scritto, che " il Signore diede a ciascuno secondo la propria virtù ".

Secondo, l'amor di patria ha fondamento nella radice della carità che antepone le cose comuni alle proprie, non le proprie alle comuni, come dice S. Agostino quando spiega il passo di S. Paolo sulla carità. Ora, la virtù della carità, nel merito viene prima di ogni altra virtù, perché il merito di qualunque virtù dipende dalla virtù della carità. Dunque l'amor di patria merita un grado d'onore superiore alle altre virtù; e questo è il potere.

Quindi è giusto che uno ottenga il principato a causa dell'amore. Di questo amore di patria Cicerone afferma nel *De officiis*, che " fra tutti i legami nessuno è più gradito, nessuno è più caro di quello che si ha con la propria patria. Infatti ad ognuno di noi sono cari i genitori, i figli, i parenti e i familiari, ma la patria col suo amore abbraccia le parentele di tutti; e per essa quale uomo giusto esiterà ad affrontare la morte, se potrà giovarle? ".

Quanto grande poi fosse l'amor di patria negli antichi romani. Io riferisce Sallustio nel *Catilinario*, con una sentenza di Catone, che elenca alcune loro virtù, fra le quali è compreso questo amore: " Non crediate — dice — che i nostri antenati abbiano fatto grande la repubblica (da piccola che era) con le armi, poiché noi abbiamo una maggiore quantità di armi rispetto a loro; ma la fecero grande perché erano operosi in patria, fuori comandavano con giustizia, nel deliberare avevano un animo libero e non soggetto alla colpa e alle passioni. Noi invece al posto di queste qualità abbiamo il lusso e l'avarizia, nella cosa pubblica la miseria, nelle cose private l'opulenza, elogliamo le ricchezze, siamo indolenti, non facciamo alcuna distinzione fra buoni e cattivi e l'ambizione occupa tutti i posti meritati dalla virtù".

Terzo, l'amor di patria contiene in sé il primo e più grande comandamento, di cui parla il Vangelo di S. Luca, perché colui che si occupa con zelo della cosa pubblica acquista una somiglianza con la natura divina poiché diligentemente prende cura del popolo, facendo le veci di Dio. Adempie inoltre il comandamento dell'amore del prossimo, dal momento che uno ha cura con amore paterno di tutto il popolo che gli è stato affidato, e così rispetta il predetto comandamento, che nel Deuteronomio (6,5) è espresso in questi termini: "Amerai il Signore Dio tuo con tutto il tuo cuore, con tutta la tua anima, con tutte le tue forze, e il prossimo tuo come te stesso ".

E poiché da questo precetto divino nessuno è dispensato, ne deriva quello che dice Cicerone riguardo allo stato, che nessun motivo può sopravvenire, in base al quale si possa rinnegare la propria patria.

Di questo amore della patria abbiamo un esempio — tramandato dalla storia e riferito anche da S. Agostino nel quinto libro del *De civitate Dei* — nel nobile soldato Marco Curzio che, armato, si lanciò a cavallo in una voragine per allontanare la pestilenza da Roma. Così pure in M. Attilio Regolo, il quale, avendo preferito la salvezza della Repubblica alla sua, quando fu interpellato dal popolo romano mentre fungeva da mediatore di pace fra il suo popolo e i Cartaginesi, tornato in Africa, fu ucciso dai Cartaginesi. E fino a che punto i loro capi ebbero per

la salvezza della Repubblica, le mani monde da donativi, risulta chiaro dall'esempio di Manlio Curio, del quale Valerio Massimo nel quarto libro descrive come disprezzò le ricchezze dei Sanniti. Infatti, dopo aver riportato una vittoria su di loro, essendo stati i loro ambasciatori ammessi alla sua presenza, e avendolo trovato seduto su uno sgabello mentre cenava in una scodella di legno, gli offrirono una grande quantità di oro, invitandolo espressamente ad appropriarsene. Ed egli, subito ridendo rispose: " È inutile: dite ai Sanniti che M. Curio preferisce comandare ai ricchi piuttosto che diventar ricco lui stesso. E ricordatevi che io non posso essere vinto in battaglia, né essere corrotto col denaro ". Lo stesso autore racconta nello stesso libro un episodio simile di Fabrizio il quale, pur essendo ai suoi tempi superiore a tutti in onore e autorità, quanto al censo era il più povero; avendo i Sanniti, che egli aveva come clienti, cercato di accattivarselo, disprezzò il denaro e gli schiavi che gli avevano mandato, e li rimandò indietro delusi.

" Per merito della sua parsimonia e per l'amor di patria fu ricchissimo senza denaro, e senza scorta di servitù fu abbondantemente accompagnato: poiché lo faceva ricco non già il possedere molto, ma il desiderare poco ".

Riguardo a queste persone il Santo Dottore citato conclude che a loro non fu dato il potere di dominare se non dalla provvidenza del sommo Dio, allorché giudica che le vicende umane sono degne di doni così grandi. E aggiunge molte considerazioni simili, per mezzo delle quali stabilisce che il loro dominio fu legittimo e fu dato loro da Dio.

Ma anche Matatia e i suoi figli, che pure appartenevano a una famiglia sacerdotale, per l'amore verso la legge e verso la patria meritavano il comando nel popolo d'Israele, come risulta dal primo e dal secondo libro dei Maccabei. Essendo infatti vicino alla morte, egli così parlò ai suoi figliuoli; " Siate osservanti della Legge e date le vostre anime per la tradizione dei padri ". E questo per Israele era l'equivalente dello stato. Poi aggiunse: " E avrete una grande gloria e un nome eterno ". Parole che possiamo riferire al principato dei figli dei quali l'uno successe all'altro, cioè Giuda, Gionata e Simone; e ognuno di essi, sacerdote e principe, fu potente in mezzo al popolo d'Israele. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO V

Come i Romani meritavano il dominio per le ottime leggi da essi emanate.

C'è anche un'altra ragione per la quale i Romani furono degni di avere l'impero, e cioè lo zelo per la giustizia. E in questo modo ebbero la preminenza come per un diritto di natura, dal quale trae origine ogni giusto dominio. E in primo luogo perché, come scrive il medesimo santo Dottore, deliberavano per la patria con decisioni libere, dal momento che tenevano fuori dal dominio l'avarizia e anche l'amore del guadagno disonesto, e non erano soggiogati dalla colpa e dal vizio, cose per le quali può andare in rovina un dominio già stabile. Gli uomini erano attratti

alla benevolenza verso di loro, cosicché a causa delle loro leggi così giuste si sottomettevano spontaneamente. Perciò lo stesso Apostolo Paolo, essendo troppo vessato e ingiuriato dai Giudei, si appellò a Cesare dinanzi al governatore Pesto in Cesarea di Palestina, e si sottopose alle leggi romane, come ci è raccontato dagli Atti degli Apostoli.

Di che qualità poi erano le loro leggi e come erano giuste, ce ne parlano sempre gli Atti quando raccontano che, trovandosi Pesto a Gerusalemme, andarono da lui i principi dei sacerdoti e i sacerdoti a chiedere la condanna a morte di Paolo; e ad essi Pesto, soggetto alle leggi romane, rispose che non era consuetudine dei Romani condannare o assolvere chicchessia, se non erano presenti gli accusatori e non aveva luogo la difesa per scagionarsi dal delitto. Perciò il medesimo dottore S. Agostino nel diciottesimo libro De Civitate Dei dice che " piacque a Dio soggiogare per mezzo dei Romani tutto il mondo, affinché, unito in una sola società di governo e di leggi, potesse in ogni parte pacificarlo ".

Secondo, è di diritto naturale che chi ha cura di un altro abbia una ricompensa per il fatto che, come è scritto nell'Ecclesiastico (17,12), " Dio ha affidato a ciascuno di provvedere al suo prossimo ". Per questo motivo il diritto permette di appropriarsi delle cose altrui, di sottrarre le spese, di ricevere un premio conforme al merito dell'azione, quando i beni suddetti sono male adoperati da predoni o da altri ladroni. Ciò posto appare chiaro che è conforme alla natura il fatto che il dominio sia concesso per conservare la pace e la giustizia e per eliminare liti e discordie.

Terzo, è compito di chi governa provvedere a che i cattivi siano puniti e i buoni premiati; e in questo compito chi governa deve ricavare il suo guadagno; poiché da questo riceve sovvenzioni e tributi. Perciò, S. Paolo dopo aver spiegato che ogni potere proviene da Dio.

" Non v'è potestà se non da Dio ", e tutte le altre cose riguardanti il potere contenute in questo brano, infine conclude: " Per questo anche voi pagate i tributi: perché costoro sono ministri di Dio da lui deputati a questo " (Rom., 13,1). In quanto dunque degli uomini virtuosi ed eminenti per la loro probità si assumono la cura di governare un popolo che manca di un re e non ha un reggente e lo tengono sottomesso alle leggi, non soltanto si muovono per una sorta di istinto divino, ma fanno le veci di Dio in terra, perché mantengono il popolo in una società civile, della quale l'uomo ha necessariamente bisogno, dal momento che egli è per natura un animale sociale, come dice Aristotele nel primo libro della Politica. Perciò è chiaro, anche da questo punto di vista, che il dominio [dei Romani] era legittimo.

E questo lo prova anche S. Agostino nel quarto libro del De civitate Dei; infatti egli dice così: " Una volta allontanata la giustizia, che cosa sono gli stessi regni se non latrocini? ". Dunque, supposta questa virtù, appare chiaro che il regno, o qualsiasi altra forma di governo, viene ad essere legittimato. Per provare il suo intento egli porta poi l'esempio di un pirata che si chiamava Dionide. Alessandro Magno,

avendolo catturato, gli chiese perché infestasse il mare. Ed egli con sfrontatezza rispose: " Come fai tu per tutta la terra. Ma, siccome io lo faccio su una povera navicella, sono chiamato ladro; tu, invece, che lo fai con una grande flotta, sei chiamato imperatore ".

Per questa ragione, dunque, ai Romani fu dato da Dio il dominio.

Perciò il medesimo santo Dottore, nel quinto libro della stessa opera, afferma che essi avendo, con le loro leggi giustissime, aspirato quasi per la retta via agli onori, al comando e alla gloria, non hanno di che lamentarsi della giustizia del sommo e vero Dio: infatti hanno ricevuto la loro mercede, dominando con giustizia e governando legittimamente. Quanto grande poi sia stato lo zelo per la giustizia degli antichi consoli romani contro i cattivi è provato da molti fatti. Perciò S. Agostino, nel quinto libro dell'opera che abbiamo spesso citato, ricorda che Bruto fece uccidere i suoi figli perché sollevavano discordie nel popolo: quindi a rigore delle leggi vigenti meritavano la morte. In lui, infatti, come dice il Poeta [Virgilio] , " ebbe il sopravvento l'amor di patria e il grande desiderio di lodi ". Racconta anche di M. Torquato, che fece la stessa cosa col proprio figlio, poiché contro l'ordine del padre, spinto da una sorta di ardore giovanile, aveva assalito i nemici; e quantunque fosse riuscito vittorioso, tuttavia, poiché aveva esposto al pericolo l'esercito dei suoi, lo condannò a morte secondo le leggi militari. Lo stesso S. Agostino spiega a questo punto la ragione della sua morte, dicendo: " Affinchè il cattivo esempio dell'ordine trasgredito non costituisse un male più grande del bene della vittoria riportata sul nemico ". E Valerio Massimo, sempre riguardo a lui, dice che preferì privarsi del proprio figlio piuttosto che essere indulgente su trasgressioni della disciplina militare. Così dunque appare chiaramente come per lo zelo della giustizia legale i Romani meritarono il dominio. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VI

Come da Dio fu concesso l'impero ai Romani per la loro benevolenza civile.

La terza virtù, per la quale i Romani sottomisero il mondo e meritarono l'impero fu la singolare pietà e la benevolenza civile; poiché, come dice Valerio Massimo nel quinto libro, " la dolcezza dell'affabilità penetra nell'animo dei barbari "; e questo è provato dall'esperienza.

Perciò nell'Ecclesiastico (6,5) sta scritto che " la parola soave moltiplica gli amici e placa i nemici ". Sempre la Scrittura dice: " Una risposta dolce calma l'ira e una parola aspra desta la collera" (Proverbi, 15,1). E la ragione di questo si desume dalla generosità dell'animo " il quale ", dice Seneca, " è piuttosto condotto che non trascinato. La mente infatti ha qualcosa di eccelso e di alto che non tollera ciò che le è superiore, ma è sottomessa dal piacere di una certa reverenza o dolcezza, per mezzo della quale immagina di poter conseguire ciò che le è pari e di non

discendere dalla propria altezza ". Perciò anche Aristotele nel settimo libro dell'Etica dice che " la benevolenza è il principio dell'amicizia ". Quanto poi gli antichi Romani siano stati eccellenti in questa virtù, con cui trassero all'amore verso di sé i popoli stranieri e ottennero il loro spontaneo assoggettamento, ce lo mostreranno i loro esempi.

E prima di tutto l'esempio di Scipione il quale, come racconta Valerio Massimo nel quarto libro, trovandosi in Ispagna come comandante dell'esercito romano contro la gente di Annibale, a ventiquattro anni, avendo colà sottomesso Cartagena fondata dai Fenici, prese in essa una vergine di eccezionale bellezza; ma appena venne a sapere che essa era di nobile famiglia e promessa sposa, la restituì inviolata ai genitori e aggiunse alla sua dote l'oro che gli era stato consegnato per il suo riscatto.

Con questo comportamento spinse all'amore per i Romani i nemici stessi ammirati dalla tanto casta morigeratezza di questo condottiero; poiché, mentre egli, come lo stesso autore racconta, da giovane fu piuttosto dissoluto, trovandosi in una situazione di così grande libertà e potere, si conservò immune da ogni colpa. Perciò Tito Livio, nel suo racconto della guerra punica, narra che Scipione parlò allo sposo della vergine e in quel discorso mostrò una pudicizia degna d'imitazione da parte dei principi e meritevole del comando. Sempre riguardo a lui lo stesso Livio scrive che in quella vittoria ebbe un comportamento invitante alla benevolenza. Infatti, nell'inviare a Roma gli ostaggi, prima li esortò tutti a stare di buon animo, dal momento che erano caduti in mano dei Romani, " che preferiscono legare a sé gli uomini col beneficio piuttosto che col timore, ed avere unite a sé le genti straniere con la fedeltà e l'amicizia, piuttosto che tenerle sottomesse con un'infelice schiavitù ".
.

A questo proposito anche S. Agostino nel primo libro del De civitate Dei dice che fu proprio dei Romani " perdonare ai sottomessi e debellare i superbi "; e che, se avevano ricevuto un'ingiuria, preferivano perdonare piuttosto che vendicarsi. Il medesimo Dottore nello stesso libro racconta anche di Marco Marcello che sparse le lacrime davanti alle rovine di Siracusa che aveva espugnato; ed ebbe una così grande pudicizia e continenza d'animo e un cuore così buono che, prima di ordinare l'assalto della città, stabilì con pubblico editto che nessuno osasse violare il corpo di un uomo libero.

Ma a che pro insistere con altri esempi? Quando anche i Maccabei, cioè Giuda, Gionata e Simone, della stirpe dei Giudei, che erano soliti disprezzare l'alleanza di altre nazioni — sia perché, come dice Macrobio nel commento al Somnium Scipionis, erano saturnini, sia perché le leggi loro lo impedivano — considerata la benevolenza dei Romani, stabilirono con essi un'alleanza, come è scritto nel primo libro dei Maccabei (cc. 8,12); e in questo libro, tra le altre cose elogiative su di essi, per cui attiravano genti e popoli diversi alla propria alleanza e alla sottomissione politica o dispotica, si sottolinea in breve che dei capi romani " nessuno portava il diadema né si vestiva di porpora per grandeggiare in essa. Inoltre essi hanno

costituito una curia e ogni giorno vi tengono consiglio in trecentoventi per il bene del popolo. E ogni anno affidano a un solo uomo la loro magistratura suprema per comandare su tutto il loro territorio, e tutti gli obbediscono, e non c'è tra loro invidia e rivalità ". (Macc. 8, 14, 15). E qui si deve osservare come era ben ordinato a quell'epoca il governo in Roma: era questo il motivo principale per cui ogni nazione e provincia desiderava di essere governata dai Romani e di sottomettersi ad essi.

C'era però anche un altro motivo che induceva ad assoggettarsi a loro: essi non si facevano chiamare, per cupidigia di potere, signori, ma alleati e amici. Svetonio ricorda che Giulio Cesare non chiamava suoi dipendenti i soldati, ma compagni e commilitoni. Alla stessa maniera si comportavano pure gli antichi consoli verso i Giudei, i quali, pur avendo un modesto dominio in Oriente, si allearono con i Romani con un patto di amicizia. E, pur avendo i Romani un grande impero in Oriente e in Occidente, e nelle altre parti del mondo, come risulta chiaramente dal primo libro dei Maccabei, di cui abbiamo parlato prima, non sdegnarono di allearsi con i Giudei e, con un pubblico editto, riconoscersi reciprocamente alla pari.

Dalle cose che abbiamo detto risulta chiaro quindi che gli antichi Romani meritavano l'impero per la loro virtù; perciò anche altre nazioni si sottomisero al loro dominio, sia per il loro amor di patria, per la quale disprezzavano ogni altra cosa; sia per il loro attaccamento alla giustizia, per la quale si opponevano ad ogni malfattore e perturbatore della pace; sia per la loro benevolenza civile, con la quale traevano le altre nazioni al loro amore. Per tutte queste cose insieme sembra che la divina bontà abbia loro concesso l'impero, per i motivi e le ragioni che abbiamo addotto. Così infatti si merita il potere, come insegna Aristotele nel quinto libro dell'Etica, poiché, com'egli dice, non ci si lascia dominare da un uomo in cui sia soltanto la natura umana, ma da uno che sia perfetto secondo ragione, ossia nel modo che abbiamo descritto. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VII

Come Dio talora permetta certe dominazioni per la punizione dei malvagi, e come un tale dominio sia quasi uno strumento della giustizia divina contro i peccatori.

Ma c'è anche un'altra ragione per cui un dominio viene talora permesso da Dio. La desumiamo dalla Scrittura, anche se non contrasta con i pareri dei filosofi e dei sapienti di questo mondo. È quella che S. Agostino illustra nel diciannovesimo libro del De civitate Dei. In quel luogo egli dimostra che la schiavitù fu introdotta a causa del peccato. Perciò anche la Sacra Scrittura dice: " Fa regnare il malvagio per i peccati del popolo " (Giobbe, 34,30). E questo appare chiaramente dal fatto che nei primi tempi coloro che nel mondo esercitarono il dominio furono uomini iniqui, come narra la storia. Caino, per es., Nembrot, Belo, Nino e sua moglie Semiramide che dominarono nella prima e nella seconda età del mondo.

La ragione poi per cui costoro ebbero il dominio si può desumere o dai sudditi, o dai dominanti stessi: perché i tiranni sono lo strumento della giustizia divina per punire i delitti degli uomini, come il re degli Assiri per il popolo d'Israele, e il re dei Goti, flagello di Dio per l'Italia, come racconta la storia. Lo stesso fu Dionigi in Sicilia: sotto il suo dominio il popolo fu reso schiavo, e infine da lui rimesso in libertà, come narra Valerio Massimo nel quarto libro. E in quale maniera il re degli Assiri fosse destinato a punire i delitti del popolo è mostrato dal profeta Isaia: " Assur è la verga del mio furore, egli è il mio bastone; in mano a lui la mia collera. Io lo manderò alla nazione perfida e contro il popolo della mia indignazione; e gli ordinerò di saccheggiare e di depredare e di calpestarlo come il fango delle piazze ". (Isaia, 10,5). E tutte queste cose si avverarono quando Gerusalemme fu assediata dai Caldei, presa e incendiata da Nabucodonosor re degli Assiri, i suoi principi catturati col re Sedecia, al quale furono cavati gli occhi e i figli uccisi, come è raccontato alla fine del quarto Libro dei Re: da ciò risulta sufficientemente chiaro come Dio punisca i peccatori per mano dei tiranni. Perciò si può concludere che essi sono strumento di Dio come i demoni, il cui potere è considerato dai sacri dottori sempre giusto, anche se la volontà loro è sempre perversa. E questo ce lo mostra anche il governo tirannico in sé, perché non è ordinato se non a gravare e molestare i sudditi. È proprio del tiranno infatti cercare soltanto la propria utilità e il proprio comodo, come abbiamo detto prima e come insegna Aristotele nell'ottavo libro dell'Etica, dove afferma che il tiranno si comporta coi sudditi come il padrone con gli schiavi e come l'artigiano con l'organo, ossia con lo strumento. Ora, questo è una sofferenza per i sudditi e contrario alla natura del dominio, come sopra abbiamo dimostrato.

Ma anche se si esamina la cosa in rapporto ai regnanti, appare chiaro che un tale dominio può essere concesso da Dio, in primo luogo come nel caso già contemplato; oppure perché Dio dispone per i sudditi un destino migliore, cioè perché il principe, benché peccatore, è portato ad agire secondo la volontà di Dio, come dice Isaia (45,1) riguardo a Ciro re dei Persiani: " Così dice il Signore a Ciro mio unto, che ho preso per la destra per assoggettare a lui le nazioni e far voltare le spalle ai re; aprire davanti a lui le porte e schiudere i serrami ". E questo si adempì, come insegna la storia, quando, prosciugatisi improvvisamente l'Eufrate e il Tigri che attraversavano Babilonia, entrò in città e uccise il re Baldassarre con la sua gente, e distrusse la città stessa, trasferendone il dominio ai Medi, sui quali allora regnava Dario, parente di Ciro, come scrive Giuseppe. Dio aveva predisposto così perché Ciro si era mostrato umano nei confronti dei fedeli Giudei che erano tenuti prigionieri in Assiria e che egli rimandò liberi in Giudea con i vasi del tempio, comandando di riedificare il tempio stesso. Egli a causa di queste opere buone e virtuose, ottenne il dominio di tutto l'Oriente, come sopra abbiamo visto.

Baldassarre invece fu ucciso, come appare dalle parole di Daniele: " Non conservasti umile il tuo cuore, ma ti sei levato contro il Dominatore del Cielo; i vasi della sua casa furono portati davanti a te e in essi tu e i tuoi nobili e le tue mogli e le tue concubine avete bevuto il vino..., mentre al Dio che ha in sua mano il tuo alito e tutti i tuoi destini non hai reso gloria. Per questi motivi dunque sono state mandate

da lui le dita della mano che vergò Io scritto qui davanti tracciato " (Daniele, 5,22-24). E quello che apprendiamo dalla divina sentenza contro di lui, dopo fu provato dal verificarsi del fatto. Infatti la storia di Daniele narra che mentre Baldassarre, re dei Babilonesi, persisteva nell'offendere Dio, come risulta da ciò che abbiamo detto, di fronte alla tavola dove banchettava vide le dita di una mano che scrivevano sulla parete: ed egli rimase terrorizzato da quella scrittura, come se fosse l'annuncio della sua morte. Racconta infatti il libro di Daniele che, dalla visione dello scrivente, di cui non vedeva se non le dita della mano, il volto del re restò atterrito e i pensieri lo turbavano, le compagini dei suoi reni si dissolvevano e le sue ginocchia si percuotevano a vicenda: e tutte queste cose erano indizi del suo grandissimo timore e del giudizio che ci sarebbe stato contro di lui. Ma siccome il re non riusciva a capire quella scrittura, fu chiamato Daniele, il quale nelle tre parole comprese ed annunzio la sua morte imminente. Le tre parole erano: Mane, Theqel, Phares. Mane: " Dio ha contato il tuo regno e lo ha fatto terminare ", cioè lo ha posto sul limitare, come la somma già contata, che viene tolta e separata dalla massa del denaro. Theqel: " Sei stato pesato sulla bilancia, e sei stato trovato mancante ", perciò sei meritevole di morte. Phares: " Il tuo regno fu diviso e dato ai Medi e ai Persiani ", come abbiamo visto prima. E da tutte queste cose si è capito con sufficiente chiarezza che quelle parole non hanno propriamente un significato secondo una qualche lingua, ma secondo una predisposizione divina, come un fatto qualsiasi, nel quale un Profeta comprende la volontà di Dio a nostro riguardo. Si può dunque concludere che Dio in quella scritta espresse la sentenza contro il re di Babilonia, che per i suoi peccati meritava la morte e la perdita del regno, secondo le parole della Scrittura: " Da un popolo all'altro si trasferisce il regno a causa delle ingiustizie e delle frodi " (Ecclesiastico, 10,8). [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VIII

Qui si dimostra come talora il dominio vada a danno dei dominanti; perché, insuperbiti per la loro ingratitudine, vengono pesantemente abbattuti.

Ma bisogna parlare ancora dell'intervento della divina provvidenza nel dominio. Infatti talora accade che quando qualcuno assume il principato sia un uomo virtuoso e che per un certo periodo perseveri in questo stato. Ma taluni, dopo un po' di tempo, si insuperbiscono per il favore degli uomini e la prosperità delle cose attinenti al regno e diventano ingrati verso Dio per i benefici da Lui ricevuti. Perciò Aristotele nel quinto libro dell'Etica dice che " il principato rivela l'uomo ", come accadde per Saul del quale nel primo libro dei Re è scritto che " in tutta la tribù di Beniamino non c'era un uomo migliore di lui". Ma dopo due anni diventò disubbidiente a Dio; e per questo al profeta Samuele Dio disse di lui: " Fino a quando piangerai Saul, mentre Io l'ho rigettato perché non regni sopra Israele? " (I Re, 16, 1), quasi fosse stato rigettato per un'ineluttabile sentenza divina. Perciò alla fine questo re fu ucciso con i suoi figli, e tutta la sua discendenza fu allontanata dal potere. Cosicché nei Paralipomeni si afferma che Saul morì per le sue iniquità.

La stessa cosa poi avvenne per Salomone, che fu esaltato al di sopra di tutti i re che c'erano stati prima di lui, come è scritto nell'Ecclesiaste; e tutta la terra desiderava ascoltare la sapienza di Salomone. Ma, come dice S. Agostino (De civ. Dei, c. 17): " Il favore degli eventi fu dannoso a questo re; perché, caduto nella lussuria, precipitò nell'idolatria"; per questo divenne abominevole agli occhi del popolo, tanto che i suoi servi gli si ribellarono rapinando le spoglie della sua regione e devastando la terra, senza trovare alcuna resistenza; mentre prima tutti obbedivano a un suo cenno, come aveva notato la regina di Saba, secondo quanto è scritto nel terzo libro dei Re. Spinto, all'inizio del suo regno, a grandi cose, per la riverenza che aveva mostrato verso Dio, alla fine cadde in basso a causa dei delitti che commise: " Poiché il peccato immiserisce i popoli " (Proverbi, 14, 34). Tuttavia gli Ebrei tramandano, come riferisce S. Gerolamo nel suo commento all'Ecclesiaste, che alla fine della sua vita, angustiato da molte avversità, riconobbe il suo errore e si dispose a penitenza per i peccati commessi, e compose il libro che abbiamo nominato or ora, nel quale, come uno che l'ha sperimentato, afferma che tutte le cose sono soggette alla vanità, e si sottomette, per il timore di Dio, all'osservanza dei suoi comandamenti. Perciò alla fine di questo libro (12,13) conclude: " La fine di (tutto) il discorso ascoltiamola insieme: Temi Dio e osserva i suoi comandamenti, perché tutto l'uomo sta qui ".

Ma, oltre ai re adoratori del vero Dio, che dirò dei principi dei gentili? Essi, finché furono grati a Dio e coltivarono la virtù, ebbero un florido dominio; ma quando per la superbia del potere ebbero un comportamento contrario, finirono la loro vita con una brutta morte, come accadde al suddetto Ciro imperatore dei Persiani. La storia infatti racconta che, avendo sottomesso l'Asia e la Persia, tentò di soggiogare gli Sciti, portando loro una lunga guerra, durante il regno della regina Tamari, che dominava sui Massageti; e prima di tutto combattè contro il figlio della regina, che era ancora un adolescente; lo sconfisse e lo uccise e, senza risparmiare alcuna età, fece una grande strage. Poiché dunque fu crudele in Babilonia e nel regno di Lidia, trucidando con morte crudele in ambedue queste regioni re e principi, e comportandosi allo stesso modo nel regno dei Massageti, Dio lo punì con uguale pena. Racconta infatti la storia che la regina Tamari radunò un esercito contro di lui — Sciti, Massageti e Parti — e fra i monti, per mezzo di insidie appositamente tramate, invase il suo accampamento: e lo prese così di sorpresa con l'impeto degli armati che duecentomila uomini di Ciro furono uccisi e lui stesso catturato; la regina, fattagli tagliare la testa, comandò che fosse rinchiusa in un otre pieno di sangue, e si gridasse contro di lui: " Hai avuto sete di sangue: bevi sangue! "; quasi che la morte ignominiosa subita fosse simbolo della sua atrocità.

Lo stesso accadde a tutti i monarchi che vennero dopo di lui, come in Grecia ad Alessandro Magno. Questi fino a che trattò i suoi Macedoni con reverenza, chiamando padri i soldati perché più anziani di lui, fece grandi progressi nella sua monarchia; ma, diventato ad essi sgradito, fu avvelenato dalla sorella. Questo accadde soprattutto perché, dopo avere sconfitto Dario, avendone presa la figlia in moglie, incominciò a trascurare le cose militari, invischiato nella lussuria, e, divenuto immemore di sé, terminò la vita con una morte dolorosa.

E così si può addurre l'esempio di molti altri principi pagani, come Giulio Cesare e Annibale, che, per l'abuso che fecero del loro potere, furono uccisi crudelmente, affinché si avverassero per loro le parole dell'Ecclesiaste (8,9): "Può talora capitare che un uomo domini sull'altro a suo proprio danno ". E anche quella sentenza del Profeta Isaia che è valida riguardo a tutti i tiranni. Infatti, dopo aver mostrato che essi sono gli esecutori della giustizia divina contro i peccatori, quali carnefici dei loro dominanti, come si riscontra nelle parole che precedono (Isaia, 10,5): " Assur verga del mio furore "; subito aggiunge: " Ma egli non ragionerà così e il suo cuore non penserà a questo modo (quasi egli agisse come strumento inconsapevole di Dio), anzi avrà in cuore di distruggere e di sterminare non poche nazioni. Infatti egli dirà: I miei principi non sono altrettanti re? ", attribuendo cioè questo alla propria virtù e non a Dio che lo muove per punire i trasgressori dei comandamenti divini. Ma subito il Signore rimprovera e punisce molto gravemente questa ingratitudine e presunzione dei tiranni, come risulta evidente nelle vicende dei principi di cui abbiamo parlato prima. Perciò il Profeta nel medesimo luogo (Isaia, 15) aggiunge; " Come si glorierà la scure contro colui che con essa taglia? O si leverà la sega contro colui che l'ha fatta? Come se il bastone potesse alzarsi contro colui che lo sostiene; e alzandosi il bastone, esso non fosse pur sempre un legno ".

E qui dobbiamo considerare la similitudine, poiché è molto giusta. Infatti la virtù di chi governa sta a Dio come la virtù del bastone sta a colui che colpisce e come la virtù della sega all'artigiano che la usa. Ora è chiaro che la virtù della sega o della scure nell'azione è nulla, se non c'è l'opera dell'artigiano che la muove e la dirige: così è anche della virtù di chi esercita il dominio, la quale è nulla senza Dio che la muove e la dirige. È dunque cosa stolta e presuntuosa gloriarsi della propria virtù.

Questo ragionamento è abbastanza chiaro e può essere dedotto dalle parole di Aristotele che abbiamo riportato prima. E poiché la virtù di qualsiasi motore mosso dipende dalla virtù del primo motore, questo sarà anche suo strumento. Perciò questa vanagloria dispiace a Dio, perché pretende limitare la potenza divina. Perciò in Giuditta sta scritto che " Dio umilia coloro che si gloriano della propria virtù "; e il già citato profeta Isaia afferma: " Per questo il dominatore, il Signore degli eserciti, manderà nelle sue impinguate carni l'estenuazione, e sotto la sua gloria si accenderà un incendio, come un incendio di fuoco ". E in questo è simboleggiata, sia la pena sensibile che viene inflitta a tali tiranni, sia la perdita del regno, come risulta evidente dagli esempi precedenti. Resta dunque che ogni potere, sia esso legittimo o tirannico, viene da Dio, secondo le diverse vie della sua imperscrutabile provvidenza. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IX

Il dominio che l'uomo ha per natura sugli animali selvatici e sulle altre cose prive di ragione.

Passiamo ora ai vari tipi di dominio, secondo i diversi modi e gradi di potere e di principato esistenti fra gli uomini.

E il primo è quello comune a tutti, che compete all'uomo secondo natura, come insegna S. Agostino nel diciottesimo libro del *De Civitate Dei*: e in questo concorda anche Aristotele nel primo libro della *Politica*. Lo conferma inoltre la Sacra Scrittura quando, nel racconto della creazione dell'uomo, quasi riferendosi alla sua intrinseca natura, comanda: " Signoreggiate i pesci del mare e i volatili del cielo, e tutti gli animali che si muovono sulla terra" (Genesi, 1,28). In queste parole sta la dimostrazione che Dio attribuì tale potere all'intrinseca natura umana. Infatti Colui che disse: " La terra germoglierà erba verdeggiante " (dando così agli alberi la virtù di germinare), ugualmente disse anche a noi: " Signoreggiate i pesci del mare... ". E così da quello che abbiamo detto risulta che il potere dell'uomo sopra le altre creature è naturale.

Per la stessa ragione Aristotele prova che anche la caccia e l'uccellazione derivano dalla natura. E S. Agostino, Io dimostra, nel libro citato sopra, dal dominio che gli antichi Padri erano soliti avere, come pastori di armenti, che in precedenza abbiamo definito ricchezze naturali. E, quantunque tale dominio sia diminuito a causa del peccato, poiché ci sono alcuni animali inferiori che hanno potere su di noi e sono diventati nocivi per noi — e questo agli uomini succede proprio per la causa suddetta —, tuttavia tanto maggiormente siamo partecipi di questo dominio, quanto più ci avviciniamo allo stato d'innocenza, e questo ce lo promette anche la parola del Vangelo, se saremo stati imitatori di Cristo nella giustizia e nella santità.

Infatti il Signore nell'esortare i discepoli a salvare le anime predicando la parola di Dio, così parla della loro potenza: " Scacceranno i demoni nel mio nome; parleranno lingue nuove; prenderanno in mano serpenti e quand'anche bevessero veleno non, ne riceveranno alcun male " (Marco, 16,17). E questo lo abbiamo potuto osservare in uomini virtuosi e perfetti, come è scritto nelle storie dei Santi Padri. Riguardo a S. Paolo si legge negli Atti degli Apostoli che una vipera non gli fece alcun male; né il veleno fece effetto su S. Giovanni Evangelista; e così pure di molti altri Padri santissimi che guadavano il Nilo sui coccodrilli, animali ferocissimi, ovvero rettili velenosi, affinché si compisse in essi quello che il Signore aveva detto ai discepoli: " Ecco, io vi ho dato il potere di calcare serpenti e scorpioni, e di superare tutta la potenza del nemico " (Luca, 10,19).

