

IL DIRITTO ALLA RESISTENZA IN PADRE MARIANA: I SUOI PIÙ SIGNIFICATIVI ANTECEDENTI STÒRICI

— TESI DI LAUREA —

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI BOLOGNA

Facoltà di Giurisprudenza

Anno Accademico MCMLXV-LXVI

ITALIA

Por el Dr. D. Julio Gerardo MARTÍNEZ MARTÍNEZ.

Profesor Titular de Historia del Derecho y de las Instituciones.
Universidad de Extremadura.

En homenaje a los Profesores Guido Fassò y D. Rafael Gibert.

S U M A R I O

1. INTRODUZIONE

IL DIRITTO ALLA RESISTENZA, IL SUO CONCETTO E CLASSIFICAZIONE

2. I SUOI PRINCIPI FONDAMENTALI

- A) DIVERGENZA FRA GIUSTIZIA LEGALE E GIUSTIZIA NATURALE
- B) LA FRONTIERA DELL'ORDINE SOCIALE: SOCRATE. LA QUESTIONE DEL DIRITTO NATURALE ALLA RIVOLUZIONE. L'ANTIGONA DI SÒFOCLE

3. LEGITTIMITÀ DELLA RESISTENZA E DELLA RIBELLIONE. GIUSTIFICAZIONE DEL TIRANNICIDIO

I SUOI DIFENSORI

- A) *Pensiero antico greco-romano. Aristotele. Cicerone. Seneca*

B) Pensiero giudaico-cristiano: La Bibbia. La Patristica. Isidoro di Sevilgia

C) Il pensiero medievale

4. LA QUESTIONE NEL RINASCIMENTO. PETRARCA. BOCCACCIO. MACHIAVELLI. ERASMO DI ROTTERDAM
5. LA QUESTIONE NELLA RIFORMA. LUTERO. CALVINO. I MONARCOMACHI
6. LA QUESTIONE NELLA CONTRORIFORMA. COVARRUBIAS. NAVARRO. BÁÑEZ. MOLINA. VITORIA E IN SPECIE SUÁREZ: LA SUA VITA E LA SUA OPERA
7. LA QUESTIONE NEL P. MARIANA. VITA E OPERA
8. CONCLUSIONE
BIBLIOGRAFIA

INTRODUZIONE

IL DIRITTO ALLA RESISTENZA. IL SUO CONCETTO E CLASSIFICAZIONE

Esiste un diritto naturale alla Resistenza? Si può affermare un diritto naturale alla rivoluzione? In tale caso, quali sono le condizioni che lo rendono possibile e patente in un momento determinato della Storia?

Anzitutto esiste un Diritto Naturale? Non è lo scopo di questo lavoro il chiarire, la già di per sè ardua e difficile questione della esistenza o non esistenza del Diritto Naturale; e in caso positivo, anche la non meno fondamentale questione, che pone l'interrogazione sul luogo, spazio o tempo reale, dove si trova tale Diritto. Ma siccome, il tema centrale di questo lavoro, viene posto sin dal principio, in termini concreti, nel suo senso più positivamente affermativo del Diritto alla Resistenza, da qui il motivo che, almeno incidentalmente, accenniamo