Orbene, ci sono tre vie per dimostrare la convenienza di questa signoria conferita all'uomo sulla creazione.

Primo, si prova dall'ordine genetico stesso esistente in natura 1. Infatti, come nella generazione naturale si può individuare un certo ordine per il quale si procede dall'imperfetto al perfetto (poiché la materia è a causa della forma, e le forme più imperfette sono in funzione di quelle più perfette), così avviene anche nell'uso delle cose esistenti in natura: le più imperfette infatti sono per l'uso di quelle più perfette. Le piante infatti usano della terra come loro nutrimento, gli animali delle piante, l'uomo infine delle piante e degli animali. Perciò si può concludere che l'uomo per natura ha il dominio sugli animali; perciò, come abbiamo accennato prima, Aristotele nel primo libro della *Politica* prova che la caccia agli animali selvatici è giusta per natura, perché per mezzo di essa l'uomo si prende ciò che gli appartiene per natura.

Secondo, questo appare chiaramente dall'ordine della divina Provvidenza, che sempre governa le cose inferiori per mezzo di quelle superiori: perciò, dal momento che l'uomo è superiore agli altri animali — in quanto fatto a immagine di Dio —, giustamente gli altri animali sono sottoposti al dominio dell'uomo.

Terzo, lo stesso risulta dalle proprietà dell'uomo e degli altri animali. Infatti negli altri animali si può trovare una qualche partecipazione alla prudenza, in particolari istinti e funzioni; nell'uomo invece si riscontra una prudenza universale, che è la ragione pratica preposta alle cose agibili. Ora, tutto ciò che è per partecipazione è sottomesso a ciò che è universalmente e per essenza. Perciò è evidente che la sottomissione degli altri animali all'uomo è naturale.

Ma circa il problema relativo al dominio dell'uomo sull'uomo, se esso sia naturale, oppure permesso o predisposto da Dio, si può raggiungere la verità rifacendoci alle cose già dette. Poiché, se parliamo di dominio come sudditanza servile, esso fu introdotto a causa del peccato, come è stato detto in precedenza; ma se parliamo del dominio che importa la funzione di consigliare e di dirigere, sotto questo aspetto esso si può quasi definire naturale, poiché ci sarebbe stato anche nello stato di innocenza. E questa è la dottrina esposta da S. Agostino nel diciannovesimo libro del *De Civitate Dei*. Perciò questo dominio è proprio dell'uomo in quanto animale per natura sociale, o politico, come abbiamo già detto.

Infatti è necessario che questa società sia ben ordinata nei reciproci rapporti. Ma tra gli esseri che sono reciprocamente ordinati deve esserci sempre qualcosa di principale in funzione di primo ordinatore, come insegna Aristotele nel primo libro della *Politica*. E questo lo dimostra anche la ragione o natura intrinseca dell'ordine; poiché, come scrive S. Agostino nel libro citato, l'ordine è " la disposizione delle cose pari ed impari che attribuisce a ciascuna ciò che le compete ". Perciò è chiaramente dimostrato che la stessa parola ordine comporta l'ineguaglianza, e questo rientra nella natura del dominio. Perciò sotto quest'aspetto il dominio dell'uomo sull'uomo è naturale, come lo è fra gli Angeli; e ci sarebbe stato anche nel primitivo stato [di innocenza] e c'è anche ora. Di esso qui dobbiamo trattare con ordine, considerandolo nei suoi gradi e dignità. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO X

Il dominio dell'uomo nei suoi gradi e dignità; e in primo luogo il dominio del Papa che è superiore ogni altro potere.

Per un'identica causa e ragione il dominio è passibile di quattro divisioni. Poiché ce n'è uno che è insieme sacerdotale e regale. Il secondo poi è solamente regale — e in questo è compreso il dominio imperiale e ogni altro potere della stessa specie, come risulterà chiaro più avanti. Il terzo invece è politico. Il quarto è economico, o domestico.

Il primo è superiore a tutti gli altri per varie ragioni; ma la più importante si desume dalla istituzione divina, cioè dall'istituzione fatta da Cristo. Essendo Gli infatti stata conferita ogni potestà in ordine alla sua umanità, come risulta dal Vangelo di S. Matteo, comunicò questa potestà al suo vicario quando disse: " Ed io ti dico che tu sei Pietro e sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa, e le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa. Io ti darò le chiavi del regno dei cieli, e tutto ciò che tu legherai sulla terra sarà legato ne' cieli e tutto ciò che tu scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli " (Matteo, 16,18-19). Parole in cui si riscontrano quattro clausole, poste tutte a significare il dominio di Pietro e dei suoi successori sopra tutti i fedeli e per le quali a ragione il Sommo Pontefice Vescovo di Roma può essere chiamato re e sacerdote. Se infatti Nostro Signor Gesù Cristo viene così chiamato, come attesta S. Agostino nel diciassettesimo libro del De Civitate Dei, non può giudicarsi erroneo chiamare così anche il suo successore, tralasciando le ragioni che possono essere addotte, perché la cosa è troppo evidente. Ma è necessario tornare alle clausole cui abbiamo accennato: la prima di esse si desume dalla grandezza del nome imposto, la seconda dalla virtù del dominio, la terza dalla sua ampiezza, la quarta infine dalla sua pienezza.

Desumiamo la prima da quelle parole del Signore: " Ed Io ti dico che tu sei Pietro e sopra questa Pietra edificherò la mia Chiesa ". Con questo nome, infatti, come spiegano i sacri dottori quali Ilario e Agostino, il Signore indica il potere di Pietro; poiché dalla pietra, che — a detta dell'Apostolo — è il Cristo, che egli aveva appena confessato, Pietro ebbe il suo nome, affinché anche secondo una certa partecipazione acquistasse e nome e

potere, meritando di ascoltare: " E sopra questa pietra edificherò la mia Chiesa " ; nel senso che tutto il potere di Pietro tra i fedeli, da Pietro sarebbe derivato a tutti i suoi successori.

La seconda clausola poi implica la virtù del dominio.

E questo lo esprimono le parole che seguono: " E le porte dell'inferno non prevarranno contro di essa ". Tali porte sono le corti dei tiranni e dei persecutori della Chiesa, come insegnano i sacri dottori; e sono chiamate così perché sono causa di tutti i peccati in seno alla Chiesa militante. A tali principi infatti ricorrono tutti gli

scellerati, come avvenne nella corte di Federico II, di Corradino e di Manfredi. Ma essi non prevalsero contro la Chiesa di Roma; anzi furono tutti estirpati da una brutta morte; perché, come sta scritto nel libro della Sapienza (3,19), "dura è la fine di una generazione ingiusta".

L'ampiezza del potere poi risulta da quanto il Signore aggiunge: "Io ti darò le chiavi del Regno dei cieli". In questo infatti è indicato il potere di Pietro e dei suoi successori, che si estende a tutta la Chiesa, cioè a quella militante e a quella trionfante, designate come Regno dei cieli, le quali vengono chiuse dalle chiavi di Pietro.

Invece la pienezza di codesto potere viene espressa da quell'ultima frase: "E tutto ciò che tu legherai sulla terra sarà legato ne' cieli, e tutto ciò che tu scioglierai sulla terra sarà sciolto nei cieli". Essendo infatti il Sommo Pontefice il capo nel corpo mistico di tutti i fedeli di Cristo, e provenendo dal capo, nel corpo reale, ogni movimento e sensazione, così pure sarà nel caso di cui si parla. Perciò si deve affermare che nel Sommo Pontefice c'è la pienezza di tutte le grazie, perché egli soltanto può conferire l'indulgenza plenaria per tutti i peccati, dal momento che gli compete ciò che, come a primo dei principi, attribuiamo al Signore, che "della pienezza di lui tutti abbiamo ricevuto" (Gv., 1,16).

Se poi si obietta che ciò deve essere riferito alla sola potestà spirituale, [noi risponderemo che] ciò non può essere, poiché ciò che è corporale e temporale dipende dalla virtù dell'anima. Come dunque il corpo riceve dall'anima essere, virtù ed operazione — come risulta dalle parole di Aristotele e da quelle di S. Agostino nel *De immortalitate animae* —, così anche la giurisdizione temporale dei principi si riceve da quella spirituale di Pietro e dei suoi successori.

Una dimostrazione di questo la possiamo desumere dagli atti dei sommi Pontefici e degli Imperatori, poiché questi si sottomisero quanto alla giurisdizione temporale.

In primo luogo ciò risulta dal fatto che Costantino nell'impero si sottomise a Silvestre. Così dal fatto che Carlo Magno fu fatto imperatore dal papa Adriano; e che Ottone I fu fatto e nominato imperatore da Leone, come narra la storia. Ma il potere dei papi appare con chiarezza dalla deposizione di principi compiuta dall'autorità apostolica. E per primo troviamo Zaccaria, che esercitò questo potere sul re dei Franchi, poiché lo depose dal trono e sciolse tutti i baroni dal giuramento di fedeltà. Ugualmente Innocenzo III tolse l'impero a Ottone IV; e la stessa cosa capitò anche a Federico II, da parte di Onorio III, immediato successore di Innocenzo III. Certo su tutti costoro i Sommi Pontefici non stesero la mano se non a cagione della loro iniquità, poiché il loro potere, e quello di qualsiasi altro signore, va ordinato al bene del sudditi. Diversamente non sono signori legittimi, ma tiranni, come prova Aristotele e come abbiamo detto in precedenza. Ecco perché il Signore nel Vangelo di S. Giovanni fa una domanda insistente, chiedendo per tre volte al suo successore Pietro, se lo ama, per chiedergli poi di pascere il suo gregge: "Pietro, mi

ami tu? Pasci i miei agnelli" (Gv. 21,17); quasi che in questo consista tutta la cura pastorale, cioè nel vantaggio del gregge.

Supposto dunque che egli agisce a vantaggio del gregge, come vuole Cristo, il Papa sta al di sopra di ogni altro dominio, come appare chiaramente da quello che abbiamo già detto; e questo è ben dimostrato dalla prima visione di Nabucodonosor, cioè dalla statua, la cui testa era d'oro, il petto e le braccia d'argento, il ventre e il femore di bronzo, le tibie di ferro; dei piedi, poi, una parte era di ferro, l'altra di argilla. Ma mentre guardava questa statua si staccò dal monte una pietra senza che la muovesse alcuna mano e frantumò tutti codesti metalli. Questa pietra poi diventò un grande monte e riempi tutta la terra. E il profeta Daniele, come spiegano Girolamo e Agostino, applicò questa visione ai quattro imperi, cioè a quello degli Assiri per quanto riguarda la testa d'oro, a quello dei Medi e dei Persiani per l'argento delle braccia e del petto; a quello dei Greci per il ventre e il femore di bronzo; infine a quello dei Romani per le tibie di ferro e per i piedi in parte di ferro e in parte di argilla. Ma dopo queste cose il profeta Daniele dice che " il Dio dei cieli susciterà un regno che non sarà mai in eterno distrutto, e il suo impero non sarà trasferito ad un altro popolo: esso annienterà e farà scomparire tutti cotesti regni, ed esso durerà in eterno " (Daniele, 2, 44). E questa profezia la riferiamo tutta a Cristo e in sua vece alla Chiesa Romana, se mira a pascerne il gregge.

Bisogna anche osservare che un'istituzione divina non può essere sovvertita, perché Cristo prese i suoi successori soltanto come dispensatori e ministri, come disse S. Paolo: " Noi dobbiamo essere considerati come servitori di Cristo e come amministratori dei misteri di Dio " (1 Cor., 4,1). Infatti il solo Cristo fondò la Chiesa, il cui ministero affidò a Pietro e agli apostoli. " Nessuno può porre altra base diversa da quella che è stata posta e che è Gesù Cristo" (1 Cor., 3,11). Perciò i sacri dottori attribuiscono a Cristo un potere, che né Pietro né i suoi successori hanno mai avuto, e che definiscono " di eccellenza "; e in tal senso il potere di Pietro e dei suoi successori non è uguale a quello di Cristo, anzi quest'ultimo gli è nettamente superiore. Infatti Cristo poteva salvare anche senza battesimo; e per questo S. Gerolamo, nel commento a S. Matteo, afferma che Gesù non guarì nessuno nel corpo senza averlo guarito nell'anima, e tuttavia senza battesimo; cosa che Pietro non ha potuto fare. Perciò, come si legge negli Atti degli Apostoli, battezzò il centurione Cornelio con tutta la sua famiglia anche dopo la discesa dello Spirito Santo. Cristo inoltre aveva anche il potere di cambiare la forma e la materia dei sacramenti, mentre né Pietro né i suoi successori hanno questo potere.

Basti ora quello che è stato detto, lasciando ai sapienti gli argomenti più sottili che si potrebbero addurre.

Tuttavia la conclusione di questo capitolo sia ben ferma in questo: i vicari di Cristo, ossia i pastori della Chiesa, hanno un potere superiore tutti, per le ragioni che abbiamo addotto (1). [Torna al sommario](#)

1) Abbiamo lasciato al lettore intelligente il compito di correggere le inesattezze dottrinali e storiche di questa compilazione. Anche nei capitoli seguenti ci asterremo dal rettificare. Oltre tutto ciò richiederebbe troppo spazio.

CAPITOLO XI

Il potere regale: in che cosa consiste, in che cosa differisce da quello politico, e come si distingue in vari modi, secondo diversi criteri.

Ora dobbiamo esaminare il potere regale, rilevando in esso varie distinzioni secondo le diverse regioni, e secondo i vari autori che ne trattano. E prima di tutto notiamo che nella Sacra Scrittura le leggi del dominio regale sono tramandate da Mosè nel Deuteronomio in un modo, e dal profeta Samuele, nel libro dei Re, in un altro. Ambedue, però, in maniera diversa, sempre parlando in nome di Dio, ordinano il re al bene dei sudditi; e questo è proprio dei re, come insegna Aristotele nell'ottavo libro dell'Etica. Si legge infatti nel Deuteronomio: " Quando il re sarà stato proclamato non accrescerà il numero dei suoi cavalli, né fidandosi de' suoi cavalieri ricondurrà il popolo in Egitto... Non avrà una moltitudine di mogli, che seducano il suo cuore, né eccessiva quantità d'argento e d'oro (come poi questo debba intendersi è stato detto prima in questo libro)... Scriverà per suo uso in un volume una copia di questa legge—, e la terrà presso di sé, e la leggerà tutti i giorni della sua vita, per impararvi a temere il Signore Dio tuo, ed a custodire i comandamenti e le osservanze prescritte nella sua legge " (Deut., 17, 16-19), e cioè affinché possa dirigere il popolo secondo la legge divina. Perciò anche il re Salomone al principio del suo regno chiese a Dio questa sapienza, per indirizzare il suo governo al bene dei sudditi, come è scritto nel terzo libro dei Re. Aggiunge poi Mosè nel medesimo libro (Deut., 17,20); " Non monti in superbia il suo cuore rispetto ai suoi fratelli, né pieghi verso destra o verso sinistra, acciocché regni lungamente sopra Israele, egli ed i suoi figlioli ".

Invece nel primo libro dei Re le leggi del regno sono dirette principalmente all'utilità del re, come abbiamo visto prima, nel secondo libro di quest'opera (cap. IX), dove sono scritte parole perfettamente adatte alla condizione servile; e tuttavia Samuele afferma che le leggi che ha enunziato, pur essendo interamente dispotiche, sono le leggi del regno.

Aristotele però nell'ottavo libro dell'Etica, concorda di più con le prime [ossia col Deuteronomio]. Nello stesso libro infatti stabilisce tre principi riguardo al re, e cioè che è legittimo solo il re, il quale miri anzitutto al bene dei sudditi; secondo, che egli basti a se stesso, ossia che abbia una grande abbondanza di tutti i beni, affinché non abbia a gravare sui sudditi; terzo, che si preoccupi a che i sudditi agiscano bene, come un pastore fa col suo gregge.

Da tutte queste cose risulta chiaramente che sotto questo profilo il dominio dispotico differisce molto da quello regale, come afferma Aristotele nel primo libro della

Politica. Risulta inoltre che il regno non è per il re, ma il re per il regno: poiché Dio dispose che i re reggano il regno e lo governino tutelando ciascuno nel proprio diritto; e questo è il fine del governo: perché se agiscono diversamente, curando il proprio vantaggio, non sono re, ma tiranni. E contro di essi il Signore nel libro di Ezechiele (34,24) dice: "Pastori sciagurati d'Israele, che pascevano se stessi: oh, non sono forse i greggi che dai pastori si fanno pascere? Voi vi nutrivate del latte e della lana vi eravate ricoperti, e le più pingui scannavate, e non pascevatte il mio gregge. Non avete sostenuto le inferme, né curato le ammalate, né fasciato le fratturate, né ricondotto le sbandate, né cercato le smarrite, ma avete spadroneggiato con rigore e prepotenza".

E con queste parole ci viene efficacemente insegnata la forma del buon governo, mentre si condanna il suo contrario.

Di più: un regno è costituito da uomini, come una casa lo è dalle pareti e il corpo umano dalle membra, come dice Aristotele nel terzo libro della Politica. Dunque il fine del re, affinché il governo sia prospero, è che gli uomini siano conservati ad opera sua. Ed è per questo che il bene comune di qualsiasi principato è una partecipazione della bontà divina; cosicché Aristotele nel primo libro dell'Etica può dire che il bene comune è lo scopo cui mirano tutti i componenti, e che è un bene divino. Come Dio, infatti, — che è il Re dei re e il Signore dei dominanti, per virtù del quale i principi governano, come è stato provato in precedenza —, ci regge e governa non per se stesso, ma per la nostra salvezza, così devono fare anche i re e gli altri dominanti della terra.

Dal momento però che nessuno si fa arruolare nell'esercito a proprie spese, ed esistendo per ciascuno un certo diritto di natura a trarre un guadagno dal proprio lavoro, come afferma S. Paolo nella prima lettera ai Corinzi, ne deduciamo che ai principi è lecito percepire tributi e censi annui dai loro sudditi. Perciò S. Paolo, dopo aver detto ai Romani che ogni potere viene da Dio, infine li esorta a retribuire secondo il lavoro: "Per questo dovete pagare i tributi, perché quelli che sono addetti a questo compito sono funzionari di Dio". Anche S. Agostino, trattando lo stesso argomento nell'opuscolo *De verbis Domini*, prova la stessa cosa. Bisogna dunque concludere che il re legittimo deve reggere e governare secondo la forza inculcata nel Deuteronomio.

E questo ce lo insegnano anche gli esempi, perché a tutti quelli che agirono diversamente capitò del male.

E prima di tutto ai re di Roma, che per la superbia e la violenza che esercitavano furono cacciati dal regno, come Tarquinio il Superbo col figlio, secondo quello che racconta la storia. Ugualmente Achab e sua moglie Iesabel morirono di cattiva morte per la violenza che fecero a Naboth a causa della sua vigna, come è scritto nel quarto libro dei Re. Qui è anche narrato che i cani leccarono il sangue

dei loro cadaveri nella vigna suddetta, come segno della cattiva azione commessa contro Naboth.

Non così invece si comportò il re David, come narra il terzo Libro dei Re. Volendo infatti innalzare un altare per placare Dio grandemente offeso dal suo superbo censimento del popolo, comprò un'aia da Aranna il Gebuseo. E poiché questi l'offriva gratuitamente, il re la rifiutò e, come sta scritto nel libro dei Paralipomeni, per l'aia suddetta David diede seicento sicli d'oro a peso giustissimo. Da questo apprendiamo che i principi devono essere contenti delle loro rendite, e non possono gravare i propri sudditi sui beni e sulle cose, se non in due casi, e cioè, o a causa di un delitto, o per il bene comune del regno. Nel primo caso, infatti, il principe priva i suoi sudditi del feudo a causa dell'ingratitude; negli altri per un motivo di quella giustizia, in vista della quale viene concesso il dominio, come abbiamo visto in precedenza, E nei Proverbi si legge che il trono del re è sostenuto dalla giustizia. Anzi, anche la legge divina comanda che i trasgressori dei comandamenti di Dio siano lapidati, o colpiti da varie pene.

Tutto questo risulta ragionevole, se rivolgiamo l'attenzione a qualsiasi cosa creata, e soprattutto al corpo umano; perché, per conservare la parte più nobile, ci priviamo di quella più vile. Infatti amputiamo la mano per salvare il cuore o il cervello, nei quali principalmente risiede la vita dell'uomo. Tale criterio è approvato anche dalla legge evangelica là dove dice: " Se il tuo occhio è per te occasione di scandalo, o anche la mano, o il piede ", e questo S. Agostino lo interpreta come una graduatoria di uomini, " cavalo e gettalo via da te. È meglio per te entrare nella vita senza una mano o zoppo che essere gettato nella Geenna del fuoco con due mani e due occhi " (Matt. 18,8,9).

Lo stesso si dica per quanto il re può esigere per il bene dello stato, come per la difesa del regno o per qualunque altra causa ragionevolmente pertinente al bene comune del suo dominio; la ragione è evidente. Perché, posto che la società umana è naturale, come è stato già provato, tutte le cose necessarie alla conservazione comune di questa società saranno di diritto naturale. Ora, questo rientra in ciò che abbiamo premesso. Posto dunque un legittimo governo regale, il re può esigere dai sudditi ciò che si richiede al loro bene.

Si deve inoltre notare che l'arte, nella misura in cui le è possibile, imita la natura, come insegna Aristotele nel secondo libro della Fisica. Ma la natura non ha mancanza delle cose necessarie. Dunque neppure l'arte. Ma fra tutte le arti l'arte di vivere è migliore e più grande, come abbiamo accennato sopra e come prova Cicerone nelle Tuscolane, dal momento che le altre arti sono ordinate ad essa. Perciò anche nella necessità del regno, che è diretto alla salvaguardia della vita sociale degli uomini, il re, che è come l'artefice architetto di questa società, non deve avere mancanze, ma supplire ad ogni manchevolezza di detta società.

Perciò si deve concludere che in questo caso si possono legittimamente imporre esazioni, taglie, censi e tributi, purché non superino la misura del bisogno. Ecco perché S. Agostino nel *De verbis Domini*, spiegando il passo di S. Matteo " Date a Cesare quel che è di Cesare ", afferma: " Perciò bisogna sopportare ciò che Cesare ordina, tollerare ciò che comanda; ma diventa intollerabile quando gli esattori accumulano la preda ". E poi, spiegando le parole che S. Giovanni Battista aveva detto ai soldati: " Non fate violenza né frode a nessuno, ma state contenti delle vostre paghe", scrisse; "Questo si può riferire ai soldati, ai magistrati e a tutti i governanti ". Infatti chiunque riceve paghe pubblicamente decretategli, se cerca di avere dell'altro, è condannato dalle parole di S. Giovanni per frode e violenza. Dunque sotto questo duplice aspetto il principato dispotico si riconduce a quello regale: ma principalmente a causa della colpa per la quale fu introdotta la servitù, come afferma S. Agostino nel diciottesimo libro del *De Civitate Dei*. Infatti sebbene anche nello stato di innocenza ci sarebbe stato ugualmente il potere, come abbiamo già detto, non avrebbe avuto altro fine che quello di consigliare e dirigere, senza la sete di potere e l'intendimento di sottomettere qualcuno in maniera servile.

Invece le leggi sul potere regale trasmesse al popolo d'Israele dal profeta Samuele furono date in base a questa considerazione; perché questo popolo per la sua ingratitude e la sua durezza di cervice meritava di udire leggi di quel genere. Talora, infatti, quando il popolo non riconosce il beneficio del buon governo, è bene che ci sia la tirannide, poiché questa è uno strumento della giustizia divina. Ecco perché certe isole e certe province, a quanto narra la storia, hanno sempre avuto tiranni a causa della malizia del popolo, perché diversamente, senza la verga di ferro, non potevano essere governate. Dunque in regioni così dissolute è necessario che i re governino dispoticamente; non in conformità con la natura del potere regale, ma in conformità con quello che si meritano i sudditi e della loro caparbia. E questa è l'argomentazione di S. Agostino nel libro di cui abbiamo già parlato. Anche Aristotele nel terzo libro della *Politica*, nel punto dove distingue i vari tipi di regno, mostra che presso talune nazioni barbare il potere regale è completamente dispotico, perché non possono essere governate diversamente. Tale dominio vigeva allora particolarmente in Grecia e presso i Persiani, almeno in rapporto al governo popolare.

Sono queste le conclusioni circa il dominio: ed ecco in che senso il principato dispotico possa essere ricondotto ad esso, e come si differenzi da quello politico; argomento che sarà esposto più chiaramente nel capitolo sul dominio politico.

[Torna al sommario](#)

CAPITOLO XII

Il potere imperiale, onde ebbe origine codesto nome ed altri appellativi consimili.

Dopo i poteri predetti sembra opportuno parlare di quello imperiale che sta nel mezzo fra il politico e il regale, per quanto sia più universale. Perciò sotto questo

aspetto dovrebbe essere anteposto al potere regale; c'è invece un altro motivo per il quale deve essere posposto, e che ora tralasciamo.

A proposito del potere imperiale bisogna fare attenzione a tre cose. La prima riguarda il nome, poiché questo nome trae origine con fasto e solennità dal supremo potere, come se indicasse il signore universale. Infatti il superbo Nicanore, richiesto dai Giudei di rimandare la battaglia dopo il giorno santo, cioè dopo il sabato, domandò loro con arroganza se fosse potente in cielo colui che aveva comandato di santificare quel giorno; e, ricevuta la risposta che " il Signore Dio è potente nel cielo ", replicò con smodata superbia: " Ed io sono potente in terra, E comandò di prendere le armi " (II Maccabei, 15,5). Per codesto atto egli in seguito, per disposizione divina, come è narrato nel secondo libro dei Maccabei, fu vergognosamente catturato da Giuda Maccabeo in guerra, gli furono tagliate la testa e la mano destra, che aveva levato contro il tempio, terminando la vita con una brutta morte.

Altri titoli poi di questo potere furono desunti dal nome di alcuni uomini eccellenti in codesto tipo di dominio per una qualche prerogativa riscontrata in essi, come l'appellativo di Cesare fu preso da Giulio Cesare, il quale — come narra la storia — fu chiamato così perché — stando a quanto scrive Isidoro nel nono libro delle Etimologie — fu estratto col taglio cesareo dall'utero della madre morta; oppure perché nacque con una folta capigliatura (cesaries): e da questo gli imperatori successivi furono così chiamati, perché portavano la chioma. L'appellativo di Augusto (dall'" accrescere " lo stato) per la prima volta fu dato a Ottaviano, come scrive lo stesso Isidoro.

In conformità poi di quello che stiamo trattando, dobbiamo occuparci dello svolgimento di questo impero, perché prima abbiamo accennato a quattro monarchie; ma possiamo aggiungervi anche una quinta, della quale parleremo in seguito. La prima fu quella degli Assiri — il cui capo fu Nino al tempo del Patriarca Abramo — e durò 1240 anni, come scrive S. Agostino nel quarto libro del De civitate Dei, fino a Sardanapalo, che perdette il regno per ragioni di donne. Arbace lo trasferì ai Medi e ai Persiani. E in quel tempo regnava sui Latini Procace, come dice S. Agostino nel diciottesimo libro. La seconda monarchia, cioè quella dei Medi e dei Persiani, durò fino al tempo di Alessandro, 233 anni, fino a quando cioè Dario fu sconfitto dal suddetto principe, come scrive sempre S. Agostino nel dodicesimo libro. La monarchia dei Greci poi cominciò da Alessandro e con lui finì. E di questo si parla nel primo libro dei Maccabei, dove è scritto che Alessandro regnò dodici anni e poi morì.

Ma, per quanto i Greci non avessero prima un impero universale, il regno macedone fino alla morte di Alessandro (del quale il predetto libro fa menzione) era durato 485 anni, come scrive S. Agostino nel medesimo dodicesimo libro. In questo regno macedone Alessandro iniziò il suo dominio, succedendo a suo padre nel regno, come racconta la storia.

Dopo questa monarchia prese incremento l'impero romano. Infatti parlando di Giuda Maccabeo, che visse quasi subito dopo la morte di Alessandro, regnando Tolomeo [figlio] di Lago, il primo libro dei Maccabei racconta molte cose riguardanti i Romani. Da queste appare come la loro potenza fosse diffusa in tutte le parti del mondo, però sotto il governo dei consoli: poiché quando c'erano ancora i re erano in lotta con le regioni confinanti ed erano di modesta potenza. Il consolato, successo alla monarchia, durò fino ai tempi di Giulio Cesare, che per primo si impadronì dell'impero. Ma vi rimase poco, perché fu ucciso dai senatori per abuso di potere. A lui successe Ottaviano, figlio di una sua sorella, che, dopo essersi vendicato degli uccisori di Giulio e dopo aver ucciso Antonio, che regnava sull'Oriente, ebbe tutto il potere per sé solo. E a causa della sua moderazione mantenne il principato a lungo; e nel quarantaduesimo anno del suo governo, compiutasi la settantaseiesima settimana, secondo Daniele, del suo dominio, essendo venuto a cessare il regno e il sacerdozio in Giudea, nacque Cristo che fu il vero Re e Sacerdote e il vero Monarca: perciò dopo la sua resurrezione apparendo ai suoi discepoli disse: " Ogni potere è stato dato a me in cielo e in terra ". Parole queste che secondo S. Agostino e S. Gerolamo devono essere riferite alla sua umanità; perché, quanto alla sua divinità, nessuno dubita che il potere egli l'abbia sempre avuto. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIII

La monarchica regalità di Cristo e la sua eccellenza.

Questa quinta monarchia, che successe a quella dei romani, per la verità è superiore a tutte per tre motivi.

In primo luogo per il numero degli anni, perché è durata di più e ancor oggi dura, e durerà fino alla fine del mondo, come appare chiaramente dalla visione di Daniele, riferita in precedenza, e come ora chiariremo ancora di più.

In secondo luogo la sua eccellenza è manifesta dall'universalità del dominio, perché " per tutta la terra si spande il loro suono, e sino ai confini del mondo le loro parole ". Non c'è infatti alcun angolo del mondo, alcuna regione in cui il nome di Cristo non venga adorato. " Tutto ha posto (Iddio) sotto i piedi di lui ", come dice S. Paolo alla fine della prima lettera ai Corinzi. Anche all'inizio del libro del profeta Malachia viene descritto questo dominio: " Da dove sorge il sole fin dove tramonta, il mio nome è grande fra le genti; e in ogni luogo si sacrifica e si offre al mio nome un'oblazione pura; perché grande è il mio nome fra le genti, dice il Signore degli eserciti" (Malachia, 1,11). Da queste parole appare abbastanza chiaramente che il potere di Cristo è ordinato alla salvezza dell'anima e ai beni spirituali, come già apparirà chiaramente, per quanto non possa essere escluso dai beni temporali, nella misura in cui essi sono ordinati a quelli spirituali. Ecco perché Cristo, pur essendo adorato dai Magi e glorificato dagli Angeli in segno dell'universalità del suo dominio, tuttavia giacque in un luogo umile, avvolto in poveri panni: gli uomini infatti sono attirati alla virtù più per questa strada, che dalla forza delle armi. E a

questo egli mirava, quantunque spesso usasse la sua potenza come vero Signore. Perciò egli visse nell'umiltà, e sopportò perfino che sotto Augusto si facesse un censimento di tutto il mondo in occasione della nascita del Signore, come testimonia l'evangelista S. Luca.

Durante questo censimento si pagavano le tasse, ossia i tributi, come insegna la storia, in riconoscimento della dovuta sudditanza, però non senza mistero, perché era nato colui che era il vero Signore e Monarca del mondo, di cui Augusto faceva solo le veci, sebbene senza saperlo, ma per volontà di Dio, cioè nel modo stesso in cui anche Caifa fu profeta. Così per una ispirazione divina il detto imperatore ordinò in quel tempo, come narra la storia, che nessuno del popolo romano lo chiamasse Signore. E dopo la nascita di Cristo, vero Signore, Augusto fece le sue veci per quattordici anni; perché, come computano gli atti dei principi romani. Cesare Augusto tenne il principato per cinquantasei anni e sei mesi. Anche Tiberio, che successe ad Augusto, deliberò — come narra la storia — che Cristo come vero Signore fosse trasferito tra gli dèi, anche se ne fu impedito dal superbo e altero senato, intollerante di ogni soggezione.

C'è poi un terzo motivo dal quale appare l'eccellenza della monarchia di Cristo sulle quattro precedenti, ed è la dignità del sovrano, poiché egli è insieme Dio e uomo. Per questo la natura umana in Cristo è resa partecipe di una virtù infinita, per cui ha una potenza e una virtù, superiore alla potenza e alla virtù dell'uomo. Questa è così descritta da Isaia in rapporto alla potenza temporale di Cristo, per la quale lo chiamiamo Monarca: " Ci è nato un pargolo, ci fu dato un figlio: e il principato è stato posto sulle sue spalle, e sarà chiamato col nome di Ammirabile, Consigliere, Dio forte. Padre del secolo venturo. Principe della pace. Il suo impero crescerà, e la pace non avrà più fine " (Isaia, 9, 6-7), In queste parole sono menzionate tutte le prerogative che si richiedono in un vero principe. Anzi egli trascende i limiti di tutti i dominatori, come sarà spiegato nel capitolo seguente, e come appare chiaramente a chi vi ponga attenzione. Dunque questo principato o dominio trascende, annulla e abbatte tutte le monarchie e signorie, perché tutti i regni gli sono soggetti; cosa che è annunciata per bocca del medesimo profeta: " Lo giuro per me stesso, dice il Signore: A me si piegherà ogni ginocchio " (Isaia, 45,23). E San Paolo nella lettera ai Filippesi (2,10) afferma: " Nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi, e degli esseri celesti e dei terrestri, e di quei sotto terra ".

Parlando Daniele di questa monarchia, dopo aver spiegato a Nabucodonosor il significato della visione che aveva avuto in sogno, conclude: " E in quel tempo (cioè dopo le quattro monarchie degli Assiri, dei Persiani e dei Medi, dei Greci e dei Romani) il Dio dei cieli susciterà un regno che non sarà mai in eterno distrutto e il suo impero non sarà trasferito ad altro popolo; esso annienterà e farà sparire tutti cotesti regni ed esso durerà in eterno " (Daniele, 2,44). La ragione della sua eternità è evidente: perché questo principato si congiunge all'eterno, essendone signore l'Uomo-Dio.

E così il cerchio si chiude, tornando al punto di partenza; perché, come sopra abbiamo dimostrato, ogni potere ha origine da Dio. Ora, nel suddetto dominio, percorsi i moti e le vicende umane, il principato termina come in una condizione immobile al di là della quale non c'è movimento. E così, dalle cose che abbiamo detto, bisogna concludere che questo dominio non può venir meno. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIV

Inizio e nascondimento della regalità di Cristo. Il primo motivo di tale nascondimento.

Ma ora sorge la questione circa l'inizio di questo principato del Signore, poiché risulta che in seguito molti regnarono. Lui invece scelse una vita umile. Perciò nel Vangelo (Matteo, 8,20) sta scritto: " Le volpi hanno delle tane e gli uccelli dell'aria hanno dei nidi; ma il Figliuolo dell'uomo non ha dove posare il capo ". Ugualmente in Giovanni sta scritto che, per schivare il popolo, si nascose, perché la gente voleva prenderlo e farlo re. Ugualmente nello stesso Vangelo egli dice: " Il mio regno non è di questo mondo " (Giov. 18,36).

La risposta al quesito è evidente: il principato di Cristo iniziò al momento stesso della sua nascita temporale. Ne abbiamo le prove nel ministero e nell'annuncio degli Angeli proclamato in quello stesso giorno. Perciò in Luca (2,10) si legge che " l'angelo disse loro: io vi reco una grande gioia, poiché è nato per voi il Salvatore del mondo "; ugualmente l'adorazione dei Magi. Infatti in Matteo (2,1) sta scritto; " Nato Gesù in Betleem di Giuda al tempo del re Erode, alcuni Magi, venuti dall'Oriente, giunsero a Gerusalemme e chiesero: Dov'è il nato re dei Giudei? Perché noi abbiamo veduto la sua stella in oriente e siamo venuti per adorarlo ". In tutti questi atti risulta abbastanza evidente il suo principato e il tempo dell'inizio, peraltro profetato e preannunziato da Isaia con le parole riportate sopra.

Si deve poi notare che egli apparve dotato di virtù e di potenza come era richiesto dalla grandezza del suo dominio più durante l'infanzia che nell'età adulta, per suggerire che la sua debolezza era volontaria, non necessaria, dal momento che l'aveva assunta lui stesso: e che non ne usava se non in casi speciali, per due ragioni, che fanno al caso nostro. La prima ragione fu quella di insegnare ai principi l'umiltà che rende graditi nell'esercizio del governo. Poiché l'umiltà attira la simpatia, secondo il detto: " La gloria andrà incontro all'umiltà " (Proverbi, 29,23); e ancora: "Con mansuetudine compi le tue opere, e oltre il plauso degli uomini, n'avrai l'affetto" (Ecclesiastico, 3,19); e nella lettera di S. Giacomo (4,6) si legge: " Dio resiste ai superbi e dà la grazia agli umili ". Ma tanto più è necessaria al principe quanto più per l'eminenza della sua condizione può subire il morso dell'invidia che non tollera superiorità. Ciò considerando il re Davide replicando a Micol, all'altra figlia di Saul, che lo rimproverava di essersi spogliato in presenza delle sue ancelle per lodare Dio e onorare l'arca santa — che allora era considerata come la divinità —, rispose quello che leggiamo nel secondo libro dei Re (6, 21-22); " Davanti al

Signore, che elesse me piuttosto che tuo padre o qualsiasi altro della tua casa, e mi comandò di essere il duce del popolo del Signore in Israele, danzerò e mi renderò ancora più vile di quel che abbia fatto; e mi renderò abietto agli occhi miei ".

Questa regola Cristo la volle osservare in se stesso, secondo la volontà di Dio Padre, preannunziata dal profeta Zaccaria, che l'evangelista Matteo afferma essersi compiuta in Cristo: " Ecco il tuo re viene a te mansueto, cavalcando un'asina e un asinello " {Matteo, 21,5). Perché, se si lodano i principi del mondo per l'umiltà e la povertà, per cui sono graditi ai sudditi e il loro governo divenne prospero, come non lodare di più la perfetta umiltà di Cristo?

Infatti Valerio Massimo nel secondo libro scrive di Codro, re di Atene (e ne parla anche S. Agostino nel De civitate Dei) che quando i Peloponnesiaci combattevano contro gli Ateniesi, avendo appreso da un oracolo di Apollo che avrebbe prevalso quell'esercito il cui comandante si fosse votato alla morte, per la salvezza del suo popolo, si espose ai nemici in umili sembianze, affinché lo uccidessero. Ma appena morto, i nemici furono volti in fuga. Perciò gli Ateniesi affermavano che egli era stato inserito tra gli dèi.

Il medesimo S. Agostino, nel libro già citato, e così pure Valerio Massimo, narrano di alcuni consoli romani, e particolarmente di Lucio Valerio, che morirono in così grande povertà, che gli amici furono costretti a fare una colletta di denaro per la loro sepoltura. Di ciò è grandemente lodato anche il console Fabrizio. Infatti, come narra il medesimo Valerio Massimo, e come scrive Vegezio nel quarto libro del De re militari (e già l'abbiamo detto prima), pur vivendo alla stregua di un povero, agli ambasciatori epiroti che gli offrivano una grande quantità di oro, nel rifiutarlo rispose: " Dite agli Epiroti che preferisco comandare su coloro che possiedono queste cose, piuttosto che possederle io stesso ".

Ma che insistiamo ancora? Tutti i grandi principi e monarchi soggiogarono il mondo con l'umiltà, mentre persero il potere con l'alterigia della superbia, come si è accennato sopra. Perciò nell'Ecclesiastico (3,20) sta Scritto: " Quanto più tu sei grande, (tanto più) umiliati in tutto, e al cospetto del Signore troverai grazia ". Di più: se le virtù dell'umiltà e della benevolenza si possono lodare in qualsiasi principe, molto di più devono lodarsi nel Signore nostro Gesù Cristo, come colui che è costituito nel massimo grado di virtù.

Si può dunque concludere per il suddetto motivo, che l'umiltà e la povertà di Cristo furono conformi alla ragione, quantunque Egli fosse legittimo Signore. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XV

Secondo motivo per cui il Signore assunse una condizione di vita misera e nascosta, pur essendo il vero Signore del mondo.

C'è anche un altro motivo cui nostro Signore assunse una condizione umile, nonostante fosse il Signore del mondo: per far capire la differenza fra il suo dominio e quello degli altri principi. Infatti, quantunque fosse anche temporalmente Signore del mondo, tuttavia ordinò direttamente il suo principato alla vita spirituale, secondo le parole del Vangelo di S. Giovanni (10,10): " Io sono venuto perché abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza ".

Da qui trovano conferma anche le sue parole prima ricordate: " Il mio regno non è di questo mondo". Perciò egli visse umilmente, per trarre col suo esempio i discepoli ad agire secondo virtù, nel quale compito la via più adatta è l'umiltà e il disprezzo del mondo, come già avevano dimostrato gli Stoici ed i Cinici, secondo la testimonianza di S. Agostino e di Valerio Massimo. Lo stesso Seneca, che fu un perfetto stoico, lo dichiara nelle opere *De Dei providentia* e nel *De brevitate vitae* a Paolino. Per mezzo dell'umiltà, inoltre, ci si rende degni del regno eterno, il cui conseguimento fu lo scopo principale del dominio di Cristo. Perciò egli stesso, nel Vangelo di S. Luca, disse ai suoi discepoli e seguaci: " Voi siete quelli che avete perseverato con me nelle mie prove; e io vi preparo un regno, come il Padre mio l'ha preparato per me, affinché mangiate e beviate alla mia mensa nel mio regno" (Luca, 22, 28-30).

Dunque il Signore volle che i suoi seguaci vivessero umilmente, sulla scorta del suo esempio, per il motivo già detto, secondo le parole evangeliche; " Imparate da me che sono mansueto e umile di cuore " (Matteo, 11,29), e a questo volle ordinare il suo dominio temporale. Ecco perché la vita spirituale dei fedeli è chiamata regno dei cieli: perché differisce dal regno di questo mondo, e perché è ordinata al regno eterno e non soltanto al dominio temporale. Quindi Cristo, per togliere dal cuore degli uomini il sospetto che avesse assunto il principato per dominare nel mondo, e che questo fosse il suo fine, come lo è degli altri principi, scelse una vita misera, pur essendo il vero Signore e Re; poiché " il principato fu costituito sopra la sua spalla ", secondo l'espressione del Profeta.

E questo fu predetto ottimamente con le parole di Isaia già riportate: perché in primo luogo lo presenta umile e misero, " Ci è nato un pargolo "; aggiungendo poi a questa piccolezza la virtù e l'eccellenza del suo dominio: " Ci fu dato il Figlio ". Infatti poiché in Cristo l'umanità era unita con la divinità, come suo strumento, egli era di una virtù onnipotente. Ecco perché il Profeta descrive qui il suo ineffabile dominio con molte espressioni di singolare potenza, le quali devono essere sottolineate tutte una per una, come spiega S. Girolamo e come appare evidente dall'ordine delle espressioni.

Primo, per far notare la sicurezza e la solidità del suo dominio, è detto: " Il suo principato è stato posto sulle sue spalle ". Poiché le cose che sono portate sulle spalle sono più stabili: è in questo modo infatti che i pesi vengono trasportati più saldamente. Secondo, per sottolineare la novità del suo potere, sta scritto: " E sarà chiamato col nome di Ammirabile ", poiché egli è degno di ammirazione, perché, pur essendo umile e povero, è tuttavia Signore del mondo. Terzo, per far rilevare la chiarezza della sua sapienza, qualità che è particolarmente necessaria ai principi (poiché si legge: " Guai al paese, che ha per re un fanciullo ", Ecclesiaste, 10,16; il che accade quando il principe non può deliberare nulla da sé, ma agisce — anzi, per meglio dire, " è agito ", mosso dall'altrui consiglio), si aggiunge " consigliere ". Quarto, si accenna alla dignità del suo dominio, chiamandolo " Dio ".

Poiché infatti in Lui c'è una sola ipostasi e una sola persona, nella quale sono unite la natura divina e quella umana; e siccome il principato di Cristo agisce in virtù dell'ipotesi divina, si aggiunge l'appellativo di "forte". Il principato di Cristo infatti riceve l'influsso dalla virtù divina, la quale era in Lui personalmente; potenza di cui Cristo usò durante la Passione, quando i Giudei volevano ucciderlo e Lo cercavano. Allora, appena egli disse: " Sono io ", subito caddero a terra, come sta scritto nel Vangelo di S. Giovanni.

Tale potenza va al di là dei limiti imposti al suo vicario: poiché risulta chiaro che il Vicario di Cristo non è Dio, e in questo il potere di Cristo trascende quello dei suoi vicari; cosicché Cristo, a proposito dell'ordinazione e del governo dei suoi fedeli, poté fare molte cose che S. Pietro e i suoi successori non hanno potuto, come sopra abbiamo spiegato.

Da questa stessa considerazione, cioè dal fatto che egli era bambino, si deduce la sesta singolare condizione del suo dominio: la benignità nel governare, essendo presentato come " padre del secolo venturo ". E questo lo possiamo riferire alla pienezza della grazia; perché coloro che ne sono pieni portano facilmente ogni giogo della legge. Per questa ragione S. Paolo scrive (Gal. 5,18);

" Se vi lasciate condurre dallo Spirito non siete più sotto la legge ". Perciò per governare su persone simili non è necessaria la verga di ferro: e questa particolarità è propria del principato di Cristo.

La settima e ultima condizione si deduce dalla stessa causa, ossia dalla tranquillità del suo governo, e vi accenna l'espressione: "principe della pace", sebbene si tratti non della pace del corpo, ma del cuore. È questa che Cristo nostro re e principe ha offerto da vivo e ha lasciato ai suoi discepoli. Dice infatti: " Vi ho detto queste cose perché abbiate la pace in me. Nel mondo avrete tribolazioni; ma confidate: io ho vinto il mondo! " (Gv; 16,33). Anche questo è proprio soltanto del suo principato. Dunque egli fondò il suo dominio nell'umiltà e nella povertà, nelle avversità, nelle fatiche e tribolazioni; cioè nella stessa maniera in cui, secondo Catone, si era

dilatato il dominio di Roma, ossia non col fasto e con le pompe della superbia, come riferisce Sallustio, e come anche Valerio Massimo dimostra. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVI

Contributo dei martiri al dominio di Cristo. La pace costantiniana.

Per tali motivi Cristo nostro re permise che i principi di questo mondo dominassero, sia mentre Egli era in vita, sia dopo la sua morte, fino a quando cioè il suo regno non fosse perfetto e ordinato nei suoi fedeli con opere virtuose e decorato del loro sangue. Se infatti Marco Attilio Regolo, per lo zelo verso la patria si fece uccidere dai Cartaginesi; se Marco Curzio si buttò in un crepaccio della terra per liberare la patria; se Bruto e Torquato uccisero i figli per conservare la giustizia e la disciplina militare, come apprendiamo dalla storia, cosicché per il loro zelo il dominio di Roma, da piccolo che era, divenne grande; e se Seleuco, che regnava sui Locresi — come racconta Valerio Massimo nel sesto libro — privò il figlio e se stesso di un occhio, per un adulterio che quegli aveva commesso, affinché fosse osservata la giustizia contro il delitto perpetrato dal figlio, spartendo mirabilmente in se stesso le funzioni di padre misericordioso e di giudice giusto; perché non dovrebbero essere lodati ancora di più i cristiani nell'esporsi a patimenti e torture per lo zelo della fede e per amore di Dio, e nello sforzo di far fiorire le varie virtù, per conseguire il regno eterno e per accrescere il dominio di Cristo coi loro meriti? Di queste cose tratta molto sottilmente e diffusamente S. Agostino quasi in tutta l'opera *De civitate Dei*, essendo lo scopo per cui scrisse questo libro.

Ebbene tutto ciò avvenne nel periodo compreso tra la Passione del Signore e il tempo di S. Silvestro e Costantino. In questo periodo un'infinita moltitudine di fedeli si immolò e si unì con la morte al suo Signore Cristo, e seguì il suo principe e condottiero. E in primo luogo i primi capi, gli Apostoli e gli altri discepoli di Cristo, tutti i vicari di Cristo e successori di Pietro, per 350 anni, e sul loro sangue, sui loro corpi e sui meriti della loro vita fu fondata la Chiesa, come su pietre vive e preziose, e su fondamenta ineffabili, che né i venti, né la pioggia, né le tempeste dei più svariati tormenti o turbamenti possono abbattere.

Ma, al tempo opportuno, affinché si rivelasse al mondo come già costituito il regno di Cristo, la virtù del nostro principe Gesù Cristo mosse un principe del mondo, Costantino, colpendolo con la lebbra e guarendolo col miracolo al di là delle possibilità umane. Dopo codesta prova egli si piegò al potere del vicario di Cristo, cioè di S. Silvestro, al quale era dovuto di diritto per le cause e le ragioni sopra esposte. Con tale sottomissione al regno spirituale di Cristo fu aggiunto il potere temporale, mentre quello spirituale rimaneva nel suo vigore; poiché il primo deve essere ricercato di per sé dai fedeli di Cristo, l'altro invece come secondario, solo in quanto serve al primo. Diversamente si opera contro l'intenzione di Cristo.

Allora si compì ciò che aggiunge Isaia alle parole già citate: " Il suo impero crescerà, e la pace non avrà fine " (Is. 9,7). Da allora infatti furono aperte le chiese, e Cristo cominciò ad essere predicato pubblicamente; cosa che prima non era possibile senza pericolo di morte. E nello stesso anno in cui Costantino fu guarito dalla lebbra e si convertì alla fede furono battezzati nel territorio di Roma più di centomila uomini per i miracoli compiuti dal vicario di Cristo che abbiamo ricordato.

Ma qui bisogna spiegare quello che dice il Profeta: " ...e la pace non avrà mai fine ". È risaputo infatti che dopo la morte di Costantino suo figlio si lasciò contagiare dall'eresia ariana e portò turbamento nella Chiesa. Perciò durante il suo impero patirono l'esilio i grandi dottori della Chiesa Ilario di Poitiers, Atanasio vescovo di Alessandria, Eusebio di Vercelli e molti altri dottori e chierici delle varie chiese; anzi, il capo della Chiesa, il sommo Pontefice Liberio, vacillò nella verità della fede per la grande persecuzione di Costante, come sappiamo dalla storia. Dopo di lui ci fu Giuliano l'Apostata, fratello di Gallo e cugino di Costanzo. Questi intraprese una nuova persecuzione contro i fedeli, durante la quale furono martirizzati i fratelli Giovanni e Paolo. E allora, come può dirsi avverata la parola di Dio detta per bocca del Profeta, che abbiamo ricordato?

Ebbene è necessario riferire le suddette parole alla pace del cuore, e non a quella del corpo. Infatti il Signore stesso, quando offre la pace ai discepoli nel Vangelo di S. Giovanni (Gv., 14,27) si esprime in questi termini: " Vi do la mia pace. Io ve la do non come la dà il mondo ". Ora è noto che quelle parole furono dette ai discepoli nell'imminenza della passione. Ed è anche risaputo che essi patirono la persecuzione. Cosicché in quella circostanza furono loro dette anche queste parole: " Se hanno perseguitato me, perseguiteranno anche voi ".

Perciò si tratta di quella pace che gli eletti fedeli di Cristo non possono perdere se essi non lo vogliono. E se gli Stoici poterono dire che i beni dell'uomo, ossia le sue virtù, rimangono sempre nell'uomo, e non possono essere rubate senza la volontà dei virtuosi, come riferiscono Aulo Gelilo ne Le notti ottiche parlando dello stoico Dione, e S. Agostino nel quinto libro del De civitate Dei, perché non lo diremo ancora di più delle anime dei fedeli, che non vi sarà limite alla loro pace, aderendo esse al fine che vive senza fine? [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVII

Sottomissione degli imperatori di Costantinopoli alla Chiesa di Roma e ai primi quattro Concili ecumenici.

Dopo questi avvenimenti, essendo stato Giuliano ucciso durante la guerra coi Parti, fu restituita la pace alla Chiesa da Gioviano suo fratello, uomo cattolico; però questi regnò poco tempo. Ma un fatto notevole si riscontra negli imperatori, da allora fino a Carlo Magno: furono quasi tutti obbedienti ed ossequianti alla Chiesa di Roma,

per il suo primato, sia per quanto riguarda il dominio spirituale, come definì il santo concilio di Nicea, sia per quello temporale. Perciò papa Gelasio potè scrivere all'imperatore Anastasio che, come insegna la storia, l'Imperatore dipende dal giudizio del Papa, e non viceversa. Anche Valentiniano — che fu l'immediato successore di Gioviano — (a quanto apprendiamo dalla storia ecclesiastica) disse nell'imminenza dell'elezione dell'Arcivescovo di Milano: " Ponete nella sede pontificale una persona a cui noi che governiamo l'impero possiamo piegare il capo sinceramente, e riceverne le ammonizioni quando da uomini sbagliamo, come dal medico riceviamo la medicina ".

E poiché questa materia serve a mostrare l'ossequio dei principi nei confronti del vicario di Cristo, dobbiamo qui trattare degli imperatori fino ai tempi di Carlo Magno. E ancora di quelli del periodo da Carlo a Ottone I, nel quale periodo furono cambiate tre cose. In primo luogo il metodo per elegerli; secondo, le leggi di successione; terzo il metodo di governo. E, affinché questo appaia chiaramente, bisogna riportare qui qualcosa della successione degli imperatori fin dal tempo di Costantino, che furono sottomessi alla Chiesa, tranne i già detti tiranni.

La storia infatti racconta che Costantino, dopo essersi sottomesso al Vicario di Cristo cedendogli Roma, si trasferì con satrapi e principi nella Tracia, laddove comincia l'Asia Maggiore e finisce l'Europa, e lì scelse una città chiamata Bisanzio. E, come sappiamo dalla storia, la rese quasi uguale a Roma e la chiamò col proprio nome. E questa fu la sede imperiale fino a Carlo Magno, nella cui persona papa Adriano, riunito un concilio a Roma, trasferì l'impero dai Greci ai Germani.

In tutto questo si vede chiaramente come gli imperatori di Costantinopoli dipendessero dal Vicario di Cristo, cioè dal Sommo pontefice, come scrisse papa Gelasio all'imperatore Anastasio: cosicché il loro impero era ordinato a governare i fedeli secondo i dettami del Sommo Pontefice, in modo da potersi denominare giustamente esecutori e cooperatori di Dio nel governo del popolo cristiano.

Ciò si può vedere in primo luogo a proposito dei quattro imperatori che regnarono in questo tempo intermedio e furono presenti ai quattro più solenni e universali concili, ne approvarono i deliberati e vi si sottomisero. Il primo fu quello di Nicea, di 318 vescovi, al tempo di Costantino, nel quale fu condannato Ario prete di Alessandria, il quale, come sappiamo dalla storia, sosteneva che il Figlio di Dio era inferiore al Padre. Si racconta che Costantino sostenne tutte le spese di quel concilio, quasi per riconoscere con questo gesto come suo Signore il Vicario di

Cristo, le cui veci erano tenute da tutto il concilio; poiché S. Silvestro era assente per motivi particolari. Il secondo concilio si svolse a Costantinopoli durante il pontificato di Ciriaco (tuttavia alcuni affermano che si svolse sotto papa Damaso), alla presenza di Teodosio I, come racconta la storia, e si radunarono 150 vescovi. In esso furono condannate molte eresie, ma principalmente quella del vescovo di

Costantinopoli Macedonie", il quale negava che lo Spirito Santo fosse Dio, consustanziale al Padre e al Figlio.

Teodosio, anzi, fu così ossequiente verso la Chiesa che, come scrive Gelasio all'imperatore Anastasio, quando S. Ambrogio gli vietò l'ingresso in chiesa, non osò entrare; avendolo egli scomunicato per aver dato il suo consenso all'uccisione di una grande quantità di Tessalonicesi, i quali avevano assassinato un giudice imperiale, come racconta la Storia Tripartita. E il principe cattolico sopportò pazientemente tutto questo; e infine, duramente rimproverato da S. Ambrogio, fece pubblica penitenza prima di riottenere l'accesso alla chiesa.

Il terzo concilio, di 200 vescovi, fu celebrato sotto Teodosio II figlio di Arcadie, ad Efeso, al tempo di papa Celestino I, anche se questi non fu presente; ma ne fece le veci Cirillo vescovo di Alessandria, con la fiducia di Teodosio, che fu di così grande onestà, maturità di consiglio e ossequio al culto divino che gli fu permesso di regnare anche in tenerissima età, come sappiamo dalla Storia. Questo concilio fu riunito contro Nestorio, vescovo di Costantinopoli, che sosteneva essere presenti in Cristo due persone e due suppositi, per cui si giungeva a negare la vera unione delle due nature.

Il quarto concilio, di 630 vescovi, fu celebrato a Calcedonia sotto Leone I, alla presenza dell'imperatore Marciano, del quale si racconta che per ossequio alla Chiesa di Roma così abbia detto durante la settima azione di questo Sinodo: "Noi siamo voluti intervenire a questo concilio per confermare la fede e non per una dimostrazione di potenza, sull'esempio del religiosissimo Costantino, affinché, trovata la verità, il popolo non sia ulteriormente discorde per l'influenza di malvagie dottrine ". Da ciò si può dedurre che anticamente tutta l'intenzione dei principi era volta a favorire la fede in ossequio e onore della Chiesa di Roma 1. In questo concilio fu condannato Eutiche con Dioscoro vescovo di Alessandria i quali, mentre Nestorio sosteneva che in Cristo come sono distinte due nature devono distinguersi due persone, sostenevano che erano unite e mescolate anche le due nature. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVIII

I due concili ecumenici successivi e le ragioni per cui l'impero fu trasferito dai Greci ai Germani.

Ci furono ancora molti altri concili da Costantino a Carlo Magno, pur restando questi i principali, nei quali i principi si mostrarono sottomessi e fedeli alla Chiesa. Soprattutto Giustiniano dopo lo svolgimento del quinto concilio di 120 vescovi presieduto da papa Giulio. Questo infatti risulta evidente dalle leggi che egli fece a favore dello stato ecclesiastico. E anche dalla lettera che mandò in tutto l'impero dopo la celebrazione del concilio di Costantinopoli, nella quale dichiarava di sottomettersi alle istituzioni della Chiesa, ordinando ai popoli di

obbedirle in tutto, ribadendo anche le deliberazioni dei quattro concili che abbiamo ricordato e riconfermandole, mettendo le sue sanzioni e le sue leggi al servizio delle istituzioni ecclesiastiche, soprattutto riguardo alle usure e al matrimonio, intorno ai quali è imbastita tutta la vita

1 Il lettore avveduto, alla luce delle conoscenze storiche attuali, accoglierà giustamente con riserva questa ricostruzione unilaterale delle relazioni piuttosto complesse, e non sempre pacifiche, tra il Papato e l'antico Impero Romano d'Oriente. Lo stesso si dica per le notizie riferite nei capitoli seguenti, civile. Questo concilio fu celebrato contro Teodoro e i suoi seguaci di Costantinopoli, i quali affermavano che il Verbo di Dio era distinto dal Cristo, e negavano anche la Beata Maria. Il sesto poi fu celebrato nella città imperiale predetta col patrocinio di Costantino II; vi parteciparono 150 vescovi, su richiesta di Papa Agatone contro Macario vescovo di Antiochia e i suoi seguaci che sostenevano esservi in Cristo una sola operazione e una sola volontà, secondo l'eresia di Eutiche. In questo concilio Costantino II, che visse 150 anni dopo Giustiniano, favorì molto la fede, distruggendo gli eretici monoteliti, che il padre e il nonno avevano favorito, e fece restaurare le chiese da loro distrutte.

I fatti ricordati bastino a dimostrare che gli imperatori di Costantinopoli furono protettori e attivi difensori della Chiesa di Roma fino al tempo di Carlo Magno. A quell'epoca, essendo la Chiesa oppressa dai Longobardi, e poiché l'impero di Costantinopoli non portava aiuto, forse perché non poteva, dal momento che la sua potenza era diminuita, il Pontefice Romano chiamò in sua difesa contro quei barbari il re dei Franchi. Prima il papa Stefano e il suo successore Zaccaria chiamarono Pipino contro Astolfo re dei Longobardi; poi Adriano e Leone chiamarono Carlo Magno contro Desiderio figlio di Astolfo. Dopo che questi fu tolto di mezzo e vinto insieme alla sua gente, a causa di un così grande beneficio, Adriano, celebrato a Roma un concilio di 150 vescovi e venerabili abati, trasferì l'impero dai Greci ai Germani nella persona del magnifico principe Carlo; e in questo episodio si vede con sufficiente chiarezza come il potere imperiale dipenda dal giudizio del Papa. Infatti, finché gli imperatori di Costantinopoli difesero la Chiesa di Roma, come fece Giustiniano per mezzo di Belisario contro i Goti, e Maurizio contro i Longobardi, la Chiesa favorì questi imperatori. Dopo che vennero meno, come al tempo dell'imperatore Michele contemporaneo di Carlo Magno, si provvide di un altro imperatore per la sua difesa. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIX

Come cambiò la successione dell'impero da Carlo Magno fino a Ottone III; e donde tragga origine l'opportunità che il Sommo Pontefice abbia la pienezza della potestà.

E allora cambiò la successione dell'impero: perché a Costantinopoli fino ai tempi di Carlo Magno nella designazione si conservò il modo antico; infatti talora i regnanti

si prendevano dalla stessa famiglia, talora da altre parti; e talora la designazione era fatta dal principe, talora dall'esercito. Ma, fatto imperatore Carlo, cessò il metodo elettivo e gli imperatori venivano fatti per successione dinastica, dalla stessa famiglia, in modo che l'imperatore fosse sempre il primogenito. E questo sistema durò fino alla settima generazione. Finita anche questa nel tempo trascorso da Carlo a Ludovico, essendo la Chiesa vessata da alcuni malvagi romani, fu chiamato in suo aiuto Ottone I, duca dei Sassoni. Liberata quindi la Chiesa dall'oppressione dei Longobardi, degli empì romani e del tiranno Berengario, egli fu incoronato imperatore da Leone VII, di razza tedesca. Questa famiglia tenne l'impero per tre generazioni, e si chiamarono tutti e tre Ottone.

E da allora, come sappiamo dalla storia, Gregorio V, anch'egli di razza teutonica, stabilì che l'elezione fosse fatta da sette principi della Germania. Questo sistema dura ancora ai nostri tempi, da 270 anni o quasi, e durerà fin tanto che la Chiesa Romana, che nel principato ha il primo posto, lo giudicherà utile ai fedeli di Cristo.

E in questo caso, cioè per il buono stato della Chiesa universale, come risulta chiaramente dalle parole di Cristo citate sopra, il Vicario di Cristo mostra di avere la pienezza della potestà, e questa pienezza gli compete per tre tipi di diritto.

In primo luogo per diritto divino, perché dalle parole citate (e lo dimostreremo anche più avanti) si vede con sicurezza che Cristo ha voluto così. In secondo luogo per diritto naturale; perché, posto che egli abbia il primato nel dominio, è necessario definirlo capo; cosicché da lui nel corpo mistico viene ogni movimento e ogni senso, perciò concludiamo che ogni funzione di governo dipende da lui. Di più: in una comunità bisogna mirare alla sua conservazione; perché questo richiede la natura umana, la quale non può vivere senza società. Ma questa non si può conservare se non tramite un reggitore supremo che guida qualsiasi ordine di uomini: e questo nell'agire degli uomini è il compito del primo gerarca, cioè di Cristo. Questi perciò è il primo dirigente, consulente e motore; e il Sommo Pontefice fa le sue veci. Inoltre, nel primo libro abbiamo detto che il principe nel regno è come Dio nel mondo, e come l'anima nel corpo.

Ebbene, è risaputo che ogni operazione della natura dipende da Dio come governante, movente e conservante, poiché " in Lui abbiamo la vita, il movimento e l'essere " come è scritto negli Atti degli Apostoli (17,28); e il profeta dice; " Tutte le opere nostre hai operato in noi " (Isaia, 26,12). E lo stesso possiamo dire dell'anima, poiché ogni azione della natura nel corpo dipende dall'anima secondo tre generi di casualità. Ora nel caso di Dio noi vediamo questo, che governando e dirigendo il mondo egli permette la corruzione di qualche ente particolare per la conservazione del tutto; così fa anche la natura, per virtù dell'anima, per la conservazione del corpo umano. In modo simile si comporta il principe nei confronti di tutto il regno: perché, per conservare il suo potere sui sudditi arriva all'imposizione di taglie, e alla distruzione di città e castelli per la conservazione di tutto il regno. Dunque molto di

più questo va attribuito al sommo e supremo principe, cioè al Papa, per il bene di tutta la Cristianità.

Ecco perché il primo concilio di Nicea, alla presenza di Costantino, gli attribuì il primato nei primi canoni che stabilì. Anche le leggi che vennero emanate dopo questo concilio esaltano particolarmente questo primato, affermando che le sentenze del Papa si devono considerare come uscite dalla bocca di Dio. Questa stessa cosa è ribadita da Carlo Magno; inoltre afferma che non è lecito appellarsi contro la sua sentenza; che egli non ha superiore; e che esercita sulla terra le veci di Dio.

E questa è la terza via, o ragione, per la quale si dimostra e si conclude che il Sommo Pontefice, nel caso suddetto, ha la pienezza della potestà. In due casi abbiamo un ampliamento del suo potere, come emerge da quanto abbiamo detto prima: o a causa di una colpa, o per il bene della fede nel suo insieme, secondo la bella espressione del profeta Geremia (UO) il quale dice della persona del Vicario di Cristo: " Ecco, ti ho stabilito sopra le genti e sopra i regni per svellere e distruggere, disperdere e dissipare ". E questo lo possiamo riferire al caso della colpa, poiché in quelle quattro parole troviamo i diversi generi di pena che possono essere inflitti a ciascun fedele, o suddito, ossia "sopra le genti"; oppure " e sopra i regni ". C'è poi una seconda parte, da cui conosciamo un altro ampliamento dei poteri del Sommo Pontefice, ossia nelle parole; " e per edificare e piantare ". Parole che si riferiscono al compito del Vicario di Cristo di provvedere al bene della Chiesa Universale. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XX

Paragone fra il dominio regale e quelli imperiale e politico.

Passiamo ora a confrontare il dominio imperiale con quello regale e con quello politico: perché, come risulta da quanto abbiamo detto, esso ha delle somiglianze con ambedue; e con quello politico concorda per tre caratteristiche. In primo luogo infatti riguardo all'elezione. Infatti, come i consoli e i dittatori romani, che reggevano politicamente il popolo, prendevano la carica o con l'elezione o dai senatori, così pure avveniva per gli imperatori che erano eletti talvolta dall'esercito romano, come — a quanto sappiamo dalla storia — Vespasiano in Palestina (anche Foca fu eletto in una maniera analoga da una rivolta militare in Oriente contro l'imperatore Maurizio, che poi uccise); talora poi gli imperatori venivano scelti dai senatori, come avvenne per Traiano e Diocleziano, anche se uno proveniva dalla Spagna, l'altro dalla Dalmazia. Così pure Elio Pertinace fu scelto dai senatori.

Inoltre essi non sempre provenivano dalla nobiltà; che a volte erano di origine oscura, come risulta per gli imperatori Vespasiano e Diocleziano, che abbiamo menzionato prima, stando a quanto ci racconta la storia. Il che era avvenuto anche per i consoli e i dittatori romani, come abbiamo visto prima riguardo a Lucio Valerio e a Fabrizio. E S. Agostino nel De Civitate Dei racconta che Quinto Cincinnato, pur avendo soltanto quattro iugeri da coltivare, fu fatto dittatore. Altra somiglianza si

riscontra nel fatto che il loro potere non passava ai loro discendenti, onde, non appena erano morti, finiva anche il loro potere.

Quanto poi a queste due cose abbiamo un esempio anche nei tempi moderni, perché ci sono stati degli imperatori eletti, come Rodolfo che era semplice conte d'Asburgo e, alla sua morte, Adolfo di Nassau; ed essendo questi stato ucciso da Alberto, figlio di Rodolfo, fu fatto il nuovo imperatore nella stessa maniera 1. Questa dunque è regola generale, a meno che alcuni non vengano fatti imperatori, o per la loro bontà, o per merito del loro padre, come accadde per Arcadie e Onorio, figli di Teodosio I e per Teodosio il giovane, figlio di Onorio. Infatti, poiché governavano bene lo stato e la corte imperiale, meritavano che il potere rimanesse per qualche tempo nella loro famiglia.

La stessa cosa era avvenuta per i consoli romani; poiché, anche se allora si eleggevano i consoli ogni anno, almeno per quanto riguarda la magistratura, come si vede nel primo libro dei Maccabei, tuttavia piuttosto spesso avveniva che, per la probità della persona o della famiglia, il potere passava ai discendenti, come successe a Fabio Massimo; il quale, secondo quanto racconta Valerio Massimo, vedendo che il consolato era stato tenuto da lui cinque volte e spesso dal padre, dal nonno, dal bisnonno e dai suoi antenati, con la massima severità fece notare al popolo, che ogni tanto bisognava dare alla famiglia Fabia degli intervalli, perché la magistratura più alta non restasse sempre in una sola famiglia.

Capitò anche talvolta che il potere fosse usurpato con la violenza, e non per merito delle virtù, come accadde nel caso dello scelleratissimo Caligola, che era nipote di Tiberio, durante il cui impero ci fu la Passione di Cristo.

Lo stesso va detto per Nerone. La stessa cosa capitò per i due consoli di Roma che con la loro empietà — come narra la storia — usurparono il potere, cioè per Silla e Mario, che misero a soqqadro la città e il mondo. Orbene, da tutti questi elementi emerge la somiglianza del potere imperiale con quello politico.

Ma una somiglianza può riscontrarsi anche col dominio regale, sotto tre aspetti.

In primo luogo per il modo di governare: poiché, come i re, l'imperatore ha una giurisdizione e anche a lui spettano, per via di una sorta di diritto di natura, tributi e rendite che non si possono omettere senza peccato, come nel diritto regale che abbiamo definito sopra: potere superiore a quello dei consoli e di qualunque altro reggitore di città che in Italia governi in modo politico, come diremo più avanti. Infatti in tal caso i tributi e le rendite sono devoluti all'erario pubblico. Ne parla appunto Sallustio, nel riferire come Catone in un suo discorso rimproverava i consoli romani del suo tempo.

Infatti, dopo aver lodato gli antichi, perché " furono in patria operosi, fuori esercitarono un potere giusto, ebbero l'animo libero nel giudicare, non soggetto al

capriccio e al delitto ", aggiunge: " In luogo di queste cose noi oggi abbiamo il lusso e l'avarizia, la miseria del pubblico erario e l'opulenza privata " .

La seconda somiglianza degli imperatori con i re è la corona, perché vengono incoronati come i re. Infatti ci sono due corone, per quelli che vengono eletti imperatori: una presso Milano, a Monza, dove sono sepolti i re longobardi: e questa corona ferrea si dice che sia il segno che il primo imperatore germanico, Carlo Magno, sottomise i re longobardi e la loro gente. La seconda corona, d'oro, la ricevono dal Sommo Pontefice, allorché s'inclinano genuflettendosi, in segno della loro soggezione e fedeltà alla Chiesa Romana.

Ora tale dignità non l'avevano né i consoli né i dittatori di Roma; perché, come sta scritto nel primo libro del Maccabei, fra i magistrati romani nessuno portava il diadema né si vestiva di porpora; mentre i re e gli imperatori fanno ambedue queste cose.

La terza somiglianza che gli imperatori hanno coi re, e per cui differiscono dai consoli e dai reggitori politici in generale, è la facoltà di fare leggi e la potestà arbitraria che esercitano sui sudditi nei casi già detti. Perciò il loro potere si chiama anche maestà, imperiale o regale: il che non compete ai consoli e ai reggitori politici, perché questi non possono agire se non secondo le direttive delle leggi che hanno ricevuto, ovvero secondo l'arbitrio del popolo; e non possono emettere giudizi al di là di questa norma.

Risultano dunque chiaramente le qualità del governo imperiale secondo i diversi tempi, e dal confronto di esso col governo politico o democratico e con quello regale. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXI

Sul potere dei principi soggetti a imperatori e re, e sul significato dei loro diversi nomi.

Stabilite le cose che riguardano il dominio regale e imperiale, ora dobbiamo parlare dei governanti ad essi subalterni, come sono i principi, i conti, i duchi, i marchesi, i baroni e i castellani e quanti vengono designati con altri nomi che esprimono autorità secondo le consuetudini delle varie regioni. Vi sono anzi altri nomi di autorità dipendenti dai re, ricordati dalla Scrittura, per esempio i satrapi, come si legge in Daniele (3,94); "E affollatisi attorno i satrapi, i magistrati, i giudici e i grandi della corte del re di Babilonia " ; e nello stesso luogo si fa menzione degli ottimati del re. Anche nel primo libro dei Maccabei vengono menzionati quattro nomi di dignità, quando si dice che " contro Nicanore Giuda diede al popolo come comandanti tribuni, centurioni, pentecontarchi e decurioni " .

Anche i racconti delle imprese dei Romani chiamano i loro reggitori con taluni nomi singolari dopo il periodo dei re, e cioè consoli, dittatori, magistrati, tribuni, senatori, patrizi e prefetti; nonché Scipioni (sic), censori e censorini.

Di tutti questi nomi noi dobbiamo trattare in due sezioni distinte. In primo luogo tratteremo dei nomi relativi ai subalterni degli imperatori e dei re, ossia dei loro compiti nello stato, da cui trassero origine. In seguito parleremo dei nomi pertinenti al governo democratico.

Ora i nomi propri dei governanti subalterni di re e di imperatori sono i seguenti: principi, ossia signori delle province, che hanno come il primo posto al di sotto della dignità regale o imperiale. Perciò essi hanno potere sui baroni, e talvolta sui conti, come accade in Germania e nel Regno di Sicilia. Del resto anche la Scrittura estende spesso codesto nome a ogni genere di dominio, in modo particolare se nobile; in analogia con questo tra gli angeli c'è un ordine chiamato dei principati, perché hanno potere su tutta una provincia. Infatti nel libro di Daniele (10,13) sta scritto: " Il principe del regno dei Persiani mi ha fatto resistenza per ventun giorno ". Così pure Giuseppe, che in Egitto veniva subito dopo il re, viene denominato principe, come è scritto nella Genesi.

Il secondo nome è quello dei conti, che fu adoperato per la prima volta dal popolo romano dopo la fine dei re.

Infatti ogni anno, come racconta Isidoro (*Etymologiae*, lib. 2), eleggevano due consoli, uno dei quali governava le cose civili; e questi due consoli in un primo tempo furono chiamati comites, dal camminare insieme con vera concordia.

Di qui il prosperare della Repubblica, come nota Sallustio nel *De bello Iugurthino*. Ma col passare del tempo questo nome fu abolito nello stato romano e passò a designare una dignità subalterna a quella dei re e degli imperatori.

Essi sono detti comites da comitare (accompagnare), perché il loro compito principale è quello di accompagnare i re e gli imperatori nelle imprese belliche, o in qualunque altro affare militare, e nel compimento di qualunque altra cosa utile a tutto il regno.

I duchi poi furono chiamati così dal fatto di condurre il popolo, soprattutto in guerra. Infatti spetta a loro dirigere l'esercito e precederlo nella battaglia. Perciò quando i figli di Israele furono attaccati dai Cananei, si domandarono l'un l'altro: " Chi salirà davanti a noi contro il Cananeo e sarà il duce della guerra? " (*Giudici*, 1,7).

E tale nome propriamente conviene a questo reggitore, per la difficoltà di governare quando si è in battaglia. Perciò, per l'eccellenza del governo è giustissimo chiamarlo duca. Per questa ragione Giosuè, cioè Gesù figlio di Nun, fu chiamato così, perché combatté le guerre del Signore, come attesta di lui l'egregio principe Matatia nel primo libro dei Maccabei (2, 55); " Giosuè, adempiendo l'ordine (di Dio) fu fatto

duca, o condottiero d'Israele ". Così dissero anche gli zelatori della legge giudaica a Gionata dopo la morte di Giuda Maccabeo: " Abbiamo scelto te, perché tu sia nostro principe e duce della nostra guerra" (7 Maccabei, 9,30).

Altro nome di autorità subalterna ai re e agli imperatori è quello di marchese, che è pari al conte: ma prende questo nome dalla severità della giustizia. Infatti si chiama marchese da marca, che è un peso o moneta speciale propria dei ricchi, con la quale si vuole indicare una retta e rigorosa giustizia. Questo si riscontra appunto nei marchesi; perché, come si può scorgere comunemente nelle regioni a noi note, tutti i dignitari chiamati con questo nome sono in province montuose. Cosicché i confini delle regioni, che sono montuosi ed aspri, spesso sono chiamati marche; oppure si tratta di province ribelli: e ambedue questi tipi di province vanno governate col rigore della giustizia.

C'è poi il nome di barone, che deriva dalla fatica [Labor]; perché costoro erano resi forti dalle fatiche, come dice Isidoro nelle Etimologie. La parola greca bara, infatti, vuol dire grave o forte. Questo nome è proprio di quei principi che sono in continue esercitazioni, come usano in Francia e in Germania: ossia sono dediti alla caccia, alle uccellagioni, ai tornei, come già usavano anticamente, stando alle parole di Ammonio egregio scrittore di storia.

La ragione di questo è spiegata da Vegezio nel De re militari: perché è necessario che costoro siano i primi a combattere per i sudditi, e l'esercizio li rende coraggiosi. Nessuno infatti, continua Vegezio, esita a intraprendere quello che crede di aver bene imparato. E poiché tutti i nobili devono sottoporsi a cedesti esercizi, questo nome è comune a tutti, ai principi, ai conti, e tutti gli altri subalterni del dominio regale. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXII

Su alcuni nomi di autorità propri di alcune regioni; e quale funzione di governo abbiano tutti costoro.

Ci sono poi anche altri nomi di autorità subordinate al potere regio, o imperiale, in alcune regioni o province che hanno particolari significati, come quello di satrapo o di ottimate presso i Persiani e i Filistei. Il primo significa prontezza nel servire; perciò sono detti satrapi come a dire satis parati, assai pronti: e questo è il dovere proprio di un nobile per la fedeltà che giura al suo superiore; può anche voler dire satis rapientes, assai rapinanti, qualità che il nome stesso sembra comportare, perché sono arroganti, come appare chiaramente dalla stessa Scrittura.

Ottimate sembra significare il grado supremo al di sotto del principe e deriva da ottimo. I Magistrati devono il loro nome all'eminenza del loro consiglio e della loro dottrina nel governare; così infatti sono chiamati i maggiorenti nella corte del re di Francia, quasi " maiores status ", ossia maggiori per condizione, o stato. Ché il

greco *stereon* equivale al latino *stailo*. I giudici sono quasi *jus dantes*, in quanto amministrano la giustizia al popolo; alcuni sono detti assessori, altri pretori, come a indicare che hanno il posto prima degli altri in corte. Preside invece è un nome che si riscontra nella Sacra Scrittura, e deriva dal fatto, spiega S. Isidoro, che il preside difende un luogo presidiandolo. Nella corte del re ci sono altri due nomi che si riferiscono a dignità, dei quali si fa menzione tra i funzionari della corte di Salomone nel terzo libro dei Re, e nei relativi commentari, quello di *scriba*, che si distingueva a seconda dei compiti; perché c'era un tipo che presiedeva alla scrittura delle leggi promulgate dal monarca — ed è la stessa funzione del magistrato —; e un altro che era preposto ai responsi del re: quello che noi chiamiamo cancelliere.

Oltre a questi ci sono ancora altri due nomi usati in Francia, forse derivati dall'idioma di qualche popolazione, da cui possiamo ricavare l'etimologia, e sono *mariscallo* e *senescallo*, che sono propriamente reggitori posti per tutte le attività di una ragione; e questo lo indicano ambedue i nomi. *Mariscallo*, equivale a " signore delle fatiche ". *Maris* infatti in siriano corrisponde al latino *domina* o *dominus*, *callus* poi implica fatica. *Senescallo* da parte sua deriva da *senex*, per la maturità del governo, e *callus*. Tale incarico infatti non lo devono assumere se non uomini di grande esperienza e tenaci nella fatica.

Presso gli Spagnoli poi tutti i nobili al di sotto del re sono chiamati uomini ricchi, e soprattutto in Castiglia: e la ragione di questo sta nel fatto che il re provvede di denaro i singoli baroni a seconda dei loro meriti; oppure, secondo il gradimento, li abbassa o li innalza. Nella maggior parte dei casi infatti non hanno né fortezze né giurisdizioni, se non per volontà del re; e per questa ragione sono chiamati uomini ricchi, perché quello a cui il re assegna una somma più grande è un nobile più importante per il fatto che può provvedere a un maggior numero di soldati. È lo stesso sistema delle milizie romane, che vivevano di stipendio.

Ci sono poi in Ispagna altri chiamati *infanti* e altri ancora *infanzones*; i primi sono di famiglia regia e sono figli, o nipoti del re, così chiamati per l'innocenza rispetto al popolo, perché non debbono nuocere a nessuno, ma conservare e favorire il popolo nella giustizia, e come bambini devono obbedire in tutto al re: cosa che al giorno d'oggi là è assai poco osservata. I secondi poi sono chiamati così, perché devono seguire i primi quasi fossero fratelli maggiori. Sono infatti dei nobili che hanno un potere superiore a quello del semplice cavaliere, avendo il dominio di castelli e di ville, cosicché altrove sono detti *castellani*. Sono chiamati *injanzones* anche perché per la loro minore potenza possono danneggiare meno degli altri principi, come i fanciulli che si allontanano dall'infanzia. Infatti, se danneggiano i loro sudditi, questi si ribellano appoggiandosi ai principi più grandi, ed essi perdono il dominio. Inoltre rispetto ai principi più grandi non hanno potere, come il ragazzo rispetto all'uomo adulto.

Quello che abbiamo detto sui nobili subalterni del re, sul significato dei loro nomi e sui loro compiti è dunque sufficiente. Delle altre autorità enunciate prima, poiché

per lo più riguardano il governo popolare, quantunque alcune siano comuni, parleremo nel seguito dell'opera.

Ora dobbiamo vedere quale sia il potere di questi dignitari, tenendo presente quanto dice la Sacra Scrittura; poiché, secondo le parole dell'Ecclesiastico (10, 2): " Quale il principe del popolo, tali i suoi ministri, e quale il governatore della città, tali i suoi abitanti ". Questi nobili infatti hanno un modo comune di governare, o in maniera regale o in maniera imperiale: eccettuati alcuni luoghi per una consuetudine usurpata o per tirannide, oppure a causa della malizia della gente, che non può essere domata se non col governo tirannico, come sopra abbiamo detto. E questo accade tra l'altro in Sardegna, in Corsica, in alcune isole della Grecia e a Cipro, dove governano dei nobili in maniera dispotica e tirannica. Cosicché della Sicilia stessa la storia racconta che fu sempre nutrice di tiranni. Anche in Italia i conti e gli altri nobili, quando non tiranneggiano sui loro sudditi con la violenza, devono governare in modo politico e democratico.

Presso di essi si trovano ancora alcuni nomi di dignità che derivano dal diritto imperiale, al di sopra del semplice cavalierato, come i valvassalli ed i catoni, chiamati anche proceri, che hanno giurisdizione sui sudditi; però questa oggi è diminuita, o integralmente sottratta, per l'accresciuta potenza delle città. I valvassalli sono chiamati così dalle valvae (porte) perché erano destinati a custodire le porte del palazzo reale o imperiale; costoro li chiamiamo anche ostiari. E son detti catani dall'universalità dei loro compiti alla corte dei principi e dal valore superiore a quello dei semplici cavalieri (sono detti anche proceri, come ad indicare che vanno davanti agli altri). In greco infatti la radice catha richiama l'idea di universale (1).

Ci sono poi molti altri nomi, a seconda delle diverse regioni e lingue, istituiti per i nobili. Ma per ora basti questo, lasciando il resto al regime democratico, nel quale, per l'ampiezza della materia, si deve fare una trattazione speciale, dove si parlerà dei nomi delle dignità, secondo la natura propria di quel regime e secondo i costumi delle diverse province, come insegnano gli scrittori di storia e di filosofia. [Torna al sommario](#)

LIBRO IV

CAPITOLO I

Differenze fra principato regale e principato politico, che si suddivide in due forme distinte.

" ...Li costituirai principi su tutta la terra, Ricorderanno il tuo nome di generazione in generazione ". [Salm. 44, 17-18]

Anche se ogni dominio o principato è istituito da Dio, come abbiamo mostrato prima nel terzo libro, tuttavia per Aristotele e per la Sacra Scrittura esistono vari modi di esercitarlo. Poiché dunque sopra, nel libro già ricordato, abbiamo già trattato sia della monarchia di un solo uomo, com'è il potere del Sommo Pontefice, e di quello regale e imperiale, sia delle cose che sono collegate a codesto dominio; ora è opportuno trattare del dominio di più persone, che comunemente chiamiamo democratico, o politico, descritto sopra da noi sotto due aspetti; riguardo al modo di assumerlo, e riguardo al modo di esercitarlo.

Ora, il modo di assumere questa dignità è elettivo, senza escludere qualsiasi genere di uomini, e non per origine dinastica, come accade invece per i re, come indica il termine istituzione. Dice infatti la Scrittura: " Li costituirai principi "; ma aggiunge: " su tutta la terra ", mostrando in questo la regola generale per l'istituzione nel principato politico: ossia per la generale elezione nella designazione del principe; ma perché questi sia anche virtuoso, aggiunge: " Ricorderanno il tuo nome ", cioè terranno conto di Dio e dei suoi comandamenti, che sono per i governanti la retta norma nell'agire. Perciò è detto nei Proverbi (6,23) che " lampada è il precetto di Dio, e luce la legge ".

Anche Valerio Massimo dice di Cesare che, per provvidenza celeste, le virtù erano da lui favorite e i vizi perseguitati. Ora in questo libro dobbiamo trattare proprio di questo principato, che Aristotele così distingue nel terzo libro della Politica — e lo abbiamo mostrato nel principio dell'opera: regime che se è governato da pochi uomini virtuosi, si chiama aristocrazia, come a Roma il governo del due consoli, o anche del dittatore subito dopo la cacciata dei re.

Se invece è governato da molti, come consoli, dittatore e tribuni, come accadde nella stessa città col passare del tempo, e poi anche dai senatori, come racconta la storia, tale governo si chiama governo di popolo o politici, da polis, cioè pluralità o città; perché questo tipo di governo è adatto propriamente alle città, così come si può vedere soprattutto in Italia, e anticamente fu in vigore ad Atene, dopo la morte di Codro, stando a quanto riferisce S. Agostino nel De civitate Dei.

Fu allora infatti che si staccarono dal potere regale, adottando le magistrature della repubblica, come a Roma. Ma sotto qualsiasi forma questo regime si distingue dal regno, o monarchia, come l'opposto di esso. E poiché ambedue le forme includono pluralità, questi due regimi formano il regime politico, in quanto si distinguono dal potere regale e da quello dispotico, come accenna Aristotele nel primo e nel terzo libro della Politica. Di questo dunque rimane ora da trattare.

E in primo luogo si deve esaminare in che cosa esso differisca dal potere regale, imperiale, o monarchico, il che in parte risulta da quanto abbiamo detto in precedenza, nel primo e nel terzo libro; ma ora dobbiamo aggiungervi un'altra differenza, poiché i governanti politici sono vincolati dalle leggi e non possono andar oltre nell'amministrazione della giustizia, mentre ciò non avviene per i re e gli

altri principi monarchi, che hanno le leggi come racchiuse nel loro cuore, a seconda dei casi che si presentano: e si considera legge ciò che sembra giusto al principe, come è tradizione del diritto delle genti.

Invece nei governanti politici questo non avveniva, perché non osavano fare novità alcuna al di fuori della legge scritta. Infatti nel primo libro dei Maccabei sta scritto che i Romani avevano costituito una curia, e che ogni giorno consultavano i 520 senatori, che deliberavano per il bene del popolo.

Da ciò risulta che nello stato romano dopo l'espulsione dei re il potere fu politico, fino all'usurpazione dell'impero che avvenne quando Giulio Cesare, sconfitti i nemici, cioè dopo aver ucciso Pompeo e i suoi figli, e dopo aver soggiogato il mondo, prese il potere e la monarchia per sé solo e mutò la "politia", o repubblica in principato dispotico, o tirannico. Infatti, come narra la storia, dopo gli avvenimenti suddetti pareva nutrire disprezzo per i senatori. Provocati da questo comportamento, gli uomini più autorevoli della città lo pugnarono con 24 colpi di Campidoglio, e lo colpirono Bruto e Cassio, e gran parte dei senatori.

Qui è necessario anche avvertire che, anche se ogni anno governava uno solo, come sta scritto nel suddetto libro dei Maccabei, cosa che nelle città italiane capita ancor oggi, tuttavia il governo dipendeva dalla collettività, e perciò non era chiamato regale ma politico. Il che avveniva anche per i giudici del popolo d'Israele, poiché governavano il popolo non regalmente, ma politicamente, come abbiamo detto in precedenza. Bisogna considerare però che in tutte le regioni — in Germania, in Scozia, in Francia — le città vivono tutte con governi politici; ma all'interno della potestà del re o dell'imperatore, cui sono vincolate da talune leggi.

Ma c'è anche un'altra differenza: i governanti politici spesso sono sottoposti ad esame, per vedere se hanno giudicato bene, e se hanno governato secondo le leggi ad esso affidate e, in caso contrario, vanno incontro a pene. Ecco perché lo stesso Samuele, come sta scritto nel primo libro dei Re (12, 2-3), poiché aveva giudicato il popolo d'Israele nel modo predetto, si sottopose a una tale sentenza, quando Saul fu fatto re: "Eccomi qui", disse. "Parlate di me al cospetto del Signore e del suo unto (cioè di Saul), se mai abbia preso il bue o l'asino di alcuno; se mai abbia calunniato chicchessia; se mai abbia oppresso persona; se abbia accettato un dono dalle mani di qualcuno".

Così avveniva anche per i consoli romani, come tramanda la storia. Per questo, essendo Scipione l'Africano accusato da alcuni empri rivali di essere stato corrotto col denaro, abbandonò Roma. Da tali calunniose rivalità col passare del tempo nacquerò le guerre civili: cosa che non ha luogo coi re o gli imperatori, se non per il fatto che alcune regioni talora si ribellano, quando le leggi del regno sono intollerabili, come accade piuttosto spesso in Spagna e in Ungheria. Ecco perché anche in Oriente si macchina spesso la morte del monarca: così succede per il Sultano d'Egitto, in Persia, in Assiria e per i principi dei Tartari. Per questa ragione,

poiché i principi spesso diventano tiranni, alcune nazioni giudicano inopportuno — come riferisce Aristotele nella sua *Politica* — che i re nelle loro province si perpetuino nei figli, cioè che i figli dei re succedano loro nel regno; ma una volta morto il regnante, il popolo sceglie quello che viene giudicato maggiormente provvisto di buoni costumi, come avveniva per gli imperatori, e l'abbiamo visto prima nel terzo libro, come si può ancora osservare in Egitto nei tempi moderni. Infatti là si cercano dei giovani distinti in varie regioni, e soprattutto nel Nord, perché sono di statura alta e adatti alla disciplina militare. Questi sono allevati a spese del pubblico erario, si esercitano nelle palestre e nelle discipline scolastiche; negli affari civili e nelle imprese belliche assistono il Sultano nel suo ministero, a quanto si racconta, e dopo la sua morte quelli che sono trovati adatti vengono assunti al principato. Talora tuttavia questo è impedito dalla violenza o dalla tirannide, o dagli eccessi dell'ambizione.

Ci sono anche altre variazioni riguardo al regime di governo, per quanto concerne la durata del governo e altre circostanze, delle quali Aristotele fa menzione nel quarto libro della *Politica*; ma bastino le cose dette ora e quelle che abbiamo detto precedentemente nel secondo e nel terzo libro. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO II

Necessità di costituire le dita — a causa della necessaria convivenza della vita umana — nelle quali soprattutto si instaura il principato politico.

Il governo politico si stabilisce soprattutto nelle città, come appare chiaramente da quanto abbiamo detto (infatti le province sembrano più adatte per il governo regale, come si può vedere in molti casi, eccettuata Roma, che governava il mondo con consoli, tribuni e senatori, come testimonia il libro dei Maccabei, ed alcune altre città d'Italia che, anche se esercitano un dominio su qualche provincia, sono governate politicamente); perciò ora dobbiamo trattare del loro costituirsi. E in primo luogo dobbiamo mostrare la necessità per cui vengono fondate, e qual è la loro comunità. In secondo luogo poi dobbiamo esaminare quante sono le loro parti costitutive, ovvero da quali tipi di uomini essi siano composte.

Ora tale necessità appare prima di tutto dal considerare l'indigenza umana, per cui l'uomo è costretto a vivere in società; perché, come sta scritto nel libro di Giobbe (14, 1); “ l'uomo generato di donna, breve tempo vive, ed è ripieno di molte miserie ”, cioè delle necessità della vita, nelle quali si manifesta la sua miseria: perciò egli è per natura un animale sociale, come insegna Aristotele nel primo libro della *Politica*. Si può dunque concludere che la convivenza della città è necessaria per le esigenze della vita umana.

Di più: la natura ha provvisto ogni altro animale di rivestimenti e di difese fin dalla nascita. Cosicché, per una innata capacità dell'istinto, evita le cose nocive e sceglie quelle che gli sono utili, senza che nessuno lo indirizzi previamente, in modo tale

che l'operazione di natura e l'operazione dell'intelligenza coincidano, come insegna Aristotele nel secondo libro della Fisica. Ma nell'uomo non è così, anzi questi necessita di chi gli insegni queste cose, ossia della nutrice.

Inoltre i rivestimenti e le pellicce di cui gli animali e le piante sono forniti appena nati, e che l'uomo non ha, sono segni della sua indigenza, e per essi deve ricorrere alla collettività degli uomini di cui è costituita la città. Perciò il Signore per mostrare che in questo i gigli del campo e gli uccelli dell'aria — come tutte le creature consimili — sono in una condizione migliore dell'uomo, attribuì l'indigenza a quel magnifico re che fu Salomone, che ebbe tanta abbondanza di ricchezze: “ Osservate gli uccelli dell'aria, che non seminano, non mietono e non raccolgono nei granai... Considerate... i gigli del campo essi non lavorano e non filano ”. E dopo aggiunge: “ Tuttavia vi dico che neppure Salomone, con tutto il suo splendore, fu mai vestito come uno di essi ” (Matteo, 6, 26-29); come per dire che questi, per il vitto e le vesti, era più povero delle piante e degli animali.

Di più: la ferocia degli animali, che sono diventati nocivi per l'uomo dopo la caduta di Adamo, porta alla stessa conclusione. Infatti, per una maggiore sicurezza dell'uomo, contro qualunque cosa temibile, è necessaria la società degli uomini, da cui è costituita la città, affinché l'uomo sia reso sicuro. Fu appunto questo che spinse Caino a costruire una città, come narra la Genesi, e nell'Ecclesiastico (40,19) si legge che “ il fabbricare una città da un nome duraturo”.

Ancora: oltre alle necessità del corpo quando è sano, ci sono le condizioni di necessità per i corpi malati, condizioni cui frequentemente l'uomo è soggetto. Per la guarigione l'uomo non basta da solo a se stesso, come invece succede agli animali quando sono malati. Per essi la natura provvede alle cure senza la medicina degli uomini, con la conoscenza che essi hanno, per mezzo di un istinto innato, di erbe curative e di altre cose destinate alla loro salute.

L'uomo, invece, ignaro di questi rimedi, ha bisogno del medico, della medicina e del servizio degli altri uomini, tutte cose che richiedono la collettività umana, che costituisce la città. E così siamo arrivati alla stessa conclusione di prima.

Di più; sono molti i casi nei quali gli uomini si imbattono per un evento imprevisto, e in tali casi essi sono soccorsi dalla società. Perciò nell'Ecclesiaste (4,10) sta scritto: “ Guai a chi è solo perché, cadendo, non ha chi lo sollevi. Se invece saranno in due si aiuteranno a vicenda”.

Da tutti questi argomenti si conclude che per l'uomo è necessaria la fondazione delle città per la convivenza del popolo, senza la quale non può vivere convenientemente. E tanto più è necessaria la città rispetto al castello, o a qualsiasi villaggio quanto in essa è maggiore il numero delle arti e degli artigiani — da cui è costituita la città — per i bisogni della vita umana. Infatti così la definisce S. Agostino nel primo libro

del De civitate Dei: “ È una moltitudine di uomini collegata in un solo vincolo di società ”.

Bisogna però avvertire che anche in precedenza, all'inizio del primo libro, abbiamo dimostrato che la società umana è necessaria; ma l'abbiamo fatto in maniera diversa: là noi l'abbiamo dimostrato in rapporto al principe; qua invece partendo dal fatto che le varie parti del popolo sono necessarie le une alle altre, ed è per questa ragione che le città sono state fondate, e così pure i castelli, in quanto sono ordinati al governo politico. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO III

Necessità di costituire le città a partire dall'anima, sia per quanto riguarda l'intelletto, sia per quanto riguarda la volontà.

Ma non solo rispetto al corpo, cioè per quanto riguarda la virtù sensitiva, è persuasivo e vero il principio che la costituzione della città è necessaria per natura, bensì anche rispetto all'anima razionale questo è chiaramente manifesto: anzi, tanto a maggior ragione l'uomo richiede la società, in quanto è un essere ragionevole — cosa che deriva dall'intelletto.

A riguardo della parte razionale ci sono da distinguere due cose, sia come potenza che come atto, cioè intelletto e volontà. Per quanto riguarda la parte intellettuale ci sono due serie di atti che interessano il governo politico, e cioè quelli speculativi e quelli pratici. Nell'intelletto pratico sono incluse le virtù morali, che si riferiscono all'operare, e non soltanto al sapere, come dice Aristotele nel secondo libro dell'Etica, come la temperanza, la forza, la prudenza e la giustizia. Queste virtù sono tutte ordinate al prossimo, e quindi richiedono quell'insieme di uomini che costituisce la città, come abbiamo già detto. E, anche se tutte queste virtù non hanno per sede l'intelletto (infatti la forza risiede nell'irascibile, la temperanza nel concupiscibile, che rientra nella parte sensitiva), partecipano tuttavia della ragione in quanto sono regolate da essa, tanto che la prudenza ne è il principio direttivo. Infatti la prudenza, come dice Aristotele nel sesto libro dell'Etica, è la retta ragione delle cose agibili.

Inoltre la sacra Scrittura ordina queste virtù morali al medesimo fine. Infatti così si esprime il libro della Sapienza (8, 7-10) a proposito di queste virtù, accennando al fatto che essa “ insegna la temperanza e la prudenza, la giustizia e la forza, delle quali nulla c'è di più utile in vita agli uomini ”. Quindi aggiunge, sui meriti di queste virtù: “ Per essa (cioè per la scienza o l'esperienza di queste virtù) avrò gloria tra le folle... e onore presso gli anziani ”; e molte altre cose vengono aggiunte nel medesimo brano, che si riferiscono alla collettività umana.

Lo stesso riferimento è ancora più evidente per l'intelletto speculativo; poiché, come afferma Aristotele nel secondo libro dell'Etica, “ l'uomo deriva soprattutto dall'insegnamento, i principi e la genesi della scienza, ed ha bisogno di esperienza e di tempo ”, tutte cose che richiedono quell'insieme di uomini, da cui è costituita la città.

Inoltre, due sono i sensi disciplinabili, come insegna Aristotele nel *De sensu et sensato*, cioè la vista e l'udito: ora l'udito si riferisce alla collettività. Dunque si arrivi alla medesima conclusione di prima.

Aristotele poi nel primo libro della *Metafisica* dice che “ è proprio del sapiente ordinare ”. Ma l'ordine richiede una pluralità. L'ordine infatti, come dice S. Agostino nel *De civitate Dei*, è “ la disposizione degli esseri uguali e disuguali che attribuisce a ciascuno il suo posto ”; e questo non può essere fatto senza una moltitudine.

Inoltre, lo stesso linguaggio che manifesta il cuore rientra nella parte intellettuale, come dice Aristotele, ed è ordinato agli altri; perciò nell'*Ecclesiastico* (20, 32) sta scritto: “ La sapienza nascosta e il tesoro sconosciuto, che utilità possono avere? ” La stessa cosa si può dire della scrittura, perché anch'essa è ordinata alla società, senza la quale sarebbe inutile compilarla e spiegarla.

Lo stesso possiamo dire, riguardo alla volontà, che da Aristotele è considerata una potenza razionale. Risiedono infatti in essa due virtù, ordinate al prossimo e che esigono una pluralità. La prima è la giustizia, che il diritto delle genti, in rapporto alla volontà, così definisce: “ La giustizia è la costante e perpetua volontà di attribuire a ciascuno il suo proprio diritto ”.

Essa può essere legale e distributiva, chiamata da Aristotele giusto potere, oppure commutativa; e queste abbracciano tutte le parti della giustizia. E sono le virtù più necessarie alla vita politica nella città; anzi, senza di esse non può esserci vita civile, come insegna Aristotele nel quinto libro dell'Etica, e le città non si possono neppure conservare. Perciò si può concludere che la costruzione delle città, rispetto a tale virtù, è necessaria per natura. La seconda virtù posta nella volontà e che si riferisce alla collettività è l'amicizia, che principalmente richiede la convivenza della moltitudine. Senza di questa non può esserci tale virtù, della quale Aristotele nell'ottavo libro dell'*Etica* dice che è soprattutto necessaria alla vita umana per il fatto che nessuno sceglierebbe di vivere senza amici: perciò lo stesso Aristotele enumera le utilità di questa virtù, per mostrare la sua necessità, sempre tuttavia rispetto a una pluralità.

E in primo luogo è utile nelle sventure, perché in tali circostanze si ricorre agli amici. Ma anche nelle cose vantaggiose, perché queste vengono conservate tramite gli amici; perciò hanno bisogno di amici principalmente quelli che possiedono ricchezze e sono nel governo, come spiega Aristotele. Di amici poi hanno bisogno i giovani, per essere tratti dalle passioni e dai peccati; i vecchi per essere

soccorsi; e così ogni genere di uomini. Da tutte queste cose si deduce che la convivenza della società è necessaria agli uomini per natura e, conseguentemente, la costruzione delle città, in cui, se vige l'amicizia e si coltiva la concordia, si produce una certa armonia e dolcezza degli animi, come dice S. Agostino nel *De civitate Dei* (1,2), cioè tra gli ordini più alti, medi e bassi, nei quali la società è articolata. Perciò il Profeta dice: “ Oh! come è bello e giocondo che dei fratelli abitino insieme! ” (Salmi, 132,1). S. Agostino stesso, nel libro che abbiamo citato, pone due città secondo due amori.

Oltre a questi c'è un altro argomento per mostrare che la comunanza della società è necessaria agli uomini, e cioè l'inclinazione umana a comunicare le proprie opere alla collettività, tanto che all'uomo risulta molesto compiere una qualche azione virtuosa fuori della società: perciò Cicerone dice nel *De amicitia* che “ la natura non ama niente di solitario ”. È vero infatti quello che Archita di Taranto, mi pare, era solito dire, come ho sentito raccontare dai nostri vecchi: “ Se uno ascendesse al cielo e vedesse la natura del mondo e degli astri, l'ammirazione gli riuscirebbe una bellezza poco piacevole, senza un amico o un compagno ”. Le stesse ricchezze non hanno splendore, se non brillano dinanzi alla gente, come afferma Boezio.

Risulta dunque chiaramente che l'uomo, sia rispetto al corpo, sia rispetto alla parte sensitiva, sia in considerazione della sua natura razionale, ha necessità di vivere in società. E per questo riguardo la costruzione della città è necessaria per natura: perciò Aristotele nel primo libro della *Politica* dice che in ognuno è insita la tendenza naturale a una comunità quale è la comunanza della città. E anche se la Scrittura racconta che i primi fondatori di città furono dei malvagi, come Caino il fratricida, Nembroth oppressore di uomini (che edificò Babilonia), Assur (che edificò Ninive), come racconta la Genesi, messo in fuga da Nembroth, tuttavia essi furono mossi a fondare le città per le utilità degli uomini di cui abbiamo parlato, anche se le ritorsero a sostegno del loro potere, per conservare il quale era necessaria l'unificazione di una moltitudine. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IV

In che cosa consista la convivenza civica. Sull'argomento Aristotele riferisce l'opinione di Socrate e di Platone, che l'autore qui spiega.

Dimostrata dunque la necessità della costituzione della città per la convivenza degli uomini, ora bisogna ricercare in che cosa consista tale convivenza. Su questo argomento i vari filosofi e sapienti idearono diverse forme di vita associata, come riferisce Aristotele nella sua *Politica*. In primo luogo (2 *Polit.*) espone la dottrina di Socrate e di Platone, che nella loro società avrebbero proposto la comunanza di tutti i beni, sia delle ricchezze che delle mogli e dei figli, spinti a ciò dal bene dell'unione insito nella comunanza, dalla quale lo stato è rinsaldato e accresciuto.

Di più: poiché il bene tende a espandersi e comunicare se stesso, quanto più una cosa è comune, tanto più cresce la sua bontà. Perciò il mettere tutto in comune partecipa maggiormente la natura della virtù e della bontà.

Inoltre si deve considerare che l'amore è una virtù unitiva, come insegna S. Dionigi. Dunque dove è maggiore l'unione lì sarà più forte la virtù dell'amore, che fonda e conserva la città, come dice S. Agostino in un testo già citato. Dunque avere tutto in comune, tanto la ricchezza quanto le mogli e i figli, ha l'aspetto di maggiore bontà.

Queste e molte altre sono le ragioni che Aristotele riferisce come sostegno dell'opinione di Socrate e di Platone, anche se non con le stesse parole, tuttavia senza discostarsi dal loro pensiero.

Tuttavia, se consideriamo la qualità di questi filosofi che furono uomini dediti alle virtù più di tutti gli altri filosofi, perché consideravano solo la virtù come bene per l'uomo, non sembra credibile che essi abbiano prospettato questa comunanza nel modo che Aristotele sembra loro attribuire nella *Politica*; perché è cosa più bestiale che umana avere le donne in comune per la congiunzione carnale. Infatti anche la Sacra Scrittura ordina di separare la madre dai figli e la figlia dal padre, per unire l'uomo alla donna; e nel primo precetto dato all'uomo precisa che deve essere un uomo solo con una sola donna. Perciò nella Genesi (2,24) si legge: “ Ecco perché l'uomo lascerà il padre e la madre e si stringerà alla sua moglie, e saranno due in una sola carne ”. E non parla di più persone.

Ma anche per i figli la comunanza non è possibile, perché nell'atto della generazione non cooperano due semi, ma uno solo, da parte dell'uomo. Perciò gli stessi animali distinguono i propri nati per tutto il tempo necessario al nutrimento dei figli, come succede soprattutto con i piccoli degli uccelli prima che possano volare.

Se dunque noi dicessimo che questi filosofi furono meno morigerati degli animali, sarebbe chiaramente assurdo, dal momento che applicarono tutto il loro insegnamento filosofico a restaurare e correggere i costumi, come S. Agostino afferma di Socrate nell'ottavo libro del *De civitate Dei*. E Platone, suo discepolo, raccolse abbondantemente la sua dottrina, come scrive Valerio Massimo: essendo il più sapiente del suo tempo ed essendo ricercato a gara dai giovani studiosi di Atene. Egli, andato in Egitto dai sacerdoti di quel popolo imparò a osservare molteplici numeri della geometria celeste; e, viaggiando per l'Italia, fu istruito da Archita e Arione sugli insegnamenti di Pitagora.

Dunque attribuire a uomini simili una teoria politica che distruggerebbe l'ordine di natura non può che suscitare meraviglia. Gli stessi commentatori di Aristotele fanno notare che questi non riferì con esattezza le opinioni altrui, soprattutto quelle di Socrate e di Platone, come scrive Eustrazio commentando il primo libro dell'*Etica*, riguardo all'idea di bontà; e come scrive Simplicio alla fine del primo libro del *De coelo* riguardo all'origine del mondo.

S. Agostino, poi, nel nono libro del *De civitate Dei* nota la stessa cosa per l'opinione degli Stoici riguardo alle passioni dell'animo, opinione che alcuni deformavano attribuendo agli Stoici, il cui caposcuola fu Socrate, l'idea che esse non possono trovarsi nell'uomo saggio, e che invece Aristotele nel secondo libro dell'*Iblea* a lui attribuisce. E tuttavia S. Agostino afferma che è falso, appoggiandosi alla sentenza di Aulo Gellio nelle *Notti Attiche*.

Ma tutte le loro considerazioni vanno riferite all'incremento dell'amore reciproco. Poiché dunque cedesti filosofi erano dediti alle virtù e a questo obiettivo erano indirizzati i loro sforzi; e poiché la virtù dell'amore verso il prossimo è comandata nel senso di reciprocità e d'uguaglianza (“ Amerai ”, dice il Salvatore, “ il prossimo tuo come tè stesso ”); essendo essi soliti parlare per metafore, e volendo persuadere all'amore i concittadini, dal quale la città trae giovamento, parlarono di comunanza delle mogli e dei figli riferendosi al reciproco affetto; e così per i possessi raccomandarono le necessario prestazioni.

Perché “ se uno, vedendo il suo fratello nella necessità, gli chiuderà il proprio cuore, come la carità di Dio dimora in lui? ” (I lettera di S. Giovanni, 3, 17). Questo principio fu particolarmente caro agli Stoici. Infatti, come riferisce S. Girolamo di Socrate, essi disprezzavano i beni esteriori, ossia le ricchezze.

Da quanto abbiamo detto appare chiaramente la risposta da dare alle obiezioni. L'unione e l'amore infatti hanno gradi diversi negli esseri inferiori: ebbene l'unione in un corpo animato è più perfetta, se la virtù dell'anima si diffonde nei vari organi per operazioni diverse, unite però nell'unica sostanza dell'anima, come avviene negli animali perfetti, piuttosto che negli animali che hanno solo il senso del tatto, come i vermi e altri animali che Aristotele, nel II libro del *De anima*, chiama animali imperfetti. Ecco perché San Paolo paragona il corpo mistico, cioè la Chiesa, al corpo vero e naturale, nel quale ci sono membra diverse con diverse potenze e virtù, radicate in un solo principio dell'anima; e respinge quella unione semplicistica, dicendo: “ Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito? E se tutto udito, dove l'odorato? ” (1 Cor. 12, 17).

Come per dire che in qualsiasi collettività, quale per eccellenza è la città, è necessario che vi siano gradi distinti tra i cittadini, per quanto riguarda le case e le famiglie, nonché le arti e gli uffici: però tutti questi elementi devono essere uniti in quel vincolo sociale, che l'amore dei concittadini, come abbiamo detto prima, e del quale parla anche S. Paolo nella lettera ai Colossesi. Infatti, dopo aver enumerato alcune opere virtuose, alle quali i cittadini sono reciprocamente tenuti; subito aggiunge: “ Ma soprattutto rivestitevi di quell'amore che è il vincolo della perfezione.

E la pace di Cristo risieda arbitra nei vostri cuori, (pace) a cui siete stati chiamati per formare un solo corpo ” (Colossesi, 3, 14-15), distinto evidentemente in varie membra a seconda della condizione dei cittadini. E da queste diversità delle arti e

degli uffici tanto più una città è resa celebre, quanto più in essa sono molteplici perché maggiormente si possono trovare in essa i mezzi per le esigenze della vita umana, che rendono necessaria la costruzione delle città.

E se uno obiettasse che i discepoli di Cristo ebbero tutto in comune, bisogna rispondere che questo fatto non implica una legge generale, perché la loro condizione era superiore a qualsiasi modo di vivere. Infatti la loro convivenza non era ordinata alle mogli e ai figli, ma alla città celeste, nella quale né ci si sposa né ci si marita, ma gli uomini sono come gli angeli di Dio: e per quanto riguarda la ricchezza i beni dovevano essere in comune. Ma questo è solo per i perfetti; infatti il Signore dice nel Vangelo: “ Se vuoi essere perfetto, va', vendi ciò che hai e dallo ai poveri...; poi vieni e seguimi ” (Matteo, 19,21).

Questo fu praticato anche dai socratici e dai platonici, in quanto disprezzavano le cose temporali, come di Plotino scrivono Memmio Trismegisto e Macrobio nel commento al Somnium Scipionis. Ma per gli altri cittadini di condizione comune si richiede che essi abbiano proprietà distinte, per evitare i litigi: sul tipo di quelli occorsi tra Abramo e Lot, e riferiti nella Genesi (13,8-9). Infatti, sorgendo fra i loro pastori delle dispute per il pascolo dei greggi, disse Abramo a Lot: “ Di grazia, non ci siano litigi fra me e te, fra i pastori miei e i tuoi, giacché siamo fratelli. Ecco, tu hai innanzi a te tutta questa terra; separati da me, ti prego; se tu andrai a sinistra, terrò io la destra; se tu preferirai la destra, andrò io a sinistra ”. Perciò possiamo concludere che per conservare la pace fra i cittadini è necessario che le ricchezze siano divise e distinte. È così evidente la risposta alle difficoltà formulate in precedenza. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO V

L'opinione di Socrate e di Platone riguardo alle donne, secondo la quale esse dovrebbero cimentarsi nelle cose militari.

Ma per ritornare all'ordinamento civico dei suddetti filosofi, Aristotele nella Politica attribuisce loro alcune altre opinioni; per esempio, che le donne venissero istruite nelle cose militari. E riferisce un loro argomento in proposito, e cioè che negli uccelli rapaci le femmine si mostrano più feroci e combattono più efficacemente; la stessa cosa si verifica anche nelle bestie, come si vede chiaramente soprattutto negli animali feroci.

Di più, gli esercizi del corpo sono vantaggiosi alle donne, per quanto riguarda il vigore del corpo e la forza, come si vede bene nelle serve e nelle donne di campagna, perché sono più forti e più sane. Infatti è proprio della virtù render buono chi la possiede e l'opera che egli compie. Se dunque la virtù femminile viene rinforzata nelle palestre e nelle esercitazioni militari, è chiaro che le operazioni belliche sono loro adatte.

Porta poi alla stessa conclusione il vantaggioso equilibrio delle qualità primarie, caldo e umido, freddo e secco, il cui giusto equilibrio induce nei corpi misti una virtù superiore. Infatti vediamo che la legna verde, appena l'umidità si è consumata ed è riportata al punto di equilibrio, brucia più vigorosamente. Così anche vediamo che negli uccelli rapaci le femmine, a causa del loro movimenti, sono di natura più forte e di corporatura più grossa. Quindi, siccome nelle donne, come nei fanciulli, l'umido sovrabbonda, se viene consumato dal movimento, raggiunge la giusta gradazione, e così riceve forza.

Un ulteriore argomento viene preso dal regno delle Amazzoni, che fu fortissimo in Oriente e sottomise quasi tutta l'Asia, la terza parte del mondo, stando a quanto racconta la storia. Esse trassero origine dagli Sciti orientali; perciò anche presso gli stessi Sciti, da cui discendono i Tartari, le donne si impegnano nelle operazioni di guerra e combattono insieme ai loro uomini.

Da tutte queste considerazioni i suddetti filosofi furono forse mossi a pensare, nel costruire il loro ordinamento civile, che le donne dovessero cimentarsi nelle cose militari.

Ma ci sono forti ragioni contro questo ordinamento, alle quali è difficile obiettare. La prima è di Aristotele, che la espone nel secondo libro della Politica: “ Non è possibile mettere alla pari gli animali e gli uomini, per il fatto che gli animali non sono soggetti alle necessità domestiche. Solo l'uomo infatti attende al governo della famiglia ”. E questo non si potrebbe fare, se le donne si dedicassero alle armi: perché, come nella società politica le funzioni sono distinte, così anche in quella domestica, cosicché il padre attende alle occupazioni esterne, le donne invece alle azioni interne alla famiglia. Una conferma di tale esigenza possiamo desumerla dalla repubblica romana, la quale, come tramanda la storia, aveva due consoli: uno si occupava delle questioni di guerra, e l'altro governava la repubblica. La stessa cosa sappiamo a proposito delle Amazzoni. Nel loro regno, o monarchia che dir si voglia, c'erano due regine, o monarche, che si distinguevano nei loro compiti come i consoli romani.

La seconda ragione si desume dalla stessa inettitudine delle membra muliebri al combattimento. Infatti Aristotele nel *De gestis animalium* distingue così fra maschio e femmina: il maschio ha le membra superiori più robuste, ossia le braccia, le mani, i nervi e le vene, dalle quali nasce una voce più grave, mentre le natiche, il ventre e le membra circostanti sono più sottili; le donne invece all'inverso; e questo perché siano più adatte alla generazione.

Hanno poi più grandi anche le mammelle per nutrire la prole; e tutte queste cose sono impedimenti in battaglia: perciò si legge, riguardo alle Amazzoni, che amputavano alle fanciulle la mammella destra e comprimevano la sinistra, perché non fossero impedito nel tirar d'arco.

La terza ragione si desume dalla disposizione dell'anima. Insegna infatti Aristotele nel *De gestis animalium*, che “ la donna è un maschio mancato ”: perciò, come è manchevole nella complessione fisica, così pure lo è nella ragione. Perciò a causa della mancanza di calore e di temperamento, sono pavide e timorose della morte, cosa che soprattutto si deve fuggire nella battaglia. A causa poi della scarsità d'ingegno, sono incapaci di quelle astuzie belliche, con le quali per lo più i combattenti ottengono la vittoria, come spiega Vegezio nel *De re militari*. Infatti la storia racconta che Alessandro M. sconfisse le Amazzoni con talune astuzie e blandizie più che con la forza del combattimento: eppure il loro regno ai suoi tempi era fortissimo e potentissimo in Asia.

La quarta ragione si desume dalla pericolosa familiarità dell'uomo e della donna; perché l'atto venereo corrompe la capacità di giudizio della prudenza, come spiega Aristotele nel settimo libro dell'*Etica*, e in esso è impossibile capire alcunché. Perciò l'animo virile si snerva. Ecco perché, come racconta la storia, Giulio Cesare nell'imminenza della battaglia ordinò che fosse allontanato dall'accampamento ogni genere di piaceri, e soprattutto le donne.

Anche Ciro re dei Persiani, non riuscendo a sconfiggere i Lidi perché erano fortissimi e abituati alle fatiche; alla fine, dopo averli snervati con giochi e con divertimenti amorosi, riuscì a domarli.

Degli stessi antichi romani così scrive Vegezio, al principio del primo libro: “ Perciò erano sempre pronti per la guerra, perché non erano fiaccati dai piaceri e da nessun genere di delizie ”.

Che cosa ancora? Aggiungerò che anche i cavalli più forti, che altrimenti sono audacissimi in combattimento già sentono l'odore della guerra, dalla presenza di una cavalla sono distratti dalla battaglia. Per questo motivo dunque anche le Amazzoni, come racconta la storia, non accettavano nessun uomo nel loro accampamento. Dunque dalle cose che abbiamo detto appare chiaramente che le donne devono essere escluse dalle attività guerresche. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VI

Si tratta, da un altro punto di vista, l'argomento secondo il quale le donne non devono essere occupate nelle attività guerresche, rispondendo agli argomenti contrari.

La tesi dei detti filosofi ha avuto una certa attendibilità, come appare dai suddetti argomenti, perciò le loro argomentazioni devono essere confutate, pur trattandone con rispetto. L'analogia, per es., tratta degli uccelli rapaci e da altre bestie, le cui femmine sono più audaci e più forti nel combattere e nel prendere la preda, per

concludere che lo stesso accadrebbe nel caso delle donne; si risponde che tra uccelli, bestie e donne non c'è somiglianza.

Poiché, come abbiamo già detto, l'uomo in forza della sua natura è fatto per la convivenza civile e domestica; e nel governo della famiglia ci sono funzioni proprie della donna, sia nella nutrizione dei figli, sia nella pulizia della casa, sia nella preparazione dei cibi: cose tutte che non potrebbero essere fatte, se la donna si occupasse di attività guerresche. Ecco perché la natura l'ha costituita in modo tale da toglierle le disposizioni a combattere.

Infatti, come dice Aristotele nel *De animalibus*, le donne hanno corpi più deboli degli uomini, sono meno calde, ed in esse si riscontrano più grosse solamente le membra che sono ordinate all'atto della generazione e gestazione, come il ventre, le natiche e le mammelle per l'allattamento. Ma tutte le altre membra, nelle quali risiede la forza, le hanno più sottili e deboli degli uomini e meno provviste di nervi, come i piedi e le gambe, le mani e le braccia, e così di ogni membro in cui risiede la forza, come abbiamo detto prima.

All'argomento poi, nel quale si afferma che la forza viene in esse aumentata, mediante l'esercizio, e questo è vero, per concludere che ad esse si addice combattere, si può rispondere che la sola forza non basta per vincere in battaglia, come prova Vegezio al principio del *De re militari*; ma giova l'astuzia nel combattere, astuzia di cui le donne sono carenti. Infatti una moltitudine rozza ed ignorante è sempre esposta alla morte. E così la bassa statura dei Romani prevalse sull'altezza dei Germani, come ivi è detto. Inoltre le donne non devono esporsi ad azioni dalle quali possono essere distolte dalla virtù; e questo accade se sono deputate ad azioni militari, per l'incentivo alla libidine che in esse si riscontra, sia per se stesse, sia per il contatto con gli uomini.

Ecco perché la natura ha provveduto la donna di molti freni, come il pudore, che è il suo vincolo principale, come scrive S. Girolamo alla vergine Cellanzia; le vesti lunghe fino ai piedi; l'anello al dito, la soggezione all'uomo. Così infatti attesta la Sacra Scrittura: “ Sarai sotto la potestà del marito ” (Genesi. 3,16). Invece l'attendere alle cose militari nello stato implica la massima libertà; per cui ai soldati il diritto delle genti concede speciali rescritti e privilegi.

La terza obiezione che si fonda sullo stesso argomento, cioè sulla forza nel combattere, avrebbe fondamento, se la sola forza fosse causa di vittoria e l'attitudine delle membra muliebri a combattere fosse come quella degli uomini. Ma di questo si è provato il contrario. Inoltre la natura della donna è di essere passiva e non attiva rispetto all'uomo. Ma combattere è agire al massimo; perché è l'atto della fortezza che, solo se esercitato lodevolmente, merita la corona. Si deve dunque concludere che assolutamente parlando la donna non deve essere esposta alle attività guerresche, ma stare in pace nella casa, e occuparsi della famiglia, come abbiamo detto prima.

Ecco perché anche in questo caso Salomone, alla fine dei Proverbi, nel lodare la fortezza della donna, componendo su di essa un cantico speciale, secondo le lettere dell'alfabeto ebraico, ricorda tutto ciò che la riguarda riferendosi all'attività domestica. “ Una brava donna chi la troverà? Ha il pregio della rarità dei più remoti confini ”, essendo molto da riverire, se ha le doti che seguono. E mette prima di tutto l'arte della filatura: “ Si procacciò la lana e il lino, industriandosi con le sue mani ”, per mostrare che questo è compito proprio della donna.

Perciò anche nelle gesta di Carlo Magno sta scritto che alle sue figlie, che amò premurosamente, raccomandò di attenere alla conocchia e al fuso e di essere operose. Più oltre Salomone aggiunge altre attività delle donne, attinenti alla cura della casa, come avere cura dei figli, amministrare la famiglia, provvedere alla propria casa, onorare gli amici del marito e supplire alle sue manchevolezze.

E queste propriamente sono funzioni di una sposa attinenti ai beni del matrimonio, come è scritto di Abigail moglie di Nabal del Carmelo, secondo quanto si legge nel primo libro dei Re. Ma poiché tale sollecitudine comporta molte occasioni di turbamento, come è detto di Marta nel Vangelo: “ Marta, Marta, tu t'affanni e t'inquieti di molte cose” (Luca, 10,41), in quanto tali cose sono oggetto di virtù e di fortezza, Salomone chiama “ forte ” una simile donna, non certo della fortezza relativa agli esercizi guerreschi, ma di quella richiesta per governare con pazienza la famiglia, come si è visto prima. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VII

Si discute un'altra opinione dei detti filosofi riguardo al principato, secondo la quale esso dovrebbe essere perpetuo.

C'è poi anche un altro criterio, che Aristotele nel secondo libro della Politica attribuisce alla concezione politica dei suddetti filosofi, da applicarsi ai magistrati di governo per la regione dell'Attica, la cui capitale è Atene, s'intende dopo la morte del re Codro; magistrati che nella repubblica romana erano chiamati senatori. I suddetti filosofi volevano che essi fossero perpetui, e così tutti i funzionari dello stato. Il motivo da cui partivano era l'imitazione della natura, come Aristotele riferisce. Infatti noi vediamo che nella terra le varie parti si comportano sempre nello stesso modo, come avviene nelle miniere: perché una miniera d'oro nella stessa parte della terra produce sempre oro; e una miniera d'argento, argento. Perciò nel libro di Giobbe (28, 1) si dice: “ Ha l'argento un principio dei suoi filoni e l'oro un posto dove si fonde ”. Sulla base di questo principio essi così concludono: se il posto dell'oro e dell'argento non cambia mai per diventare il posto del piombo o del ferro, né il posto del piombo e del ferro si trasforma mai in quello dell'oro o dell'argento, così deve accadere anche nel principato. Né il principe né i suoi funzionari devono cambiare, per diventare talora sudditi; e neppure i sudditi devono diventare funzionari o principi; perché l'arte, per quanto può, imita la natura.

Di più: per provare la stessa cosa si può assumere l'argomento seguente, Aristotele, all'inizio della sua *Metafisica*, scrive: “L'esperienza fa l'arte e l'inesperienza il caso”; e *Vegezio* nel *De re militari* afferma: “ La scienza delle cose militari nutre il coraggio. Infatti nessuno teme di fare ciò che è fiducioso di aver bene appreso ”. Da questo si può arguire che, qualora avvenga un cambiamento dei governanti o dei principi o dei magistrati, può capitare di assumerne uno inesperto. Ma da questo derivano molti sbagli nella condotta della vita pubblica.

Inoltre, una tale variazione di governanti ne diminuisce l'autorità, come è stato detto sopra, nel secondo libro: perché viene data l'occasione ai sudditi di non obbedire, per la speranza di sfuggire al potere del principe, o di raggiungere il potere. E così la motivazione di questi filosofi, cioè di *Socrate* e *Platone*, sembra essere in accordo con la ragione. Ma contraria fu la motivazione dei sapienti di *Roma*, ossia della *repubblica romana*; perché, dopo la cacciata dei re, stabilirono i consoli; perciò nel libro dei *Maccabei* (8, 16) sta scritto, insieme ad altre cose elogiative nei confronti dei *Romani*, che “ commettono per un anno soltanto a uno solo l'ufficio di governare tutto lo stato, e tutti obbediscono a quel solo ”.

E la storia giustifica codesto motivo: cioè affinché un prepotente non potesse rimanere a lungo, e subito gli succedesse uno più moderato. E questa ragione l'accenna anche *Aristotele* nel secondo libro della *Politica*, sostenendo che cambiare ogni tanto il principato e l'autorità, e distribuire a persone adatte le magistrature causa una pace maggiore nella città ed in qualunque comunità politica.

Un altro argomento poi si può desumere da un principio di *Aristotele* nel quinto libro dell'*Esca*, dove è detto che “ il principato rivela l'uomo ”. Talora infatti capita che una persona assunta ad una dignità sia un uomo virtuoso nella sua attuale condizione; ma, dopo aver preso il principato, essa si leva in superbia e diventa tiranno.

Così accadde a *Saul*, del quale nel primo libro dei *Re* è detto che, quando fu fatto re, fra i figli di *Israele* non c'era nessuno migliore, di lui; ma rimase nella sua innocenza soltanto due anni. Dopo invece egli divenne tiranno e disobbediente a *Dio*, e gli fu detto per bocca di *Samuele*: “ Perché hai rigettata la parola del Signore ”, e non hai obbedito alla sua voce, “ il Signore ti ha rigettato, affinché non sii più re ” (*I Re*, 15,23).

Di più: nella natura umana c'è una certa varietà di tipi per quanto riguarda la virtù e i carismi. Alcuni infatti sono disposti alla soggezione, ma sono meno validi per il governo, altri invece sono l'opposto. Sulla base di questa considerazione — poiché può venire assunto al governo un buon suddito che però è un cattivo governante, se il suo potere viene perpetuato, è causa di discordie nella città. Perciò è conveniente cambiare i reggitori.

Si noti inoltre che nell'uomo è insito il desiderio degli onori, sicché Valerio Massimo dice che non c'è nessuna umiltà così grande che non sia toccata da questo allettamento. Da qui discende un'altra conseguenza, cioè che l'uomo è insofferente di un qualsiasi superiore. Dunque il dare il principato a uno solo è causa di rivolte nel popolo, E questo è anche l'argomento di Aristotele nel secondo libro della Politica, dove dice che Socrate concepisce delle persone che siano sempre governanti e che questo è causa di rivolta presso coloro che non possiedono alcuna autorità. Questi infatti, vedendo che mancano del tutto di qualsiasi condizione di rilievo, se per caso sono virili e coraggiosi, sono spinti alle discordie civili. Ecco perché, come scrive Valerio Massimo nel decimo libro, il console romano Fabio, e ne abbiamo già parlato in precedenza, avendo avuto più volte il consolato, ed essendosi nella sua famiglia perpetuata per lungo tempo questa carica, persuase il popolo a dispensare di tanto in tanto la gente Fabia da quella carica. Dunque si deve ritenere lodevole la comunità politica nella quale le cariche sono distribuite a ciascun cittadino a turno, secondo i meriti, come facevano gli antichi Romani; e anche Aristotele raccomanda questo criterio. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO VIII

Qui spiega meglio come nella comunità politica è preferibile l'alternarsi dei reggitori, e risponde alle obiezioni adducendo l'esempio della Lombardia e di Venezia.

Quanto i filosofi suddetti dicono a favore della loro tesi rifacendosi alle miniere non vale come argomento, per il fatto che le miniere, o d'oro o d'argento o di qualunque altro metallo, ricevono l'influsso da un corpo celeste, e questo influsso è determinato a un solo effetto: perciò, come l'albero di fico produce sempre fichi e non un altro frutto, per i medesimi principi che gli sono intrinseci e mediante l'influsso dei corpi celesti, così la miniera d'oro produce sempre oro. Ma non è così per la volontà umana, la quale non è sottomessa alle stelle, come Tolomeo dimostra nel Centilogio, perché è volubile: perciò gli atti umani sono considerati da Aristotele nell'Esca fra la materia contingente, e quindi passano dal bene al male e viceversa. Ecco perché la perpetuità è pericolosa.

L'esperienza, poi, alla quale essi si appellano, in tutti i casi va presupposta, poiché si deve eleggere una persona esperta, che possa e sappia governare e dirigere i cittadini verso la virtù; altrimenti, se viene scelto un inetto, o per danaro, o per passione, la comunità civile è già corrotta. Infatti la regola della scelta la diede tetro al suo cognato Mosè, come è scritto nell'Esodo (18,27), parlando dei principi e dei reggitori del popolo in questi termini; “Eleggi poi, di fra tutta la gente, degli uomini autorevoli, timorati di Dio, che siano giusti ed abbiano in orrore l'avarizia: e da essi prendi dei capi di migliaia, di centinaia, di cinquantine e di decine, che giudichino il popolo ”. Anche Aristotele, nel quinto libro dell'Etica, dice; “ Non lasciamo governare l'uomo in cui c'è soltanto la natura umana, ma colui che è perfetto

secondo ragione”: perché, se si fa diversamente, una volta assunto il principato, l'eletto si attribuisce beni eccessivi, e diventa tiranno.

Finalmente circa il loro argomento che fa leva sulla diminuzione di autorità del governo, nel caso che il principato non sia perpetuo, bisogna qui notare, come abbiamo già accennato nel secondo libro, che le varie regioni si differenziano, per quanto riguarda gli uomini, sia nel temperamento che nel modo di vivere, come gli altri esseri viventi si differenziano secondo la posizione geografica, come insegna Tolomeo nel *Tetrabiblos*. Se infatti le piante vengono trasportate in un'altra regione, si trasformano adattandosi alla natura di essa; e in modo simile si comportano i pesci e gli animali. Come dunque accade agli altri esseri viventi, così accade pure per gli uomini. Infatti i francesi che si trasferiscono in Sicilia si adattano alla natura dei siciliani: e questo si può vedere chiaramente; perché, come sappiamo dalla storia, quest'isola è stata ripopolata da quella gente già tre volte.

Una prima volta al tempo di Carlo Magno; una seconda volta dopo trecento anni, al tempo di Roberto il Guiscardo; e infine, ai tempi nostri, per opera del re Carlo [d'Angiò] ; e hanno già preso la natura di quelli. Stabilito dunque questo presupposto, si deve affermare che il governo e la signoria devono essere regolati secondo la disposizione della gente, come dice lo stesso Aristotele nella *Politica*.

Ora, ci sono delle province che sono di natura servile; e queste debbono essere governate con una signoria dispotica, includendo in questa anche il governo regale. Coloro invece che hanno un animo virile e coraggioso, e hanno fiducia nella propria intelligenza, non possono essere governati se non con un regime politico ', comprendendo in questo nome anche il governo aristocratico. E questo tipo di dominio si ha soprattutto in Italia: perciò gli italiani sono stati sempre poco governabili, per la causa suddetta. Cosicché per assoggettarli a una signoria dispotica, i principi non possono fare altro che diventare tiranni. Perciò le parti insulari d'Italia che hanno sempre avuto re e principi, come la Sicilia, la Sardegna e la Corsica, hanno avuto sempre dei tiranni. Così nelle regioni della Liguria, dell'Emilia e della Flaminia — che oggi si chiama Lombardia — non può esserci nessun principato duraturo, se non per via tirannica, eccettuato il Doge di Venezia, che tuttavia ha un governo temperato. Ecco perché il principato a tempo limitato si regge meglio nelle regioni suddette.

L'affermazione poi che codesto sistema sminuisce l'autorità civile non è affatto vera, se vengono scelte delle persone idonee: diversamente, come abbiamo già detto, la comunità politica si corrompe. E Aristotele nel quarto libro della *Politica* insegna che le persone adatte sono i cittadini del ceto medio, cioè ne troppo potenti, perché facilmente potrebbero diventare tiranni, ne di condizione troppo bassa, perché subito sono portati alla demagogia.

Infatti, poiché si considerano in alto, immemori di sé, e come ignari di governo, si immergono nel baratro dell'errore, o per una preoccupazione improvvida verso i

sudditi, o per una presuntuosa audacia nel gravare gli altri; cosicché la comunità politica si corrompe e si agita. Dunque nel governo di popolo bisogna affidare il potere a dei reggitori che si avvicendino: si chiamino essi consoli, o magistrati, o con qualunque altro nome, purché siano scelte persone idonee.

Per di più ciò non offre pericoli imminenti; perché costoro giudicano secondo le leggi ad essi affidate, alle quali sono vincolati da giuramento: perciò non c'è materia di scandalo quando puniscono, dal momento che tali leggi sono state istituite dal popolo stesso. E neppure s'indebolisce il potere, se questo punisce lievemente secondo la natura del popolo governato: perché talvolta in queste regioni la comunità politica si conserva meglio dissimulando la colpa, oppure rimettendo la pena. E in questo sembra riscontrarsi quella virtù dell'epicheia, che attenua il giusto legale, come spiega Aristotele nel quinto libro dell'Etica. Inoltre in questo tipo di governo vanno rispettate quelle regole espresse da quel grandissimo pastore che fu S. Gregorio nel Registro e nella Regola pastorale, secondo le quali il modo di correggere va adattato allo stato e alla qualità delle varie persone. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO IX

Discussione sulla comunanza dei beni rispetto ai possedimenti, che un filosofo di nome Filea dice che debbono essere uguali per tutti; si dimostra che è falsa l'opinione del filosofo Licurgo in proposito.

Poiché le opinioni dei suddetti filosofi riguardavano la comunanza dei possedimenti, sembra opportuno parlare qui anche degli altri autori, che su di essa impostarono il loro progetto di comunità politica. Infatti ci furono due filosofi i quali, considerando che nelle città i litigi nascono dal fatto che, mentre uno possiede in abbondanza, l'altro è povero, volevano nel loro progetto di reggimento civile che nelle città i possessi fossero resi uguali. Uno fu Filea di Calcedonia, di cui Aristotele parla nel secondo libro della Politica; l'altro fu Licurgo, figlio di un re di Sparta, che istituì le leggi per gli Spartani, il quale, come racconta Giustino, determinò che un equilibrato possesso dei beni rendesse impossibile a chiunque di diventare più potente di un altro.

Il modo poi che Filea immaginò per tale uguaglianza è narrato da Aristotele: che si stabilisse cioè nella stessa costituzione della città, dopo aver calcolato il numero dei cittadini e dei campi. Diversamente riteneva difficile che si potesse fare. E affinché questa condizione di uguaglianza durasse nel tempo, prescriveva che i matrimoni si contraessero fra i più ricchi e i meno ricchi; e così, con questo provvedimento si sarebbero eliminate le offese, si sarebbero rimosse le ingiurie, sarebbero state tolte di mezzo le arroganze e le occasioni di superbia. A questo spingeva anche l'esperienza delle altre comunità politiche.

Perché, dove c'è disuguaglianza di beni temporali, ci sono spesso turbamenti: c'è infatti occasione di invidia, e qui sorge la cupidigia, che, secondo S. Paolo, è la radice di tutti i mali.

Anche Licurgo per questo motivo, nelle leggi che diede agli Spartani, al fine di conservare integra la loro comunità, tolse le ricchezze artificiali, cioè a dire le monete nello scambio delle cose venali, lasciando che questi scambi avvenissero solo in natura.

Ma Aristotele nel secondo libro della *Politica* disapprova questa posizione, mostrando che tale uguaglianza totale è impossibile, e conseguentemente contraria alla ragione. Ed in primo luogo a motivo della natura umana, la quale nelle famiglie non sempre si moltiplica ugualmente: perché accade che mentre un padre di famiglia ha molti figli, un altro non ne ha nessuno. Sarebbe dunque intollerabile che questi due avessero uguali possessi: perché a una famiglia mancherebbe il vitto, mentre l'altra ne avrebbe troppo; e questo sarebbe contro la provvidenza della natura: perché la famiglia che si moltiplica di più nella prole, a causa del suo aumento, dà di più di quella che non ha figli per il rafforzamento dello stato; e, per un diritto di natura, merita di più dalla repubblica, ossia di essere aiutata dallo stato.

Di più: la natura non scarseggia nelle cose necessarie, come è stato detto prima; e dunque neppure deve scarseggiare l'arte, ossia il governo civile. Ma questo avviene, se nelle famiglie i possessi vengono resi uguali, poiché i cittadini muoiono di fame, cosicché la comunità politica si distrugge.

L'uguaglianza dei possessi inoltre risulta improponibile non solo a motivo della natura umana, ma anche a motivo delle condizioni di persona. C'è infatti differenza fra i vari cittadini, come fra le membra del corpo, cui la comunità politica è stata da noi paragonata in precedenza. Ora, nelle varie membra, la virtù e l'operazione si diversificano. Risulta infatti che il nobile è tenuto a fare maggiori spese di chi non è nobile: perciò anche la virtù della liberalità nel principe si chiama magnificenza, a causa delle grandi spese. Questo però non si potrebbe fare, se le proprietà fossero tutte uguali. Ecco perché anche il Vangelo attesta a proposito di quel padre di famiglia, o re, che, partendo per luoghi lontani, distribuì i beni ai suoi servi: lo fece non in maniera uniforme; bensì ad uno diede cinque talenti, ad un altro due, a un altro ancora uno solo, a ognuno secondo la sua virtù.

Anzi, neppure lo stesso ordine naturale ammette questa uguaglianza, perché la provvidenza divina ha posto le cose in una certa disuguaglianza, sia di natura che di merito. Perciò il porre l'uguaglianza nei beni temporali, come i possedimenti, significa distruggere l'ordine che c'è nelle cose, ordine che S. Agostino nel *De Civ. Dei* definisce in base alla disuguaglianza: “ l'ordine infatti è la disposizione delle cose diverse che attribuisce a ciascuno ciò che gli spetta ”. Per questo Origene nel suo *Periarchon* viene disapprovato: perché afferma che tutte le cose per loro natura sono uguali, ma sono rese disuguali per un loro difetto, cioè per il peccato. Non è

dunque con l'uguaglianza dei beni che si evitano i litigi, ma anzi si intensificano, perché nell'uguaglianza si distrugge o si toglie il diritto naturale, allorché si sottrae a chi merita di più ciò di cui ha bisogno.

Finalmente ciò è inammissibile, perché è contro ragione che tutte le cose siano uguali nella comunità civile, poiché Dio ha fatto tutto in numero peso e misura, come è detto nel libro della Sapienza; e queste cose determinano una gradazione di ineguaglianza negli enti, e di conseguenza anche nel campo sociale e politico. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO X

Si discute di nuovo sul sistema di governo ideato da Platone e da Socrate, in riferimento ai cinque generi di uomini che in esso si richiedono. Qui si discute molto anche sul numero dei guerrieri.

Ma torniamo al sistema di governo ideato da Socrate e da Platone, perché in esso istituirono altre cose, oltre quelle che abbiamo già detto. Essi infatti divisero la loro società in cinque generi di uomini, cioè principi, consiglieri, soldati, artigiani e agricoltori. E questa divisione sembra essere sufficiente per la perfezione della città, perché comprende tutti i generi di uomini che rientrano sotto il governo politico.

Tuttavia sembra che Aristotele in questo dissenta dai suddetti filosofi. In primo luogo perché avevano fissato un numero di guerrieri eccedente la proporzione della città: infatti avevano fissato come numero minimo mille guerrieri, e come massimo cinquemila. Il secondo punto su cui Aristotele dissente sta nel fatto che in questo modo essi distinguevano i guerrieri dagli altri cittadini, cosicché in nessun modo questi dovevano esporsi ai rischi della guerra, ma solo i guerrieri.

Quanto al primo punto non sembra che si possa stabilire un numero fisso, per il fatto che le città non sono tutte di uguale potenza e valore: perciò si deve prima valutare la quantità di popolazione di una città, e secondo il numero reclutare i guerrieri. Inoltre si deve tener presente la grandezza della regione, affinché vi sia sufficienza di pascoli e di vettovaglie. Ecco perché Aristotele, nel secondo libro della Politica, dice che se il numero dei guerrieri deve essere così grande, è necessario che la città sia uguale a Babilonia, che era enorme per la popolazione e per l'estensione dei campi.

Ma se poniamo l'attenzione proprio sul numero dei guerrieri, che è mille, sotto un certo aspetto il regime ideato da Platone e da Socrate concorda, come tramanda la storia, col regime stabilito da Remolo, primo fondatore di Roma: in quanto che da lui ha avuto origine il termine miles, ossia scelto come guerriero, perché mille furono allora gli abili guerrieri da lui scelti per combattere contro gli avversari di Roma, cioè prima contro i Sabini e più tardi contro i Sanniti. E così su questo punto Romolo concordava con Socrate e Platone, sebbene il primo fondatore di Roma sia vissuto molto tempo prima di questi filosofi.

In un altro senso si dice miles: ossia nel senso di scelto fra mille; secondo quanto dice la Sacra Scrittura, che, volendo elogiare il santo re Davide per la costanza e la forza e quindi come eccellente nel combattere, afferma:

“ Il mio diletto è candido e rubicondo, eletto fra mille ”. Costoro nella Genesi sono denominati “ vernacoli addestrati ”. Così infatti sta scritto di Abramo, che mosse con 318 vernacoli addestrati contro quattro re che avevano sconfitto cinque re e catturato Lot, nipote di Abramo, con tutta la famiglia. Perciò sembra credibile che egli avesse una moltitudine più grande per combattere; ma questi sono ricordati per la loro bravura nell'assalto.

Così anche Gedeone scelse trecento uomini in mezzo al popolo d'Israele per combattere contro gli accampamenti dei Madianiti, come riferisce il libro dei Giudici; trecento che egli scelse, secondo l'indicazione di Dio, come più pronti al combattimento, basandosi sul fatto che, nell'attraversare con tutto il popolo un corso d'acqua, mentre tutti bevevano piegando le ginocchia, essi soltanto lambirono le acque a mo' di cani, senza flettere le ginocchia. Ora, non sembra possibile trovare in una città mille uomini così scelti, e tanto meno cinquemila. E così risulta vera l'opinione di Aristotele contro Socrate e Platone, se essi così realmente hanno inteso dire.

Il secondo punto che Aristotele disapprova è l'enumerazione distinta dei guerrieri, come se gli altri cittadini, ossia consiglieri, artigiani, ecc., dovessero essere esentati dalla guerra: il che non è vero, quando ci sia l'aggressione di una moltitudine contro i cittadini. Per quanto i soldati di mestiere siano più adatti al combattimento, perché hanno l'esperienza e l'arte della guerra; cosicché a loro Vegezio applica le parole: “ Nessuno ha paura di fare ciò che è sicuro di aver bene appreso ”, non potrebbero tuttavia sostenere l'impeto di un popolo, se non fossero a loro volta aiutati da tutto il popolo. Per questo infatti Giuda Maccabeo fu sconfitto, perché si ritrovò a combattere con pochi uomini contro la moltitudine di Bacchide, un condottiero del re Demetrio, perché la massa della sua gente si era staccata da lui, come si vede chiaramente nel primo libro dei Maccabei.

Da questo si capisce anche come Saul — pur avendo scelto tremila uomini per la difesa del suo regno (infatti duemila erano con lui dove teneva la corte a Magena o a Bethel, e mille con Gionata nella sua casa, in Gabaa di Beniamino) — contro la massa dei nemici utilizzava una grande moltitudine di popolo. Perciò, allorché Naas Ammonita, re di quella stessa regione, assediò con un grande esercito Giabes di Galaad, fece riunire negli accampamenti trecentomila figli d'Israele e trentamila della tribù di Giuda per combattere gli Ammoniti, come sta scritto nel primo libro dei Re.

Tuttavia si deve avvertire che Vegezio, nel terzo libro della sua opera, restringe, secondo l'opinione degli Spartani, e anche degli Ateniesi, il numero degli armati nell'esercito fissandolo a diecimila fanti e duemila cavalieri, o, tutt'al più, a

ventimila fanti e quattromila cavalieri, dimostrando che una grande moltitudine può essere dannosa: in primo luogo perché la si governa con maggiore difficoltà, e poi perché è più difficile provvedere al suo sostentamento. Nello stesso libro egli computa nell'esercito non solo le reclute, ma anche gli ausiliari; e questo lo possiamo riferire agli altri cittadini, che non erano deputati al servizio militare. Inoltre il medesimo Vegezio nel primo libro, dove insegna a scegliere le reclute, indirizza la scelta di preferenza ai contadini e agli artigiani, perché maggiormente abituati alla fatica.

Bisogna dunque prelevare i cittadini per la guerra non solo tra i guerrieri scelti, ma di qualunque genere siano: consiglieri, artigiani, agricoltori; purché abbiano una disposizione corporea adatta, e pertanto non siano impediti nel combattere, come sono gli uomini corpulenti e pesanti nel camminare; i cittadini troppo dediti ai piaceri; gli uomini di età avanzata, che gli antichi Romani consideravano fuori corso; e anche gli uomini ai quali la legge divina proibisce di combattere.

È giusto escludere questi ultimi, come è scritto nel Deuteronomio, davanti all'esercito radunato, mediante un proclama del comandante. E là sono descritte quattro categorie di uomini che vengono esentate dalla battaglia: e cioè, chi avesse edificato una casa e non ci avesse ancora abitato; chi avesse piantato una vigna nuova; chi si fosse sposato da poco: perché queste tre cose distolgono dal proposito di combattere, e pertanto il guerriero diventa meno audace. La quarta categoria è di quelli che temono troppo la morte, e che sono chiamati “ paurosi ” dalla Scrittura. Anche Vegezio al principio del primo libro afferma che fra gli artigiani ci sono cinque categorie di uomini che debbono essere escluse dagli accampamenti militari, e cioè pescatori, uccellatori, pasticceri, ossia tutti quelli che si occupano di cose voluttuarie; i “ lencioni ”, e cioè quelli che sono molli e flessibili; e così pure coloro che si occupano di cose femminili, come sono i manufatti attinenti alla tessitura, o i cosmetici.

Il resto, ossia l'ordine dell'accampamento e dell'esercito, e i suoi reggitori o animatori, non rientra nei compiti di quest'opera: poiché non ci pare che il nostro scopo sia di insegnare a combattere, oppure di trattare delle esercitazioni per la battaglia, ma piuttosto quello di esporre il vero sistema di governo. Una volta raggiunto questo, per mezzo di esso veniamo disposti a vivere secondo virtù, e quasi partecipiamo della città celeste, che è la città di Dio, della quale si dicono cose piene di gloria. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XI

Cenni sulle teorie politiche del filosofo Ippodamo, che viene confutato per quanto riguarda le categorie dei cittadini, perché ne pone soltanto tre, e per quanto riguarda il numero del popolo.

Sebbene Aristotele nel secondo libro della *Politica* esamini molte altre teorie politiche, tuttavia, tra gli altri sopra accennati, che molto ne trattarono, ricorda il filosofo Ippodamo figlio di Erifonte, milesio per patria, come Talete, uno dei sette sapienti. Questi ordinò il suo sistema di comunità civile con molti elementi e in molte cose, e in primo luogo assegnò alla città un numero determinato di persone ossia circa diecimila uomini; e riteneva che questo numero fosse sufficiente per una città.

La ragione di questo fu forse quella che prima abbiamo indicato per le forze militari, cioè perché così si può governare meglio ed è più facile per i reggitori provvedere all'alimentazione. Riduceva poi questa moltitudine a tre classi di uomini, cioè soldati, artigiani e agricoltori. In questa divisione voleva che fossero distinti in modo tale che un guerriero non passasse mai alla coltivazione della terra e ai commerci, né un contadino alle armi. Sosteneva poi che queste tre categorie di uomini sono sufficienti, perché con esse è assicurata la conservazione della vita umana: gli agricoltori servono per il vitto, gli artigiani per vestire e ripararsi e i guerrieri per la sicurezza e la custodia dei propri beni.

Ma se poniamo attenzione a ciò che abbiamo già detto e a ciò che dovremo dire più oltre, facilmente possiamo accorgerci dell'errore di questo filosofo: perché in una società politica non possiamo fissare un numero determinato, poiché in essa la popolazione si moltiplica, o per l'amenità del luogo, o per la fama della regione, o per la fecondità della gente. Inoltre vediamo che le città, quanto più abbondano in popolazione, tanto più sono ritenute potenti e famose; né per questo sono difficili a governare, se sono bene ordinate dai funzionari e dai reggitori: perché le pene stabilite dalle leggi allontanano la malizia degli uomini, e nella comunità politica esse sono in un certo senso delle medicine, come insegna Aristotele nel secondo libro dell'*Etica*.

Inoltre le tre categorie suddette non si devono distinguere al punto che, qualora l'opportunità lo richieda, non si possano mescolare: perché gli artigiani e i contadini qualche volta possono essere soldati, dal momento che soprattutto da queste due categorie si scelgono le reclute, come abbiamo detto prima, riportando le parole di Vegezio; e reciprocamente possiamo dire dei soldati che possono diventare artigiani e contadini, dal momento che spesso provengono da loro. Ma anche la sua divisione degli uomini in tre sole categorie non è sufficiente: perché omette consiglieri e sapienti, che sono la parte principale della comunità politica; e senza di essi la società non può essere convenientemente governata: infatti, come riferisce la storia, l'ateniese Demostene sentenziò che questi uomini esperti, e tutti i vecchi con esperienza, sono per la comunità politica come per il gregge i cani, dalla cui custodia i lupi sono tenuti lontano. Tali sono i sapienti e i consiglieri nelle città, perché sono i cani del popolo. Perciò Cicerone nel *De officiis* scrive che alla repubblica ateniese fu più utile Solone, perché le diede leggi ed istituzioni, che la vittoria di Temistocle; poiché la guerra era stata condotta col consiglio dei

magistrati, ovvero sia del senato istituito dal suddetto sapiente, che fu uno dei sette saggi.

Ecco perché nell'Ecclesiaste (9,75) sta scritto: “ Meglio la sapienza che le armi guerresche ”. Inoltre, sia Vegezio nel De re militari, sia Valerio Massimo raccontano che Aristotele, alla fine della propria vita, custodendo appena le rimanenti forze in un grandissimo ozio letterario, con membra senili e rugose, così vigorosamente si dette da fare per la salvezza della patria che, giacendo nel letto ad Atene, la strappò alle armi nemiche quando era stata già quasi rasa al suolo. In proposito una cosa simile è scritta nel medesimo libro dell'Ecclesiaste (9,14) riguardo al sapiente: “ C'era una piccola città con pochi abitanti, e venne contro di essa un gran re e la circondò, fabbricò grandi torri all'intorno, e l'assedio fu completo ”, come accadde ad Atene per opera di Filippo re dei Macedoni, come racconta la storia. “ Ma ci si trovava un uomo povero però saggio ”, come i suddetti filosofi, la cui caratteristica fu il disprezzo del mondo e la scelta di una vita quasi religiosa, come scrive S. Girolamo.

Ebbene, conclude lo stesso libro, costui “ liberò la città con la sua sapienza ”. Da quanto premesso si può dunque concludere che i consiglieri non debbono essere esclusi dalla comunità politica. E neppure i reggitori, perché sono il capo del consorzio civile, da cui dipende tutto il corpo. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XII

L'opinione del medesimo filosofo circa i possedimenti. In che senso la sua posizione si possa salvare.

Ci sono poi anche altre cose di cui Ippodamo trattò nella sua politica, come la distribuzione dei possedimenti: egli infatti divideva in tre parti i possedimenti di tutta la regione di una città. Alcuni li deputava al sacro: e questi erano dedicati al culto divino, come sono oggi i beni ecclesiastici; altri li voleva comuni, ed erano assegnati ai soldati; altri infine li assegnava in proprietà privata, ed erano dovuti agli agricoltori. Agli artigiani non veniva dato niente, perché essi potevano vivere sufficientemente con la loro arte. Ma questa divisione, anche se in molte cose poteva apparire insufficiente, tuttavia sotto qualche aspetto era lodevole, e cioè in quanto era deferente nella reverenza verso Dio, E a questa siamo tenuti, sia per diritto naturale, che per legge divina: infatti questo fu il costume degli antichi Romani, presso i quali fu in vigore il buon ordine, o disciplina. Anche nella Genesi (cap. 47) si legge che al tempo di Giuseppe tutta la terra d'Egitto, nell'imminenza della carestia, fu sottomessa alla signoria del re, eccettuata la terra dei sacerdoti, quella cioè che era così dedicata a Dio che non poteva essere alienata, così come oggi non possono essere alienati i possessi della Chiesa, se non in casi assai gravi. Anche Aristotele nella Metafisica riferisce che gli Egiziani furono tra i primi a dedicarsi alla filosofia e soprattutto alle arti matematiche; e ne fornisce la spiegazione nel fatto che quell'ordine sacerdotale aveva più tempo per applicarsi agli studi, a causa dell'abbondanza delle cose che avevano dai possessi loro assegnati, grazie ai quali evitavano la sollecitudine nel procurarsi i mezzi per vivere.

La stessa legge mosaica, sebbene proibisse ai sacerdoti di avere possessi come i loro fratelli, tuttavia concesse loro di più, dal momento che percepivano qualcosa dai possessi di tutti i cittadini, cioè le decime. A ciò alludono le parole di Malachia (3, 10): “Portate tutte le decime nel deposito (del tempio), e fate che vi sia cibo nella mia casa”; e di questo, come di opera di giustizia perfetta, si vantava quel fariseo nel Vangelo di S. Luca: “ Io dò le decime”, s'intende ai sacerdoti e leviti, “ di tutte le cose che possiedo ”.

Era poi ragionevole anche ciò che Ippodamo aveva stabilito riguardo ai guerrieri, o soldati, cioè che percepissero uno stipendio dai beni della comunità, dal momento che servono la comunità. E anche la repubblica romana aveva stabilito che essi vivessero con l'erario pubblico. Ecco perché, parlando ai soldati, Giovanni Battista diceva: “ Accontentatevi della vostra paga ”. E S. Paolo scriveva: “ Chi mai va alla guerra a sue spese? ” (1 Cor. 9,7).

Ma la teoria politica di Ippodamo era manchevole in questo: nel fatto che assegnava ai soli agricoltori la proprietà privata, a meno che non volesse affermare che tale proprietà è propria per l'agricoltura, perché questa è l'attività loro propria: cosicché si può dire che gli agricoltori hanno possedimenti privati per la coltivazione, gli altri cittadini, invece, li hanno per l'uso. Diversamente il suo sistema sarebbe imperfetto e difettoso. È risaputo infatti che la proprietà, come si è detto in precedenza, nel secondo libro, deve essere considerata fra le ricchezze naturali: le quali sono così chiamate perché l'uomo ne ha bisogno naturalmente, come di mezzi necessari alla vita umana, e per la loro intrinseca bontà, per rinfrancare l'anima. Infatti il primo uomo per primo se ne servì per ordine di Dio, perché egli fu collocato nel Paradiso, dove Dio aveva piantato diverse specie di alberi, affinché lo lavorasse, e lo custodisse con un'attività piacevole, senza fatica, come spiega S. Agostino nell'ottavo libro del De Genesi ad litteram.

Il racconto del Genesi parla anche dei primi figli di Adamo, Caino ed Abele, perché la prima arte che appresero fu quella di amministrare le ricchezze naturali, poiché “ Caino diventò agricoltore, Abele custode di greggi”: volendo con questo mostrare che codeste arti sono state istituite per le necessità della vita. Dunque non ai soli agricoltori bisognava assegnare i possessi, come invece sosteneva Ippodamo.

Per la perfezione della comunità politica dunque si richiede che abbiano i loro possessi non solo gli agricoltori, ma anche gli altri, sia pure non in quel senso che fu sopra illustrato; e che ne abbiano tanta maggiore abbondanza quanto più in alto sono collocati, come in precedenza abbiamo detto a proposito dei re, e ne abbiamo spiegato i motivi: sia perché dall'eccessiva preoccupazione per i beni temporali essi non siano distratti dalle attività militari; sia perché per il loro eccessivo benessere non rammolliscano, il che comporta non poco danno alla vita sociale. Perciò Io stesso Ippodamo voleva togliere loro i possessi, affinché si occupassero solo delle attività guerriere. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIII

L'opinione del medesimo Ippodamo riguardo ai giudici e agli assessori della comunità politica, con relativa sua divisione molteplice e notevole circa le cose che devono essere fatte dai giudici.

Aristotele ha fatto ancora un lungo discorso su Ippodamo, per quanto riguarda la sue teorie politiche, e poiché in proposito molto è stato già detto, dobbiamo ricapitolare in breve anche il resto della sua trattazione.

Infatti riportare le teorie politiche di tutti, sarebbe faticoso a scriversi e noioso ad ascoltarsi, perché ogni città ne ha una propria e diversa dalle altre. Ma un punto su cui Ippodamo insiste molto è quello delle cause giudiziarie, come riferisce Aristotele nel secondo libro della Politica. In primo luogo delle cause giudiziarie in se stesse, riducendole tutte a tre tipi di cause, nelle quali gli uomini contendono, e cioè: o per danni materiali, o per offese contro le persone. Queste ultime però possono accadere in due modi; poiché si tratta di offese, o a parole, o a fatti, cosa che Aristotele chiama disonorazione, stando alla terminologia di detto filosofo.

Oppure si tratta di lesioni con percosse, o ferite, che il filosofo chiama morte, perché sono ordinate alla morte; e di queste si parla a lungo nel diritto civile; e nello stesso luogo vengono chiamate ingiustizie, perché sono esercitate contro la giustizia.

Distingueva inoltre le cause giudiziarie in rapporto ai giudici, che distingueva in due categorie: quella dei patroni ordinari, la prima; la seconda invece, che era di appello, e che lui stesso definisce principale, offriva la possibilità del ricorso in appello. E questa corte, come riferisce Aristotele nel secondo libro della Politica, voleva che fosse costituita da cittadini vecchi e scelti, capaci di riportare in giudizio le cose mal giudicate, cittadini che i Toscani chiamano anziani, o priori, e che vengono istituiti per questo stesso fine. Talora per la stessa funzione viene istituito un sindaco, così chiamato quasi per indicare colui che ha cura della comunità politica, affinché non sia intaccata dall'ingiustizia, come fanno gli economi dei collegi.

Inoltre Ippodamo stabilì che tanto nel tribunale ordinario quanto in quello principale i giudizi dovessero essere emessi senza convocazione dei sapienti, ma ognuno doveva scrivere singolarmente su tavolette il suo parere sulla sentenza da emettere, che segretamente poi consegnava al giudice ordinario o a quello d'appello. Aristotele ritiene che la causa di questa disposizione fosse quella di evitare che il giudice, per timore dei cittadini, non spergiurasse, o si allontanasse dal vero. E ancora oggi le città toscane conservano questo modo di giudicare, perché i cittadini depongono una fava, o una moneta, nell'urna destinata all'approvazione o alla disapprovazione delle cose da fare per il bene pubblico, oppure per condannare o per assolvere un cittadino.

Il medesimo Ippodamo stabilì ancora leggi particolari riguardo ad alcune categorie di uomini, leggi colme di pietà e concordanti col diritto naturale. E in primo luogo riguardo ai sapienti: se qualcuno di loro avesse ordinato qualcosa di utile per una città o per un castello, ne ricevesse un onore secondo il merito dell'opera, come Giuseppe dal Faraone, secondo quel che è scritto nella Genesi; la stessa cosa avvenne a Mardocheo per opera di

Assuero; e questo per i benefici che l'uno e l'altro avevano reso, l'uno all'intera nazione, l'altro al principe.

La stessa cosa stabili riguardo ai guerrieri: se alcuni di essi fossero morti in guerra per la difesa della patria e il bene della città, i loro figli dovevano essere allevati a spese dell'erario pubblico. E in questo la repubblica romana s'impegnò moltissimo nell'onorare i soldati vittoriosi, sia in vita che in morte, come riferisce la storia; ma soprattutto nell'onorarli nei figli, perché in essi, essendo simili ai loro padri, se ne perpetuava la memoria; cosicché ne risulta confermato ciò che sta scritto nell'Ecclesiastico (30, 4): “Muore il padre di lui e quasi non muore; perché dopo di sé lascia uno che gli rassomiglia”.

Stabili inoltre che tutto il popolo — cioè tanto i guerrieri che gli artigiani e gli agricoltori — eleggessero il capo dello stato; infatti non voleva che il principato fosse ereditario: precisamente come per lo più fanno tuttora le città d'Italia.

Così pure stabili che il capo dello stato avesse particolare cura di tre cose: dei beni comuni, dei pellegrini e degli orfani, chiamando orfani tutti i deboli che non possono conseguire i loro diritti. E questo lo comanda in maniera particolare anche la legge divina, perché gli altri facilmente li danneggiano per la loro impotenza a resistere.

Queste sono dunque le cose che Aristotele riferisce riguardo alle teorie politiche di Ippodamo. E, benché, lo stesso Aristotele nel secondo libro della Politica le disapprovi in molti punti, che rimangono discutibili come avviene per gli atti umani, data la loro contingenza, tuttavia in molti altri le elogia, e sono quelli in cui concordano con le leggi di Roma, come vedremo più avanti. Intanto basterà quanto di lui fin qui abbiamo detto. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIV

L'organizzazione politica degli Spartani, che viene disapprovata a proposito del trattamento degli schiavi e delle donne, e a proposito dei guerrieri.

Ora dunque bisogna passare alle altre costituzioni politiche di cui parla Aristotele nel predetto libro secondo, come quella dei Cretesi e degli Spartani, che sembra fossero famose sia per la notorietà di codeste terre, sia per la loro antichità, sia per il loro autore. Sebbene in molte cose Aristotele elogi la predetta costituzione, tuttavia in molte la disapprova. In primo luogo riguardo alla rilassatezza verso gli schiavi, che essi trattavano non come sottoposti, ma come amici; e quindi costoro imbalanzavano e diventavano arroganti, ed eccitavano rivolte entro i confini degli Spartani contro i padroni; tanto che si può applicare ad essi quanto è scritto nel libro dei Proverbi (29, 21): “ Chi alleva delicatamente il suo servo dalla fanciullezza lo proverà poi contumace ”. Ugualmente sta scritto: “ Il servo a sole parole non si corregge, perché intende quel che dici, ma di corrispondere non se ne cura ” {Prov. 29, 19).

Ma forse questo accade non senza ragione qualche volta, quando sono imminenti battaglie contro i nemici; perché allora si usa liberare gli schiavi, per il fatto che sono più audaci nella battaglia. Infatti nel terzo libro dei Re sta scritto che il re Achab per ordine di Dio colpì e mise in fuga i Siri per mezzo degli schiavi della città. E per questo la storia romana racconta che, dopo la battaglia di Canne, fu tanto grande la strage di Romani, che furono costretti a chiamare i confinati e i proscritti e a dare la libertà agli schiavi; e con queste persone fecero un esercito per difendere Roma.

Poiché dunque gli Spartani avevano i confini malsicuri, trattavano gli schiavi con una certa larghezza. I confini spartani, come dice lo stesso Aristotele, erano da un lato con l'Arcadia, la Messenia e la Tessaglia, dall'altro con l'Acaia e Tebe, che anticamente furono due regioni molto virili. Dunque gli Spartani sono da disapprovare nel tollerare i popolani che chiamavano schiavi, senza frenare la loro stoltezza, per il motivo che abbiamo già detto; ma possono essere scusati per avere essi i confini malsicuri, come ho detto prima; poiché i servi hanno audacia nell'assalire e nel frenare la malvagità dei nemici. Per lo stesso motivo veniva concessa tanta libertà alle donne, ragion per cui diventavano lascive. Anche per questo sono disapprovati da Aristotele, perché non trattenevano le loro donne dall'andare qua e là, cosa che per le donne è un laccio di libidine, come, secondo la Genesi, accadde a Dina figlia di Giacobbe, che fu violentata da Sichem figlio di re Emor, perché si aggirava per quelle regioni senza sorveglianza. Perciò nell'Ecclesiastico (26, 13) è detto; “ Sopra una figliuola che non conosce ritrosia rafferma la vigilanza, perché, trovata l'occasione, non abusi di sé ”.

Così accadeva anche alle Spartane, poiché vivevano voluttuosamente per l'eccessiva libertà. Ma Aristotele li scusa per i moltissimi esercizi bellici che essi avevano: per questo le loro mogli erano costrette a girare molto per il governo della famiglia; se invece i loro mariti avessero tollerato una tale cosa per altri motivi, sarebbe stata un cattivo metodo di governo.

Il terzo punto poi che Aristotele discute della costituzione degli Spartani riguarda i soldati: se essi, cioè, debbano aver moglie o unirsi con donne. Perché questo fatto li distoglie dal combattere. Infatti l'animo si rammollisce per l'atto del piacere carnale, e viene reso meno virile, come abbiamo già detto. Ed è opinione di Platone, come riferisce Teofrasto, che a coloro che sono dediti alle cose militari non conviene sposarsi. Ma Aristotele disapprova quest'opinione nel secondo libro che abbiamo già ricordato, perché i guerrieri sono per natura inclini alla lussuria. La ragione di ciò è spiegata in un libretto, il *De problematibus*, tradotto dal greco in latino dall'imperatore Federico [II] - Aristotele nel passo citato introduce il racconto del poeta Esiodo nel quale Marte si congiunge con Venere: perciò conclude che, se si astengono dalle donne, cadono nell'omosessualità.

Perciò Aristotele in questo punto disapprova l'opinione di Platone, perché è male minore congiungersi carnalmente con donne che cadere in basse turpitudini. Ecco

perché S. Agostino dice che la meretrice nel mondo fa quello che la sentina fa nel mare, o la fogna nel palazzo: “ Togli la fogna e riempirai di fetore il palazzo ”, e analogamente si dica della sentina. “ Togli le meretrici dal mondo, e lo riempirai di sodomia ”. E per tale motivo lo stesso S. Agostino nel tredicesimo libro del De civitate Dei dice, che “ la città terrena ha reso lecita turpitudine l'uso delle meretrici ”.

A proposito di questo vizio sodomitico lo stesso Aristotele nel settimo libro dell'Esca afferma, che è dovuto a una natura viziosa e ad abitudini perverse: e di queste cose non c'è da stabilire l'opportunità o l'inopportunità, dal momento che di per sé non sono piacevoli per la natura umana; perciò in esse non c'è da stabilire il giusto mezzo della virtù. E questo concorda con quanto scrive S. Paolo (Rom., 1), che chiama tali atti “ passioni d'infamia ”.

Il quarto punto poi che Aristotele disapprova nella costituzione degli Spartani è l'ineguale divisione delle eredità; perché un solo cittadino occupava quasi tutta la regione a causa del denaro, come accade spesso agli usurai; gli altri cittadini, spogliati, fuggono, e così la società politica resta nuda.

La disapprova inoltre riguardo alle donne: perché la donna, in ragione della dote, aveva diritto a due parti dei beni del defunto, come succede in Francia per la metà dei beni. Il resto invece veniva diviso o distribuito fra gli eredi, o secondo il testamento. Ora, per quanto possa essere tollerata la diminuzione dei beni degli altri cittadini presso gli Spartani, non doveva essere ammessa per i soldati, perché a loro la città doveva la conservazione [o la rovina] della sua potenza.

Aristotele afferma che ciò era accaduto agli Spartani, cioè ai Lacedemoni, perché erano stati ridotti a niente per la causa suddetta; mentre erano soliti mantenere diecimila guerrieri, che non era cosa da poco presso gli antichi. Questi poi sono proprio quegli Spartani di cui si parla nel secondo libro dei Maccabei, i quali, per la virilità d'animo, avevano una speciale amicizia con i Giudei e con i Romani. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XV

Critica la suddetta costituzione politica anche per quanto riguarda le leggi sui figli e sui giudici, discutendo la Questione se i poveri siano da eleggersi al governo della città.

C'è anche un altro punto che Aristotele disapprova nella costituzione degli Spartani, ed è quello concernente la generazione dei figli. Infatti negli ordinamenti della loro città, per stimolare i cittadini a moltiplicare la prole, stabilirono che chi aveva tre figli fosse assunto alle cariche pubbliche; e chi ne aveva quattro, fosse esonerato dalle tasse. Ma questo provocava l'impoverimento dei cittadini: e perciò diventavano deboli di fronte ai nemici; e questo fu fra loro causa di discordia, onde la regione diventò meno potente.

La condanna di questo metodo si fonda sulla ragione; perché il fatto che qualcuno generi diversi figli non è causato dalla virtù, per la quale si merita la preminenza, come per esempio, combattere per la patria, che è un atto della virtù della fortezza, o dare consigli per il bene della città, che è un atto della prudenza, oppure governare i cittadini, che è un atto della giustizia, o infine trattare onestamente con essi, che è esercizio della temperanza.

Ma il fatto che nel generare uno possa meritare un premio nella società, non ha a che fare con una virtù, perché anche un uomo da nulla può avere una maggiore capacità riproduttiva: cosicché l'essere onorati per questo non è onesto, perché l'onore non è dovuto se non a causa della virtù, come afferma Aristotele nel primo libro dell'Etica.

Dunque in tutti gli atti della vita politica fra i cittadini deve esserci un'equa spartizione di oneri e di onori, ma non in base alla generazione dei figli 1, affinché sia vero ciò che disse David, come è riferito nel primo libro dei Re (c. 30), dopo aver ripreso le spoglie di Siceleg agli Amaleciti; “ Dovrà essere uguale la spartizione fra chi ha affrontato la battaglia e chi è rimasto a guardia delle salmerie ”. E benché la legge mosaica maledica la donna sterile, come si vede chiaramente nell'Esodo e nel Deuteronomio, e al fine di moltiplicare la generazione conceda più mogli, tale concessione fu fatta solo a favore della virtù, ossia per l'incremento del culto divino, come dice S. Agostino nel De civitate Dei.

Altro elemento che Aristotele disapprova negli Spartani, e per il quale si deteriorò la loro organizzazione politica, è quello dell'elezione dei giudici: perché venivano eletti i poveri, i quali, spinti dalla miseria, venivano facilmente corrotti col denaro dai più ricchi; e pertanto la giustizia era oppressa e si esercitava la tirannide.

In paragone dunque con questo sistema Aristotele preferisce la “ democrazia ”: perché, mancando nelle città uomini virtuosi per governare, dai quali è costituito il governo chiamato “ aristocrazia ”, è meglio essere governati da ricchi cattivi, dai quali è costituito il governo chiamato “ democrazia ”.

Dunque alla società non può giovare l'elezione a giudici di poveri avidi di ricchezze. Infatti la storia racconta che, avendo i consoli romani scelto due uomini per governare la Spagna, dei quali uno era troppo povero, l'altro troppo avaro, quando la cosa fu riferita in Campidoglio, mentre si dibatteva animatamente di questo caso, Scipione l'Africano non prese le difese di nessuno dei due, definendo ambedue corruttori dello stato romano e di qualsiasi altro governo, perché si comportavano verso la città come le sanguisughe verso il corpo umano. Perciò nel libro dei Proverbi (30, 15) è detto: La sanguisuga ha due figlio che dicono: “ Dammi, dammi ”, quasi che il loro proposito principale sia diretto a questo, a estorcere denaro.

Ma allora che diremo del console Fabrizio, che fu poverissimo, come scrive Valerio Massimo? E che diremo di Lucio Valerio, del quale abbiamo già ricordato che morì in estrema povertà?

A questo scopo è opportuno distinguere fra due tipi di indigenza, e cioè volontaria e necessaria. Quella volontaria l'ebbero Cristo e i suoi discepoli, e l'ebbero pure e Fabrizio e l'altro console romano che disprezzarono le ricchezze per governare fedelmente la repubblica. Infatti Fabrizio preferì comandare ai ricchi piuttosto che diventare ricco egli stesso, come di lui abbiamo riferito prima. Dunque non è questa povertà in contrasto con l'esercizio del potere, ma la seconda, quella necessaria: perché essa raramente, o mai, governa o consiglia bene, se non si concede abbastanza al suo appetito insoddisfatto.

La ragione di questo fatto, e la differenza fra le due povertà, può essere valutato in rapporto alla diversità del fine. Il fine della povertà volontaria è il bene onesto, ovvero la virtù; invece il fine dell'indigenza necessaria è il bene utile, al quale il suo appetito è inclinato. Questo è appunto lo scopo per cui si agisce, come insegna Aristotele. Perciò coloro che hanno questo tipo d'indigenza, qualsiasi cosa facciano, la fanno in vista di questo fine: riempire il proprio ventre e la propria borsa.

Quelli invece che accettano la povertà volontaria, siccome disprezzano le ricchezze, ordinano tutte le cose alla virtù: perciò quando governano e reggono i cittadini mirano sempre per essi al bene della virtù, che è il vero bene umano, come afferma il medesimo Aristotele nel primo libro dell'Etica.

Di più, come afferma Aristotele nel primo libro del De coelo, la natura non fa alcuna operazione inutilmente. Ora l'appetito di chi è sprovvisto di ricchezze per necessità e non per sua volontà, tende sempre ad avere ricchezze. Se dunque non le consegue, ne rimane frustrato: e perciò la natura spinge i desideri a questo, come rifuggendo il vuoto, che non può tollerare. Dunque è difficile evitare che non si dia da fare in qualunque modo per ottenere ricchezze. Perciò è pericoloso per lo stato o per la società che un povero sia assunto al consolato o alla carica di giudice, come dice Aristotele, se non quando la povertà “è pacifica”: perché allora è allontanata la cupidigia che è radice di tutti i mali, come afferma S. Paolo. Infatti un simile povero è ottimo per il governo della cosa pubblica; e di lui nell'Ecclesiaste (9, 15) si legge che [in una città assediata] “ si trovava un uomo povero, ch'era saggio, il quale liberò la città con la sua sapienza ”, ossia con una sapienza non impedita da nessuna cupidigia. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVI

Si torna ancora sulla costituzione degli Spartani per quanto riguarda il loro re, disapprovando il loro comportamento nei suoi riguardi, e mostrando gli inconvenienti che ne seguivano.

Dopo di questo dobbiamo trattare ancora del governo degli Spartani. Gli storici, infatti, come Giustino Ispano, grande scrittore di storia, affermano che la città stessa aveva un re, mentre lo stesso Aristotele nel secondo libro delle Politica afferma che questi era re però rispetto alla regione e alla provincia, allo stesso modo che

avveniva a Roma. Anche in molte zone dell'Europa occidentale e settentrionale, come la Francia, la Spagna, le Gallie e la Germania, possiamo vedere questo: cioè hanno un re, però ogni città obbedisce alle proprie leggi e al proprio ordinamento civile. I Lacedemoni dunque, che sono detti appunto Spartiati o Spartani, ebbero un re; su di essi regnò Carillo di cui, sempre seguendo il racconto di Giustino, in età infantile si prese cura Licurgo, come risulterà anche dalla descrizione della costituzione cretese. E di questo governo del re degli Spartani, o Lacedemoni, Aristotele tratta nel secondo libro della Politica, condannandolo in molti punti.

In primo luogo lo critica riguardo al modo di istituire il re; perché, trovata l'occasione, non tolleravano che il suo principato fosse perpetuo. Ma neppure lo volevano a vita, volendolo limitare come quello dei governi popolari. E questo sembra che fosse di non poco danno al governo: perché così il loro potere si indeboliva, e si dava ai sudditi occasione di sottrarsi all'osservanza delle leggi; e si impediva di esercitare il potere a uomini perfetti e virtuosi. Per questo, anche se Aristotele non ne parla, la storia tuttavia narra che gli Spartani furono un popolo indomabile, a parte il fatto che fu frenato da Licurgo con la severità dei costumi e con leggi famosissime, delle quali parleremo in seguito. Ne derivava anche quest'inconveniente: se qualche volta la città mandava degli ambasciatori, come dice lo stesso Aristotele, in una città, o in una provincia, o in una regione, mentre alcuni di essi parteggiavano per il re, altri invece gli erano ostili, e la loro discordia veniva conosciuta; perciò erano deprezzati, e raramente riuscivano a conseguire il proposito della loro ambasceria.

Bisogna anche avvertire che, benché a Roma i consoli fossero annuali, come dicemmo in precedenza — e ne spiegheremo anche la ragione — come pure i magistrati di Atene, tuttavia non si deve fare così con il re; anzi, se questi non è perpetuo, è molto pericoloso per i cittadini.

Infatti abbiamo detto in precedenza che questa è la differenza fra il re e il magistrato di un regime popolare; che, mentre quest'ultimo giudica il popolo con le sole leggi della sua città, il monarca, oltre alla legge che ha trovato o che ha stabilito precedentemente, al momento opportuno può usare le leggi che porta nel cuore, per una migliore riuscita del suo governo e per la salvezza del suo popolo. Se questi principi, quindi, governano a tempo limitato, capita che siano precipitosi nel giudicare, o contro cittadini che si sono dati da fare per rimuoverli, o per il desiderio di impossessarsi di qualche cosa, o per elargire favori agli amici: cose che, se regnassero sempre, non farebbero.

Riguardo al primo caso ne abbiamo l'esempio in quel re della parabola, che nel Vangelo dice letteralmente: “ In quanto poi ai miei nemici, che non mi volevano per loro re, conduceteli qua e uccideteli alla mia presenza ” (Luca, 19, 27). In questo stesso modo, come la storia ci riferisce. Erode fece uccidere molti nobili giudei, che tentavano di togliergli il regno. Per il secondo caso, si può prendere esempio dalla parabola evangelica del fattore infedele: e questo esempio può essere esteso ad ogni

grado di governo perché i fattori sulla terra fanno le veci dei padroni, come i principi nel mondo fanno le veci di Dio. Infatti, quando temono di essere rimossi dalla loro carica, si fanno subito degli amici con il denaro pubblico.

Da tutte queste cose risulta chiaramente che è un pericolo grandissimo conferire a un governante a tempo limitato l'arbitrio del potere nell'amministrazione della giustizia. Se invece il dominio è perpetuo, il reggitore si occuperà dei sudditi come di cosa propria, avendone cura ogni giorno e di continuo come se si trattasse delle proprie ricchezze naturali, e di un tesoro che non viene mai a mancare. Ecco perché li governa come il pastore governa il suo gregge e come il giardiniere le sue piante, per i quali ogni loro guasto è intollerabile. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVII

Per lo stesso motivo, enumera alcune cose condannabili nella costituzione degli Spartani, cose che erano materia di discordia nel popolo.

Nella costituzione spartana c'era anche una consuetudine, che traeva origine dalla medesima causa: i governanti dello stato non si preoccupavano del fatto che nelle ricorrenze solenni e nelle celebrazioni si facevano esazioni nel popolo: per questo motivo i poveri, gravati, fomentavano la sedizione, e lo stato si indeboliva. Per questo Aristotele nel secondo libro della Politica raccomanda che esse si facciano a spese dell'erario pubblico: e dice che a Creta c'era questa consuetudine, stabilita anche per legge. Infatti le tasse, o le esazioni, se sono moltiplicate, a meno che non vi sia motivo impellente, come per esempio la conservazione della città o della regione, la turbano e sono in essa causa di discordia e di contese.

Da questa stessa ragione derivava anche un altro inconveniente, e cioè che il comandante navale si separava da essa; e da questo derivava divisione negli animi e, conseguentemente, discordia nella collettività: cosa che non sarebbe accaduta, se il supremo reggitore fosse stato perpetuo, perché qualsiasi comandante sarebbe stato a lui soggetto. Fa poi menzione della guerra navale, perché gli Spartani avevano un notevole dominio sul mare.

Aristotele conclude che la loro costituzione era cattiva forse anche perché i [comandanti] militari non venivano scelti perché forti nella virtù, ossia nella fortezza che è una delle quattro virtù capitali, quella per cui i cittadini si espongono alla morte per lo stato, come fece Attilio Regolo presso i Cartaginesi. Questi guerrieri invece, e il loro comandante, avevano solo una parte della virtù; cosa che Aristotele condanna nella Politica.

Difatti nel terzo libro dell'Etica Aristotele distingue due tipi di fortezza. Una di esse è quella di cui ora si parla, che è chiamata militare, la quale consiste nella sola forza del corpo; e Aristotele la definisce parte della virtù della fortezza, perché talvolta si richiede nella vera fortezza. L'altra è quella che si espone per lo stato, e non cede, ne

fugge i pericoli incombenti. Di essa Seneca nel De Dei providentia dice: " La fortuna richiede degli uomini fortissimi, suoi pari. Esperimenta il fuoco in Muzio, la povertà in Fabrizio, l'esilio in Rutilio, le torture in Regolo, il veleno in Socrate, la morte in Catone". E sempre di essa così si dice nel primo libro dei Maccabei, per bocca di Matatia a proposito del suo figliuolo: " Giuda Maccabeo, forte e valente fin da giovane, sia capo del vostro esercito, e condurrà egli il popolo alla guerra " (I Machab. 2, 66). Per questa fortezza Giuda non cedette ai nemici nella difesa della comunità; ma, con cuore indomito, morì sopraffatto in battaglia.

Il primo tipo di fortezza è imperfetto; il secondo, invece, è una virtù perfettissima. Perciò non è proprio di una buona organizzazione politica prendere per la guerra un capo, o qualunque guerriero, che non sia forte del secondo tipo di fortezza: perché spesso costoro si mutano in tiranni, oppure cedono davanti al pericolo, come abbiamo detto prima. Così per lo stesso motivo, cioè perché il principe non era perpetuo, non vi erano nello stato degli Spartani spese pubbliche per i militari; e da questo derivava che per mancanza di stipendi, a cui lo stato non poteva provvedere, non combattevano le guerre del popolo soldati esperti ; ma vi si esponevano cittadini qualunque, inesperti, ossia plebei attaccati al denaro. E questo Aristotele lo disapprova nel suddetto libro, perché spesso era causa della rovina del popolo. Quanto finora abbiamo detto sulla costituzione spartana così può bastare. Torna al sommario [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XVIII

La costituzione cretese e le sue differenze da quella spartana; gli autori di questa costituzione; le leggi di Licurgo.

Aristotele nel secondo libro della Politica tratta diffusamente anche della costituzione dei Cretesi, che dice essere stata data da Licurgo, fratello del re spartano Polibita, padre di Carillo, come riferisce Giustino, e anche da Minosse, re di quest'isola, che furono i primi legislatori in Grecia. Pitagora andò per impararle, e le insegnò ai Cretesi, come sappiamo sempre da Giustino.

A questi due legislatori Aristotele accenna nel secondo libro della Politica. E, anche se i diversi racconti storici parlano diversamente di Licurgo, noi tuttavia ci fondiamo di più sul racconto di Giustino, perché egli fu il più illustre scrittore antico di storia. Avvenne così che gli Spartani avessero la stessa costituzione dei Cretesi: perciò anche Aristotele afferma che gli Spartani imitarono i Cretesi, come se avessero ricevuto da essi le leggi.

Anche se in molti punti concordano, tuttavia differiscono per i banchetti e le festività, che presso i Cretesi venivano fatti a spese dell'erario pubblico, che era costituito dagli abitanti con i frutti e gli animali, che erano offerti per i sacrifici propri del culto degli dèi: ed è in questo modo che furono introdotte le decime.

Un'altra differenza c'era riguardo alle donne, perché gli Spartani si preoccupavano della moltiplicazione della prole, i Cretesi invece non troppo.

La terza differenza riguardava l'agricoltura, perché le terre degli Spartani le coltivavano gli schiavi, quelle del Cretesi i cittadini, che facevano le offerte di cui abbiamo parlato prima.

La quarta differenza consisteva nel fatto che presso i Cretesi i consoli o sapienti, che erano chiamati Cosmi, ossia vecchi decorosi, erano scelti non fra tutti, ma solo fra i cittadini principali; ed erano di più come numero; gli Spartani invece sceglievano fra tutti i cittadini quelli che chiamavano efori, cioè procuratori della cosa pubblica, ed erano meno numerosi: ed è questo che Aristotele preferisce, perché c'era minore occasione di sobillare il popolo.

La ragione poi del dissenso fra i Cretesi è che un tempo ebbero un re, del quale abbiamo parlato in precedenza; ma al tempo di Aristotele non avevano che un comandante supremo, che veniva scelto dai sapienti di cui abbiamo parlato: perciò, poiché il popolo non poteva mai eleggere, si dava occasione all'invidia, e conseguentemente all'odio. Ma, quantunque gli Spartani avessero un re a tempo limitato, questi veniva scelto però dai sapienti fra tutte le categorie di cittadini.

E ciò sembrava essere consono a ragione, che cioè il re fosse scelto con il consenso di tutto il consiglio, eletto per il governo del popolo, come oggi fanno comunemente le città d'Italia. Ciò infatti comporta il nome di città che, secondo S. Agostino nel primo libro del *De civ. Dei*, è una moltitudine di uomini collegata da un vincolo sociale; cosicché *civitas* [città] suona quasi *civium unitas*, cioè unione di cittadini. Poiché dunque il termine città include tutti i cittadini, appare certo conforme a ragione che per il suo governo si debbano cercare i reggitori tra tutte le categorie di cittadini, secondo quanto richiedono i meriti dei singoli e la condizione del governo cittadino. Dunque su questo punto la costituzione spartana sembra fosse migliore di quella cretese.

Queste ragioni, dunque, pur concordando in molte cose, come riferisce Aristotele, in alcune tuttavia differivano, nel modo che abbiamo esposto. Le cose che abbiamo detto sulla costituzione di Creta intanto bastino, per quanto riguarda l'opinione di Aristotele.

Ma poiché egli accenna a Licurgo, sembra opportuno inserire qui quanto la storia ha tramandato delle sue leggi. Infatti Giustino dice che egli scrisse le leggi e degli Spartani e dei Cretesi; e che obbligò gli Spartani sotto giuramento a osservarle fino al ritorno dal suo viaggio, che finse avesse come meta il tempio di Apollo, dove avrebbe chiesto consiglio circa il loro benessere. Invece si trasferì a Creta dove morendo — dopo aver insegnato anche ai Cretesi le sue leggi — ordinò che le sue ossa fossero gettate nel mare, per dare eternità alle sue leggi, alle quali egli stesso diede il primo esempio di sottomissione.

Giustino riferisce poi in sintesi le leggi che egli impartì. In primo luogo tolse al popolo gli oggetti d'oro e d'argento. Gli conferì il potere di eleggere il Senato, o di creare le magistrature che volevano. Divise in parti uguali fra loro i possedimenti di tutti, affinché i patrimoni uguali non permettessero a nessuno di diventare più potente degli altri. Ordinò a tutti di partecipare ai banchetti pubblici, affinché non restassero nascoste le ricchezze o il lusso di qualcuno. Ai giovani poi non permise di indossare per tutto l'anno più di una veste, ne permise che qualcuno andasse vestito più elegantemente di altri, o che banchettasse più abbondantemente.

Ordinò che ogni cosa si comprasse non con il denaro, ma con lo scambio di merci. Comandò che i ragazzi puberi fossero condotti non nel foro, ma nei campi, affinché passassero i primi anni non nel lusso, ma nell'operosità e nella fatica; comandò che nulla tralasciassero per non poltrire, e che si alimentassero senza companatico; ordinò che non tornassero in città prima di essere diventati uomini. Volle che le fanciulle si sposassero senza dote, affinché le mogli fossero scelte non in base al denaro, e gli uomini tenessero più fermamente i loro matrimoni, non vincolati da alcun legame di doti. Stabilì che l'onore più grande si dovesse rendere ai vecchi, e non ai ricchi e ai potenti; e che nessun luogo della terra fosse più onorato di quello destinato alla vecchiaia.

Queste sono dunque le leggi della costituzione di Licurgo, di cui Aristotele non parla, e sulla cui qualità ci sarebbe una discussione lunga da fare, che per il momento omettiamo; tuttavia non contraddicono le cose che di lui dice Aristotele.

[Torna al sommario](#)

CAPITOLO XIX

Qui spiega la costituzione dei Calcedonesi e i motivi per cui era famosa, e in che cosa gli Spartani e i Cretesi concordavano con loro, e in che cosa differivano

Ma ora dobbiamo trattare anche della costituzione dei Calcedonesi, che Aristotele elogia molto, affermando che queste tre costituzioni — degli Spartani, dei Cretesi e dei Calcedonesi — furono le più famose presso i Greci, perché erano maggiormente ordinate secondo virtù. Calcedonia è la città della Tracia dove, alla presenza del principe Marciano, fu celebrato il quarto concilio [ecumenico] di 630 vescovi sotto il papa Leone I. Concilio che non si sarebbe potuto tenere senza la grande ricchezza della regione che dava la possibilità di approvvigionare una così grande moltitudine di prelati.

Aristotele, dunque, nel secondo libro della Politica mostra una preferenza verso la sua costituzione rispetto alle altre, anche se le due precedenti sono molto affini. Della sua perfezione e bontà il filosofo porta tre segni.

Il primo è che i suoi funzionari vivevano ordinatamente ed eseguivano tranquillamente i propri compiti con una certa stabilità di costumi. Il secondo, poi, è

che tra di essi, nell'amministrazione della cosa pubblica, pare vi fosse una sufficiente concordia, poiché mai vi si accese una rivolta degna di essere menzionata in documenti scritti o comunque ricordata. La terza prova della sua bontà Aristotele la prende dal dominio pacifico. Mai infatti in mezzo a loro sorse un signore, o un nobile, o qualsiasi potente, che esercitasse la tirannide.

Aristotele aggiunge anche le istituzioni che i Calcedonesi avevano in comune con gli Spartani; però i Calcedonesi le avevano in maniera migliore. Il primo elemento comune era quello dei convivii e delle feste, che si facevano in onore di persone onorabili; e ambedue li facevano per contribuzioni, ma i Calcedonesi in maniera più onorevole, perché li facevano senza opprimere i poveri. Il secondo punto in cui concordavano era l'elezione degli anziani e del re, ma differivano in questo: gli Spartani sceglievano persone qualsiasi del popolo, che chiamavano efori — ed erano pochi —, e a questi spettava l'elezione del re; i Calcedonesi invece eleggevano un maggior numero di persone e le sceglievano fra i migliori — quelli che anche Aristotele chiamava principi —, e in Calcedonia erano 104. Egli li denomina principi per la bontà del loro governo, in cui primeggiano su tutti.

Questi stessi il Filosofo li chiama “ genisios ”, cioè onorati: e il loro compito era sia di assistere il re nel governo, sia di eleggerlo, Inoltre essi differivano dagli Spartani in questo: non lo sceglievano fra tutte le classi, né lo prendevano a caso, ma fra i più notevoli per virtù; e la ragione di questo l'attribuisce al fatto che le persone di bassa estrazione, assunte alle cariche supreme, per lo più danneggiano la società, e qualche volta danneggiarono anche Calcedonia, come dice quel famoso verso del poeta: “ Non c'è niente di più aspro dell'umile salito in alto ”. Ecco perché anche l'Ecclesiaste (10, 5-7), quasi accennando a questi inconvenienti, ha scritto: “ C'è un male, ch'io vidi sotto il sole, derivante, qual errore, da chi governa: lo stolto (cioè) posto nella dignità più alta e i nobili confinati in basso. Vidi servi a cavallo, e principi andare a piedi come schiavi”.

Uguualmente non sempre lo sceglievano della stessa famiglia; perché spesso la natura si debilita nel succedersi della prole; ma lo prendevano dovunque trovassero il migliore; e questo sia per il principe, sia per i “ gerenti ”, cioè per i vecchi onorati, imitando in ciò l'ordinamento aristocratico, che è un governo di pochi virtuosi: e questo accadeva veramente presso i Calcedonesi, perché il re con alcuni uomini onorati e virtuosi trattava le cose che si dovevano fare nella città, senza richiedere il consenso del popolo. Esattamente come facevano i Romani, a detta del primo libro dei Maccabei, poiché di tutto il popolo erano 320 a consultarsi, per fare ciò che era preferibile.

Quantunque però il re assieme ai predetti anziani onorati potesse far questo, tuttavia di tanto in tanto chiedeva consiglio al popolo su alcune cose da fare; ed il popolo poteva acconsentire oppure no, tanto che non poteva poi aver luogo ciò che non veniva accettato, una volta che era stato sottoposto al parere del popolo; e allora la condizione dell'organizzazione politica era ricondotta al governo democratico,

perché queste cose erano fatte in favore della popolazione plebea. A volte però si affidava qualche decisione a pochi, e allora si poteva chiamare governo oligarchico. Fra i più ricchi venivano infatti scelti cinque uomini, che Aristotele chiama pentacontarchi, ai quali spettava scegliere quei 104 anziani onorati, ossia gerenti: e questo fu proprio della costituzione dei Calcedonesi, modo che oggi è praticato dalle città d'Italia, soprattutto in Toscana.

Questo procedimento fu usato anche a Roma per tutto il tempo in cui fu in vigore il consolato. Infatti in un primo tempo furono istituiti i consoli, che erano due, e in seguito il dittatore e il comandante della cavalleria, come narra la storia, ai quali spettava tutto il governo politico; e così Roma era retta da un governo aristocratico. Più tardi furono istituiti i tribuni in favore della plebe e del popolo, senza i quali i consoli e gli altri magistrati non potevano governare; e così vi fu aggiunto il governo democratico. Col passare del tempo poi i senatori presero il potere di governare, sebbene i senatori fossero stati istituiti già da Romolo. Egli infatti aveva diviso tutta la cittadinanza in tre parti: senatori, guerrieri e popolo; e allora, finché ci furono i re, i senatori avevano a Roma il posto degli anziani di Sparta, che erano chiamati efori, oppure di quelli di Creta, chiamati cosmi, o di Calcedonia, dove li chiamavano gerenti, come abbiamo detto sopra. E poiché i senatori erano con i primi del popolo, il governo dei romani in quel tempo poteva dirsi politico. Quando poi gli ordinamenti si guastavano per l'eccessiva potenza di alcuni, come per esempio accadde al tempo in cui sorsero le guerre civili, allora Roma era retta da una oligarchia.

Queste cose intanto sono state dette per mostrare che il modo di governare dei Greci concordava col nostro anche al tempo di Aristotele. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XX

Aristotele, parlando a proposito dell'elezione del principe secondo la costituzione dei Calcedonesi, si domanda se si debba scegliere un ricco o un povero, e come il povero debba essere sostenuto; e se a un solo principe si possano affidare più domini.

Aristotele espone inoltre il suo parere sulla costituzione dei Calcedonesi, mostrando come essi eleggevano senza contare sugli artifici o sulla sorte, ma eleggevano i virtuosi: perché ogni tanto capita che la sorte cada su un povero, il cui governo è pericoloso; perché, come afferma lui stesso e come abbiamo anche mostrato sopra, è impossibile che l'indigente governi bene e si possa occupare degli affari pubblici con giustizia. A causa della necessità, infatti, aspira al guadagno e deflette dalla virtù, e non può occuparsi di se stesso ed avere l'animo sereno, ossia, come dice Sallustio degli antichi Romani, avendo l'animo libero nel prendere decisioni.

Aristotele testimonia anche questo, che a Calcedonia, se qualche volta si era trovato un povero virtuoso adatto per il governo della città, per togliergli l'occasione di

immergersi in affari illeciti. Io stato provvedeva alle sue necessità. Per questo in ogni governo sono stati istituiti stipendi a spese del pubblico erario, come dice S. Agostino nel *De verbis Domini*, affinché nel cercare le ricchezze nessuno vi si accanisca avidamente come un predone. Tale stipendio poteva esser preso dai beni di chiunque fosse sottoposto al governo, tramite tributi ed imposte, che sono dovute ai governanti per un certo quale diritto di natura, come attesta S. Paolo nella lettera ai Romani (13,6): “Per questo anche voi pagate i tributi; vi sono ministri di Dio che appunto a questo attendono”.

E ugualmente, nella prima lettera ai Corinzi (9, 7): “ Chi mai va alla guerra a sue spese?... O chi pascola un gregge e non si nutre del latte di quel gregge? ”. Ma allora si pone la questione che Aristotele discute nella *Politica*: se alle cariche supreme si debbano eleggere sempre dei ricchi. Perché in questo caso si dà agli uomini materia per essere amanti del denaro in qualunque modo, per il fatto che la natura umana è sempre desiderosa degli onori, come scrive Valerio Massimo. Su questo argomento Aristotele dice molte cose, confrontando l'oligarchia e l'aristocrazia: perché, seguendo il primo tipo di governo, si sceglie sempre un ricco; attenendosi invece al secondo viene sempre scelto l'uomo virtuoso.

Dunque in un buon ordinamento politico bisogna scegliere per le cariche pubbliche sia il ricco che il povero, purché vivano secondo virtù. Ma dal ricco provengono meno pericoli, perché possiede i mezzi per la vita umana, con i quali può esercitare onorevolmente il suo incarico, custodendo la giustizia verso i sudditi.

Molte altre cose scrive Aristotele sulla costituzione di Calcedonia, confrontando le due forme di governo: tuttavia conclude che vi sono due punti condannabili nei Calcedonesi. Il primo è che tolleravano che un alto magistrato potesse avere più incarichi, cosa che Aristotele disapprova, mostrando che è molto meglio, e anche più decoroso, che vi siano più principi e che insieme partecipino di un solo principato, piuttosto che uno solo ne abbia diversi. La ragione poi di questo la si può dedurre dalle parole che Aristotele dice nello stesso punto; perché quando c'è la concentrazione di varie alte magistrature l'atto dell'una può essere impedito dall'altra: perciò afferma questo principio, che ogni attività viene compiuta nella maniera migliore da un determinato agente; e per dimostrare questo assunto pone due esempi. Il primo è dei suonatori di flauto, o di cetra, e dei danzatori, perché si differenziano nell'operazione e negli strumenti. Il flauto, infatti, o anche la cetra, richiedono un uomo che abbia padronanza delle melodie, e mani agili e sottili. Ma per il danzatore non si richiede nessuna di queste cose; perché basta un uomo anche rozzo con le mani ruvide.

Così capita anche riguardo alle magistrature, che si contrappongono a vicenda come il suonatore di flauto al danzatore.

L'altro esempio lo prende dalle guerre navale e campale: poiché non è conveniente che per tutte e due vi sia un unico comandante, dal momento che non hanno azioni

simili. Altro infatti è il modo di combattere in terra, altro in acqua; e altri strumenti richiede la battaglia campale, altri la navale, e conseguentemente azioni diverse.

Dunque si può concludere affermando che non è conveniente che un solo alto magistrato abbia più incarichi e che li possa ben assolvere, a causa della contrarietà delle funzioni e degli strumenti. C'è in più anche la virtù debole dell'agente; perché un uomo basta appena al governo di se stesso. È grave, come dice S. Gregorio, che colui che non sa moderare la sua vita divenga giudice di quella altrui. Dunque, per le ragioni che abbiamo esposto, sarà per ciascuno molto più difficile esercitare diversi compiti di governo. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXI

La dottrina politica di Pitagora, appresa dai predetti sapienti Minosse e Licurgo aveva di mira esclusivamente Questo: abituare gli uomini alle virtù.

Oltre questi ordinamenti politici, di cui tratta Aristotele nella Politica, se ne trova anche uno filosofico, di cui egli non parla, ossia quello di Pitagora, che visse due generazioni prima di lui. Da Pitagora si cominciò a usare il nome di filosofo, come scrive Valerio Massimo. Infatti non osò chiamarsi sapiente, ne computarsi nel novero dei sette saggi che l'avevano preceduto; ma si chiamò filosofo, cioè amante della sapienza. Egli, come racconta

Giustino Ispano, dopo aver viaggiato per l'Egitto per apprendere il moto degli astri e l'origine del mondo, tornando di lì andò a Creta e a Sparta per conoscere le leggi di Minosse e di Licurgo, sulla base delle quali fondò il proprio ordinamento politico.

Ma, oltre alle leggi già ricordate, il medesimo Giustino scrive questo di lui, che giunto a Crotone, con la sua autorità riportò all'abitudine della frugalità il popolo, che era caduto nella lussuria. Ogni giorno elogiava la virtù e biasimava il vizio, e ricordava la decadenza delle città rovinate da questa peste. E convinse il popolo ad applicarsi tanto nell'apprendere la virtù, che sembrava incredibile che alcuni di loro fossero stati preda della lussuria.

Di lui Cicerone riferisce anche che estingueva negli uomini il vizio della lussuria con talune melodie. Perciò racconta che, avendo saputo che un giovane, tale Tauromitano, infiammato dalla libidine, usciva di senno presso la porta di una sua amica meretrice, ordinò che gli fosse cantato una poesia a ritmo spondaico, e così lo riportò alla sanità della mente.

Insegnò spesso alle spose a stare separate dai mariti, e ai fanciulli a stare separati dai genitori, come capita spesso per l'ingresso in religione a seguito di un sermone infiammato, o di un'opera virtuosa, o della vita eccellente di un maestro. Insegnava poi ora a questi la pudicizia, ora a quelli la modestia e lo studio delle lettere.

Convinceva le matrone ad abbandonare le vesti dorate e gli altri ornamenti della loro dignità, come strumenti di lussuria, ed a portarli tutti nel tempio di Giunone, e a consacrarli alla dea, asserendo che il vero ornamento delle matrone è la pudicizia.

Dopo essere stato vent'anni a Crotone, si trasferì a Metaponto, e ivi morì. L'ammirazione per lui fu così grande che della sua casa fecero un tempio, e lo venerarono come un dio. S. Girolamo scrive di lui, nel *Contra Jovinianum*, che ebbe una figlia di così grande pudicizia, che, conservando la verginità, era a capo di un gruppo di vergini, e le istruì nella regola della castità.

Da queste cose appare chiaramente che nell'ordinamento suddetto la sua intenzione e il suo sforzo erano indirizzati a questo: attrarre gli uomini a vivere secondo virtù, cosa che insegna anche Aristotele nella *Politica*. Anzi, ogni buona comunità politica si corrompe, se si allontana da questo fine. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXII

Gli insegnamenti pitagorici tramandati sotto figure ed enigmi. L'esempio di due fedelissimi amici pitagorici.

S. Girolamo, nello stesso luogo che abbiamo citato sopra, riporta anche alcune leggi di Pitagora, ideate per la conservazione della sua società politica e trasmesse in forma di esempi e di parabole, secondo il costume degli antichi. Diceva infatti: “Bisogna fuggire in ogni modo e staccare il languore dal corpo, l'imperizia dall'animo, la lussuria dal ventre, la sedizione dalla città, la discordia dalla casa, e generalmente da tutte le cose l'intemperanza”.

Appartengono ai pitagorici anche i precetti seguenti: “Tutte le cose degli amici sono in comune; l'amico è un altro se stesso”; e questo soprattutto si sforzarono di mettere in pratica.

Perciò Valerio Massimo racconta di due pitagorici, vale a dire discepoli di Pitagora, Demone e Pizia, i quali strinsero un'amicizia così fedele che, avendo il tiranno Dionigi condannato a morte uno di loro, e avendo questi chiesto al tiranno un po' di tempo, perché, prima di morire, potesse tornare a casa per mettere in ordine le proprie cose di famiglia, l'altro non esitò a darsi in ostaggio al tiranno al suo posto. Avvicinandosi poi il giorno stabilito, siccome quello non tornava, mentre tutti condannavano la stoltezza di un mallevadore così temerario, egli sosteneva di non temere minimamente per la fedeltà dell'amico. Ma nel preciso momento, e nell'ora stabilita da Dionigi, colui che aveva fatto la promessa arrivò. Il tiranno, preso da ammirazione per la loro reciproca fedeltà, condonò il supplizio, e, desiderando partecipare alla loro fedeltà, li pregò di accoglierlo nel sodalizio della loro amicizia.

S. Girolamo tramanda altri ammonimenti, o leggi, che Pitagora insegnò nel suo progetto di costituzione politica: per es., di fare massima attenzione ai due tempi,

del mattino e della sera, cioè alle cose che dobbiamo fare e a quelle che abbiamo fatto; di prestare culto, immediatamente dopo Dio, alla verità, che sola rende gli uomini prossimi a Dio. Sempre S. Girolamo, nel commento all'Ecclesiaste, riferisce che un insegnamento pitagorico prescriveva che gli uomini di studio tacessero per cinque anni e dopo, una volta che fossero istruiti bene, potessero parlare.

Inoltre si possono trovare altri ammonimenti e leggi che risalgono a Pitagora, trasmessi in forma di enigmi:

Ne parla S. Girolamo nel *Contra Jovinianum*: “ Non passerai la bilancia ”; cioè non andrai al di là della giustizia. “ Non attizzerai il fuoco con la spada ”, cioè non provocherai l'animo adirato ed esasperato con parole cattive. “ Non si deve rapire la corona ”, cioè bisogna osservare le leggi della città. “ Non ci si deve mangiare il cuore ”, cioè bisogna cacciare la mestizia dall'animo. “ Non camminare per la via pubblica ”, cioè non seguire gli errori della massa. “ Non cenere la rondine in casa ”, vale a dire non avere dimestichezza con gente ciarliera; e molte altre sentenze, o leggi simili a queste che il predetto filosofo insegnò per la sua società politica, ordinata più al governo dell'anima che a quello del corpo. Che una volta regolata l'anima, anche le cose del corpo si ordinano più facilmente.

Le cose che fino a questo punto abbiamo detto circa le varie forme di società civile possono bastare. Ora, nei capitoli che seguono, dobbiamo trattare della vera vita politica, insegnata sia da Aristotele sia da altri sapienti. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXIII

In che cosa consista la perfetta società civile, dalla quale nasce la felicità politica: questa si ha quando le parti della società sono bene ordinate e si corrispondono a vicenda.

Quando si tratta della società civile ci si riferisce a una città; perciò, il modo di trattarne dipende dalle caratteristiche della città. Ora, una città, come dice S. Agostino nel primo libro del *De civitate Dei*, è “ una moltitudine di uomini legata da un certo vincolo di società, e che è resa felice dalla vera virtù ”. Questa definizione non è discordante dalla sentenza di Aristotele, il quale pone la felicità politica nel perfetto ordinamento della società civile, come appare chiaramente dal primo libro delle *Etimologie*. Infatti la virtù con cui il governante politico governa la città è architettonica rispetto a ogni altra esistente nei cittadini: perché le altre virtù civiche sono ordinate ad essa, come l'arte equestre e quella dei balestrieri sono ordinate all'arte militare. Perciò, essendo essa la suprema virtù, nel suo esercizio consiste la felicità politica, come sembra affermare Aristotele nel libro che abbiamo già ricordato.

Infatti nel vero e perfetto ordinamento civile avviene come nel corpo ben ordinato, nel quale le forze dell'organismo sono in perfetto vigore. E se la virtù suprema, che è

la ragione, dirige le altre potenze inferiori, e queste si muovono al suo comando, allora nasce una certa soavità e una perfetta soddisfazione reciproca delle varie forze, che chiamiamo armonia. Ecco perché S. Agostino, nel terzo libro del *De civitate Dei* dice, che “ uno stato, o una città ben ordinati si possono paragonare alle voci di una melodia nella quale, essendo i diversi suoni vicendevolmente proporzionati, il canto si fa soave e piacevole ad ascoltarsi ”.

Questa armonia propriamente ci fu nello stato d'innocenza, regolata dalla giustizia originale, oltre l'atto di quella conoscenza di Dio da cui derivava la felicità contemplativa; e c'è anche ora, secondo una certa virtù partecipata, negli uomini perfetti, in maniera tale che non vogliono se non ciò che comanda la regola della ragione e ciò che piace a Dio.

Da questa ragione Aristotele fu indotto a paragonare lo stato, o ordinamento civile, al colpo naturale ed organico nel quale i movimenti sono dipendenti da un solo motore, o da due, che sono il cuore e il cervello; e tuttavia in qualunque parte del corpo c'è un'operazione propria corrispondente ai loro primi moti e che esercitano altri influssi. Perciò afferma che questo corpo è animato per un dono divino; cosicché quanto riguarda i supremi atti dell'equità viene governato dalla ragione sotto l'influsso di Dio. Cosa che anche S. Paolo conferma nella prima lettera ai Corinzi, mostrando che “ tutta la Chiesa è un solo corpo distinto in parti, ma unito dal vincolo della carità ”. Dunque per la vera convivenza civile si richiede che le membra siano conformi al capo e non siano in disaccordo fra di loro, e che nella città tutte le cose siano ordinate nella maniera che abbiamo già esposto.

Inoltre noi constatiamo che tra le cause e quanto da esse è causato c'è proporzione reciproca per il relativo influsso: perché le cose inferiori si muovono secondo il moto superiore, e le superiori muovono quanto è conveniente all'inferiore, poiché la natura non viene meno nelle cose necessario. Se dunque tale è l'ordine delle cose superiori riguardo alle inferiori in qualsiasi natura creata, molto più deve esserci nella natura intellettuale, essendo più perfetta tra gli altri enti. Se dunque tale disposizione produce soavità nella contemplazione, molto di più ne produrrà nell'operazione.

Da questo i Pitagorici furono indotti a porre una melodia nei corpi celesti, come dice Aristotele nel secondo libro del *De coelo*, per i moti ordinati e perenni che essi hanno, e dai quali deve nascere grandissima soavità. E poiché dicevano che i cieli erano animati, sotto questo aspetto attribuivano loro la felicità. Dunque il vivere politicamente in questo modo tende perfetta e felice la vita.

L'ordine inoltre è “ la disposizione delle cose simili e di quelle dissimili che attribuisce a ciascuna il suo posto ”, come dice S. Agostino nel diciottesimo libro del *De civitate Dei*. Ma secondo questa definizione nella comunità politica abbiamo vari gradi, tanto nell'esercizio delle funzioni quanto nella soggezione, ovvero obbedienza dei sudditi: pertanto una comunità civica è perfetta quando ciascuno occupa la

disposizione ed esercita l'operazione dovuta al proprio grado. Come infatti un edificio è stabile quando le sue parti sono ben proporzionate, così pure nella comunità politica si ha stabilità e perpetuità quando ciascuno nella sua condizione, sia governante, sia funzionario, sia suddito, agisce debitamente, cioè secondo quanto richiede il comportamento della sua condizione. E poiché nel caso non c'è nessun elemento contrastante, di conseguenza ci sarà grandissima dolcezza e perpetua stabilità della situazione: e questo è proprio della felicità politica, come insegna Aristotele.

Simili reggitori di città o di comunità politiche per conservare il popolo nella pace ci vengono descritti da Ietro, cognato di Mosè, nell'Esodo (18, 21): “Eleggi poi, di fra tutta la gente, degli uomini autorevoli, timorati di Dio, che siano giusti, ed abbiano in orrore l'avarizia; e da essi prendi dei capi di migliaia, di centinaia, di cinquantine, di decine, che giudichino il popolo in ogni tempo”. E dopo aggiunge: “Se così farai eseguirai il comando di Dio, potrai adempire i suoi precetti, e tutto questo popolo se ne tornerà soddisfatto alle sue dimore”; quasi che tutte le cose si trovino in una certa dolcezza spirituale e pace temporale, dalle quali deriva la felicità dell'uomo, se i governanti somigliano a quelli là predisposti. Sallustio dice che tali furono i reggitori dei Romani: perciò la Repubblica, da piccola che era, divenne grande; perché “in patria essi furono operosi, fuori comandavano con giustizia, nel giudicare avevano l'animo libero e non asservito alla passione e al delitto”: e in questi personaggi sono elogiate le azioni proprie del buon governo, per cui una comunità politica si mostra perfetta e felice. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXIV

Le tre parti della compagine civile: e in primo luogo come essa si possa dividere in tre parti integrali, secondo l'opinione di Socrate e di Platone.

Ora dunque dobbiamo trattare specificatamente di questo: in quali elementi, ossia in quali parti la città, o compagine civile, può essere divisa. Ed è opportuno considerarle, o rispetto a tutto lo stato, a cui corrispondono le parti integrali; oppure rispetto al suo governo; oppure in rapporto alle sue imprese militari: perché secondo ciascuna divisione vengono fuori vocaboli diversi nei diversi scrittori di storia e negli autori di leggi.

Quanto poi al primo modo di dividere, possiamo prendere quello cui abbiamo già accennato e che è proprio di Socrate e di Platone, i quali ordinavano tutta la comunità politica in cinque parti: reggitori, consiglieri, combattenti, artigiani e agricoltori. Un altro modo è quello di Romolo primo re di Roma: egli, come tramanda la storia, divise la moltitudine del suo popolo in tre parti, cioè senatori, cavalieri e plebe. La costituzione civile di Ippodamo parlava anch'essa di tre generi di uomini: combattenti, artigiani e agricoltori, come abbiamo riferito prima. Ognuna di queste divisioni può essere sostenuta, ed ha una sua validità.

La prima, infatti — quella che comprende cinque generi di uomini — sembra abbastanza conveniente. Se infatti consideriamo le virtù dell'anima (rispetto alle quali si verifica la nostra manchevolezza, donde si ricava la necessità di costituire la città) è chiaro che questa divisione è sufficiente. Infatti l'uomo riscontra la sua indigenza già nella parte intellettuale, per poter vivere secondo virtù; perciò gli viene data una direzione nelle cose da fare. A questo è ordinata l'arte del consigliare, che è considerata da Aristotele fra le virtù intellettuali. Perciò nell'Ecclesiastico (32, 24) sta scritto: “ Figliuolo, non far nulla senza consiglio, e dopo il fatto non avrai a pentirti ”. Ecco perché nella repubblica o in qualsiasi altra compagine civile i consiglieri sono la parte più importante: perciò da Plutarco essi sono paragonati all'occhio, che fra le parti del corpo è la più nobile.

L'uomo ha poi bisogno di una virtù che freni la concupiscenza, ossia la parte affettiva, che è disordinata, come insegna lo stesso Aristotele, tanto che nel settimo libro dell'Etica la chiama malattia. Per questo sono necessari dei reggitori, atti a correggere la malizia degli uomini; come accenna anche S. Paolo là dove dice, che “ non porta la spada inutilmente, essendo ministro di Dio, e vindice nell'ira divina per chi fa il male ”. Per questa ragione furono istituite le leggi da principi e reggitori, come si vede chiaramente in Aristotele e come dice lo stesso S. Paolo nell'epistola ai Galati (3, 19): “La legge fu posta in vista delle trasgressioni ”; e ancora: “ La legge non è fatta per il giusto ” (7 Tim., 1,9).

Ci sono anche altri bisogni propri della vita umana, corrispondenti ad altre potenze dell'anima: come il coprirsi, l'adornarsi e il nutrirsi. I primi due suppliscono alle deficienze della parte sensitiva dell'uomo; e questo è compito proprio degli artigiani, che fabbricano edifici, vestiti, calzari, e ogni altro artefatto che diletta la vista, o l'udito, o l'odorato, o il tatto, o che dia loro un qualche sollievo

Ma per sopperire alla necessità della vita umana per quanto riguarda il nutrimento, che corrisponde alla parte vegetativa, sono ordinati gli agricoltori: per il pane, il vino, i frutti, i greggi, gli armenti, i volatili. Tutte cose che i contadini portano regolarmente in città.

I soldati poi sono una parte importante della comunità civile, parte che è ordinata contro i nemici di tutte le altre parti, e a loro difesa. Infatti il soldato nella città c'è per questo: per opporsi ai nemici della sua patria. Perciò essi sono vincolati a questo da un giuramento che fanno quando entrano nella vita militare, giacché non debbono ricusare la morte per il bene comune, come ci viene detto nel Policrato, allorché si parla del giuramento del soldato. Dunque il soldato è necessario nello stato ed è parte importantissima della comunità politica; perché il suo compito è quello di assistere il principe per amministrare la giustizia — come viene detto nel libro che abbiamo ricordato — e di combattere contro i nemici per la salvezza della patria. E così il corpo militare nello stato giova singolarmente non solo ad una parte della comunità politica, ma a tutta.

Da tutte queste cose appare chiaramente l'adeguatezza della concezione politica di Socrate e di Platone per quanto riguarda la sua divisione in parti. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXV

Si giustificano le parti integrali della compagine civica tramandata da Ippodamo e Romolo.

Ma anche le altre due divisioni che abbiamo ricordato possono essere accettate: poiché sono implicite nella prima, la cui sufficienza abbiamo dimostrato. Infatti [abbiamo i consiglieri] nella divisione di Romolo, quando si tratta dei senatori: si capisce che ad essi vanno aggregati i reggitori politici e i sapienti, sia assessori sia altri giurisperiti. Infatti i maggiorenti di un governo civico sono chiamati a consulto più di quelli regali o imperiali; come è anche scritto dei Romani nel primo libro dei Maccabei (8, 15); “Ogni giorno chiamavano a consiglio quei trecentoventi, sempre per deliberare della cosa pubblica, e fare quel che fosse degno”.

E il motivo di questo si può trovare nel fatto che il governo civico o democratico si regge sulla sola forza delle leggi, come abbiamo detto prima; quello regale e anche quello imperiale, invece, anche se sono governati dalle leggi, nei casi opportuni e per sbrigare alcuni affari, si basano sull'arbitrio del principe; perché si tiene per legge il placito del principe, come insegna il diritto.

Bisogna dunque concludere che nel governo democratico i consiglieri sono molto più necessari; e possiamo includerli nella categoria dei senatori. Perciò S. Isidoro nel secondo libro delle Etimologie dice che il senatore è così chiamato dal consigliare e dal trattare, e nel consigliare si comporta in modo da non nuocere a nessuno.

Ecco perché anche S. Agostino nel *De civ. Dei* comprende i vecchi nel novero dei senatori.

Dobbiamo poi annoverare tra i senatori anche i reggitori, come ci dice il medesimo Isidoro nel libro che abbiamo citato, riprendendo un argomento di Sallustio, il quale afferma che i senatori sono chiamati Padri per la cura diligente che hanno nel governo. Infatti essi governavano la repubblica come i padri governano i figli. Appare dunque palesemente che sotto il nome di senatori, che Remolo distinse dalla plebe e dai soldati, sono compresi e i reggitori e i consiglieri, che invece Socrate e Platone nella loro costituzione politica hanno distinto.

Col nome di plebe poi possiamo intendere, sia gli artigiani che gli agricoltori, perché ambedue queste categorie vengono dalla gente plebea. E così si vede che la

divisione della città fatta dai filosofi Socrate e Platone non è discordante con quella che fece Romolo.

Invece per quanto riguarda la divisione di Ippodamo, rimane qualche dubbio: perché non vi si fa alcuna menzione dei consiglieri e dei reggitori: e questi neppure possono rientrare nelle parti da lui elencate, poiché la loro natura e i loro atti sono del tutto diversi. Ma se prestiamo attenzione alle cose che egli insegna a proposito della sua organizzazione della città, la questione può essere risolta più facilmente. Infatti egli tratta ampiamente dei giudici e degli assessori, laddove espone la sua distinzione a loro riguardo; e noi da questa possiamo ricavare i consiglieri e i reggitori: dei quali però non fa menzione quando tratta delle parti integranti della comunità politica, perché prende in considerazione solo quelle parti che si riferiscono ai bisogni della vita corporale. Perciò anche la sua posizione non sembra sostanzialmente differire dalla prima, cioè da quella di Socrate e di Platone. Bastano dunque le cose che abbiamo detto riguardo alle parti di cui è costituita la comunità politica.

Tuttavia su una di esse, quella dei soldati, sembra opportuno fare ancora qualche considerazione, perché tutti i trattati ne fanno esplicita menzione; la ragione di questo la possiamo desumere da Vegezio, alla fine del primo libro del *De arte militari* dove afferma che “ tutte le regioni e le città sono conservate nel loro vigore dai soldati ”, e che a Roma la Repubblica si svigorì per la perdita dell'abitudine di combattere, poiché dopo la prima guerra punica i romani vissero vent'anni in pace. Questa inattività privò a tal punto i Romani di nerbo, che durante la seconda guerra punica non riuscivano a tener testa ad Annibale. “ Pertanto, dopo aver perso tanti consoli e tanti eserciti, alla fine ottennero la vittoria, quando si furono addestrati militarmente ”. Quindi Vegezio conclude: “ Dunque sempre si devono arruolare ed esercitare i giovani. Infatti risulta più utile istruire i propri uomini nell'uso delle armi che arruolare dei mercenari ”.

Perciò i militari sono necessari in ogni tempo allo stato, sia per conservare la pace dei cittadini, sia per evitare gli assalti dei nemici. Considerata quindi la loro utilità, si conferisce ad essi un onore maggiore fra tutti gli altri cittadini, come a coloro che sono più necessari per la conservazione della società politica, e a causa del pericolo cui debbono esporsi per essa. Perciò solo ai soldati si dava la corona, quando erano vittoriosi. Ed è per questo che nel Policrato sono paragonati alla mano che, a detta di Aristotele nel secondo libro del *De anima*, è l'organo degli organi. Anche le leggi concedono ai soldati maggiori privilegi rispetto agli altri cittadini e nei testamenti e nelle donazioni e in qualsiasi altro affare, soprattutto quando sono in battaglia ed esercitano la loro funzione. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXVI

Le altre parti della compagine civica relative al governo dello stato: i nomi dei diversi funzionari.

Per quanto riguarda poi le parti della compagine civica relative al governo dello stato, poiché la repubblica romana adottò l'ordine migliore e, dopo la cacciata di Tarquinio dal regno, i gradi dei funzionari sono indicati dagli storici, bisogna trattare di essi in maniera particolare, come esemplari per tutti gli altri.

Raccontano infatti gli storici che in primo luogo furono istituiti i consoli, cioè Bruto, che si era adoperato moltissimo per espellere Tarquinio, e Collatino, marito di Lucrezia: essi furono così chiamati, o dal fatto di consigliarsi con i cittadini, o dal fatto che tutto governavano con il consiglio. E li eleggevano per la sola durata di un anno, come abbiamo detto in precedenza, affinché l'insolente non potesse rimanere a lungo nel governo e gli potesse succedere presto un uomo più moderato. Inoltre i due consoli erano di pari grado, perché uno si occupava delle cose civili, l'altro delle militari. In seguito, col passare del tempo, e precisamente cinque anni dopo la cacciata dei re, fu istituita la dittatura, e l'occasione fu data da una novità in Roma.

Mentre infatti il genero di Tarquinio aveva adunato un grande esercito contro Roma per vendicare l'offesa fatta al re, per corroborare la gente fu istituita una nuova carica, che chiamarono dittatura, maggiore del consolato per potestà e imperio.

In più era superiore nella durata, perché la carica di dittatore scadeva ogni cinque anni, mentre il consolato era annuo. Questi dittatori dal popolo erano chiamati magistri; e la storia ci narra che anche Giulio Cesare ebbe questa carica.

Gli storici tramandano anche che nello stesso anno fu istituito il *magister equitum*, che era sottoposto al dittatore. Il primo dittatore, poi, come scrive Eutropio, fu Lamio e *magister equitum* Spurio Cassie. Sei anni dopo la cacciata dei re, poiché i consoli opprimevano troppo la plebe, furono istituiti i tribuni, così chiamati — come spiega Isidoro nel nono libro delle *Etymologiae* — perché tributavano al popolo i suoi diritti. Oggi questa funzione nelle città d'Italia l'hanno gli anziani, ordinati alla difesa della plebe. Ma qui è necessario avvertire che ci furono sempre i senatori, da quando erano stati istituiti da Romolo; perciò la storia racconta che i tribuni furono istituiti in favore della plebe, perché i consoli e i senatori erano ostili al popolo.

Ci sono poi anche altri nomi di funzionari romani, di cui fanno menzione i racconti storici, e soprattutto Isidoro nel nono libro delle *Etymologiae*, cioè i censori, i patrizi, i prefetti, i pretori, i padri coscritti, i proconsoli, gli exconsoli, i censorini, i decurioni, i magistrati e i notai: di tutti costoro dobbiamo trattare in breve. La dignità censoria era presso gli antichi romani ciò che per i moderni è la dignità giudiziale: censurare infatti è proprio dei giudici. Sono detti anche censori dei patrimoni, come riferisce il medesimo Isidoro, dal fatto di censire la ricchezza, che è un compito di speciale importanza in una città, sia nell'assegnare i tutori, i patrocinatori, o i curatori, sia anche in qualsiasi causa e affare riguardante eredi e vedove, oppure anche nella divisione dei patrimoni.

I patrizi erano così chiamati perché si prendevano cura della repubblica come i padri dei figli, come la famiglia dei Fabi, della quale si è parlato nei capitoli precedenti. Il patriziato dunque non era una carica vera e propria nella repubblica, ma una sorta di reverenza filiale del popolo verso alcune famiglie della città per lo zelo con cui si occupavano della repubblica; perciò le leggi antepongono il patriziato ad ogni eminenza e principato, come si antepone il padre ad ogni funzione tutoria.

I prefetti poi erano così chiamati perché presiedevano con potestà pretoria, cosicché i pretori sono la stessa cosa che i prefetti. Questa carica infatti comporta un'attività generale, in quanto è l'operatore principale e l'esecutore della giustizia. Tuttavia la Sacra Scrittura li mette in relazione con le azioni esteriori, come sta scritto all'inizio dell'Esodo (5, 6): "Il Faraone dette dunque ai prefetti, o soprintendenti ai lavori e ai commissari del popolo questo comando: "Da qui in avanti non darete più al popolo la paglia per fare i mattoni" ". Essi si chiamano anche pretori dal perseguire la giustizia.

I padri coscritti erano chiamati senatori in ragione della loro carica. Infatti, come riferisce Isidoro, allorché Romolo li istituì in dieci curie, li scelse e fece scrivere i loro nomi in presenza del popolo su tavole d'oro, e perciò furono chiamati padri coscritti; e li distinse in tre ordini. I primi erano chiamati illustri, i secondi spettabili, i terzi clarissimi: sarebbe lungo ora spiegare il significato di queste parole.

Furono poi chiamati proconsoli gli aiutanti dei consoli, come quelli che erano messi in luogo o in prossimità dei consoli; però non esercitavano direttamente il consolato, come neppure il procuratore esercitava le funzioni del curatore, o dell'accusatore; oppure veniva chiamato proconsole l'assessore che giudicava al posto dei consoli. Ex-consule invece veniva detto il console rimosso dal suo incarico, una volta finito il suo turno annuale: onde ex-consule equivale a posto fuori dal consolato. Conservava tuttavia alcune distinzioni proprie del suo consolato, o i contrassegni di qualche immunità, o di qualche eminenza; quale riconoscimento che era stato console.

Venivano poi chiamati censorini alcuni giudici di rango inferiore, deputati agli atti della curia o del governo censorio, di cui abbiamo parlato prima, come censori di grado inferiore.

I decurioni invece, deputati ad ogni atto dell'ufficio curiale, erano così chiamati, come spiega Isidoro, perché erano dell'ordine della curia, e perché erano a disposizione della funzione curiale. Con questo titolo viene ricordato Giuseppe d'Arimatea, nobile decurione ed uomo giusto e buono il quale acquistò la sindone per il Nostro Signore Gesù Cristo e gli procurò una sepoltura sommamente decorosa e rispettabile.

Del magistrato è stato detto abbastanza alla fine del libro precedente.

Ora invece dobbiamo trattare di un'altra carica, infima in qualsiasi governo: quella del notaio, chiamato così (tabellio) dalle tabelle in cui sono trascritti gli atti, sia pubblici che privati. È chiamato anche scriba pubblico, perché egli solo scrive quegli atti che sono chiamati pubblici; e le leggi lo chiamano anche servo pubblico.

Resta ora soltanto da spiegare un nome di autorità nel governo della comunità politica, ed è quello di scipio. In senso proprio questo vocabolo significa bastone; sul quale, per il suo comando, questo funzionario si appoggia e si sostiene, e del quale ebbe bisogno il padre di Cornelio Scipione. La storia infatti racconta che questo padre era cieco e che perciò andava nel foro col bastone (scipione). Per analogia il figlio di lui, Publio Cornelio, fu chiamato Scipione, perché sorresse la Repubblica contro Annibale e Cartagine; e poiché sottomise tutta l'Africa ai Romani fu detto Scipione l'Africano, a differenza dell'altro Scipione, suo nipote, che vinse la Spagna e fu chiamato Lucio Cornelio Numantino, da Numanzia, che sottomise e sconfisse.

Scrive S. Agostino nel primo libro del De civ. Dei che ci fu anche un terzo Scipione, che fu soprannominato Nasica, fratello di Scipione maggiore, il quale si oppose alla distruzione di Cartagine, sostenendo che quella città era una medicina per i Romani. Da questi dunque, per la probità di uomini così grandi, considerata la causa da cui aveva tratto origine il nome Scipione, i legislatori chiamarono scipione la verga che porta quasi sempre in mano con lo scettro il principe vittorioso, come era stato quel grande Scipione. Perciò, racconta Isidoro nel 17° libro delle Etymologiae, i trionfatori avevano la porpora palliata e una veste togata e portavano in mano uno “ scipione ” con lo scettro, a imitazione della vittoria di Scipione.

E questo basti a proposito dei nomi relativi alle autorità dello stato. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXVII

Le parti della comunità politica in riferimento ai militari, che vengono distinte secondo una triplice considerazione.

Ma a questo punto sembra opportuno trattare anche delle parti della comunità politica — ad essa necessarie, come abbiamo dimostrato in precedenza — ordinate alla guerra: esse, quando sono ben ordinate, danno origine a bellezza e decoro, e generano diletto. E da questo deriva anche un grandissimo aumento di coraggio, e gli animi sono resi audaci nell'intraprendere imprese ardue. Perciò Salomone nei Cantici (6, 3) paragona l'esercito pronto alla guerra alla bellezza e alla grazia della sposa: “ Tu sei bella, amica mia, soave e leggiadra come Gerusalemme, terribile come un esercito schierato ”. La bellezza infatti avvince in modo tale che, producendosi l'estasi, nulla teme o paventa di assaltare; il che è evidente soprattutto in coloro che sono sommamente innamorati. Così accade anche a un esercito ben

ordinato, e per questo lo dice “ terribile ”, riferendosi sia alla bellezza della sposa, sia alla schiera, per il motivo che abbiamo già detto.

Perciò ben a ragione si deve trattare di queste parti, perché concorrono all'ornamento della comunità politica. E poiché l'uomo soprattutto in guerra ha bisogno di disciplina, a causa dell'atto difficile e terribile che sta esercitando, è opportuno dividere l'esercito nell'accampamento in gruppi numericamente definiti, assegnando a ciascuno un comando da cui sia diretto e governato nel combattere contro i nemici. E questa divisione la possiamo

desumere dal primo libro del De re militari di Vegezio, dove l'esercito viene diviso in legioni: e si sostiene che due legioni devono bastare per ogni comandante, o console. Divide poi la legione in dieci coorti; ma la prima coorte viene al primo posto per numero e per merito.

Infatti, come dice sempre Vegezio, richiede gli uomini più scelti per nobiltà e per istruzione letteraria: e dice che questo viene fatto affinché il resto dell'esercito abbia maggior fiducia, perché uomini così importanti vengono esposti nella prima schiera e anche perché si richiede soprattutto sapienza là donde può venire il pericolo per tutto l'esercito.

Questa coorte porta l'insegna dell'Aquila, simbolo precipuo dell'esercito romano e di tutta la legione: e questo fu lasciato anche agli imperatori che vennero dopo. La ragione di ciò può essere attribuita al fatto che, come dice il medesimo Vegezio, l'ordinamento militare romano poneva le prime schiere alle ali: e fra tutte le ali di uccelli quelle dell'aquila sono le più forti. Oppure si può opinare che ad essi fu data l'insegna dell'aquila per la preminenza che avevano nel dominio del mondo, a causa di un celeste e divino effetto che dovevano continuamente implorare, come faceva quel comandante che fu Giuda Maccabeo, il quale combattendo chiedeva l'aiuto del cielo.

E questo compete ad essi in maniera speciale per il pericolo a cui si espongono, o perché meritano presso Dio di essere vittoriosi, per il fatto di esporsi alla morte per il popolo. — Di quest'aquila si parla in Ezechiele (17, 3) alludendo a Nabucodonosor monarca dell'Oriente: “ Un'aquila enorme, dalle ali immense, dalle membra smisurate, piena di piume e versicolore, venne sul Libano e prese la vetta di mezzo del cedro ”.

Più avanti Vegezio aggiunge il numero della prima coorte, che chiama millenaria, poiché è costituita da 1100 fanti e 136 cavalieri, affinché ad ogni cavaliere corrisponda un numero stabilito di fanti. Dispone anche nella quinta coorte i soldati più forti perché, come la prima tiene il lato destro, la quinta tiene il sinistro. Molte altre cose aggiunge Vegezio; ma riferirle sarebbe troppo lungo. Inoltre, siccome i termini che egli usa sono inusitati nei tempi moderni, avrebbero bisogno di maggiori spiegazioni. Per ora basti quello che abbiamo detto.

Comunque, se è vero che la moltitudine del popolo di uno stato va ordinata — per quanto riguarda la sua direzione — entro limiti stabiliti nel grado e nel numero, molto di più questo si dovrà fare negli accampamenti militari, in cui grandissima e densa di pericoli è la difficoltà di governare, sia per l'opera che incombe ai combattenti, perché è ordinata alla cosa più terribile, che è la morte; sia per i nemici che minacciano. Perciò come nell'Esodo Mosè è consigliato dal cognato Ietro a dividere gli oneri per i diversi compiti nel giudicare il popolo, laddove dice: “Eleggi poi degli uomini autorevoli che abbiano in orrore l'avarizia; e da essi prendi i capi di migliaia, di centinaia, di cinquantine e decine, che giudichino il popolo ”; così anche Giuda Maccabeo, essendo minacciato dai nemici, divise il suo esercito, costituendo comandanti in numero proporzionato, cioè tribuni, centurioni, pentacontarchi e decurioni.

Tali numeri infatti, sono ben proporzionati ai soldati, nella divisione dell'esercito, perché l'uno è contenuto nell'altro; cosicché è più facile il coordinamento dell'uno con l'altro, quando lo richieda la necessità del combattimento. Invece la divisione di Vegezio nella composizione dell'esercito si riferisce allo schieramento per una battaglia campale, sebbene egli stesso, per determinate cause e ragioni, combini le coorti con le centinaia e con le decine. [Torna al sommario](#)

CAPITOLO XXVIII

Vengono qui spiegati i nomi dei comandanti e il numero delle coorti, e il significato di ogni cosa.

Ma, poiché stiamo trattando dei nomi dei comandanti, dobbiamo vedere come li chiamano la Sacra Scrittura e la repubblica romana, e come li classificano i moderni. E in primo luogo trattiamo del tribuno. Vegezio dice che questo nome trae origine dalla tribù, perché era a capo dei soldati che Remolo aveva scelto trandoli dalla tribù, Isidoro invece, nel nono libro delle Etymologiae dice che i tribuni sono così chiamati perché curano l'attribuzione al popolo dei suoi diritti: e per questo, furono nominati proconsoli. Altrove si afferma che i tribuni erano così chiamati perché comandavano a mille uomini - i Greci li chiamano " chiliarchi " -, come i centurioni prendono il nome da cento soldati. Dei quinquagenari, o pentacontarchi, che è la stessa cosa, Vegezio non fa menzione; ma ne parla la Scrittura, nei libri già ricordati; e nel quarto libro dei Re si dice che essi, all'imprecazione di Elia, furono arsi da una fiamma, come meritavano. I decani, poi, o decurioni, così chiamati perché avevano cura di dieci soldati, secondo Vegezio, formavano il raggruppamento di un'abitazione, o di una tenda.

I nomi collettivi invece della moltitudine degli armati ordinati: esercito, che trae origine dall'esperienza (exercitium) e dall'esercitarsi; ambedue le cose infatti si richiedono per la moltitudine in armi; castra, o accampamenti, così chiamati dalla castità, come insegna Isidoro, poiché la libidine deve esservi castrata. Infatti, come

scrive Vegezio, nell'imminenza della battaglia con i nemici, i piaceri venivano allontanati dal campo: ecco perché l'esercito dei figli d'Israele fu sconfitto dai Madianiti perché avevano fornicato con le loro figlie, come è scritto nel libro dei Numeri. Perciò nel Deuteronomio sta scritto che il Signore camminava in mezzo agli accampamenti del popolo d'Israele, affinché i loro accampamenti fossero santi e non vi comparisse alcuna sconcezza. Oppure gli accampamenti si chiamavano castra per la fortificazione dell'esercito in palizzate e valli, e altre fortissime chiusure, che i comandanti romani usavano di fronte all'assalto nemico. Perciò scavatori, fabbri e tagliapietre venivano inquadrati nell'esercito, per avere pronti gli artigiani necessari alla sua difesa.

C'è anche un altro nome, col quale si esprime un insieme di combattenti, ed è legione, chiamata così dall'elezione o scelta, come spiega Isidoro; perché i soldati in essa contenuti erano scelti tra tutti gli altri come più sperimentati.

Ci sono poi alcuni altri nomi di parti della legione, o dell'esercito (che sono riferiti da Vegezio nel secondo libro e da Isidoro nel nono), come manipolo, che è un gruppo di 200 soldati così chiamato perché attaccava i nemici di mattina (mane) e anche perché portavano con sé come insegna manciate di paglia o di qualche erba, come accenna quel verso di Lucano: “ Convoca immediatamente alle insegne i manipoli armati ”.

Altri sono chiamati veliti, dal volare, per la loro agilità. Infatti la repubblica romana aveva alcuni giovani agili nella milizia delle legioni i quali, mentre i nemici invadevano, si sedevano dietro i cavalieri, e saltando giù improvvisamente gettavano i nemici nello scompiglio. Questi soldati, come scrive Isidoro, furono molto molesti ad Annibale: da loro fu uccisa la maggior parte dei suoi elefanti.

Di questo tipo fu quell'Eleazaro di cui si parla nel primo libro dei Maccabei, perché saltando nel mezzo della legione contro gli accampamenti del re Antioco, assalì un elefante corazzato delle corazze reali e l'uccise.

C'è poi un altro genere di uomini armati, che è chiamato acies o schiera, dall'acutezza (acuitas), come spiega Isidoro, perché comporta quell'audacia nell'aggredire i nemici, di cui fa spesso menzione la Sacra Scrittura. Così nei Paralipomeni sta scritto di una tribù d'Israele che usciva in battaglia a schiera sfidando i nemici.

C'è anche un altro nome, cioè cuneo, nel senso di compattezza di una moltitudine raccolta per combattere, cosa molto necessaria in guerra. Nel Deuteronomio si dice che ciascuno preparerà per la guerra i suoi cunei: e da questo forse ha origine la parola conestabile usata dai moderni, quasi testa di cuneo stabile, cioè costante e forte.

C'è anche un altro nome nuovo che i toscani usano per la prima coorte, e che ha quasi somiglianza con la medesima coorte romana, in cui erano posti i soldati eccellenti per censo, famiglia, istruzione letteraria, bellezza e valore, come dice Vegezio; ed era comandata da un tribuno notevole per scienza delle armi, per vigore del corpo, per onestà di costumi: viene chiamata trapellum o drappello perché trapassa le schiere nemiche; questa parola comporta infatti il concetto di trapanazione. E anche degli ufficiali degli accampamenti Vegezio dice molte cose nel primo libro, ma quello che abbiamo detto in sintesi per il momento basti, per quanto riguarda il trattato sul regime politico in questo quarto libro.

Resta ancora da parlare del principato economico, cioè del governo della casa, che spetta al padre di famiglia: ma riguarda una materia del tutto diversa dagli altri principati. Perciò è opportuno che questo argomento formi un'opera a sé, dividendolo in libri, ossia trattazioni, e capitoli, come la natura del fatto richiede: in tale materia anche Aristotele segue lo stesso metodo.

E da ultimo resta da trattare delle virtù che si richiedono nelle parti del governo in qualunque categoria, che si tratti di sudditi o di governanti, di principi o di sudditi fedeli; perché così richiede l'ordine della dottrina nell'arte di vivere; e non se ne deve trattare insieme e confusamente, come hanno fatto alcuni: perché questo significa impacciare l'intelletto di chi apprende, ed è contro la buona norma di chi scrive.

FINE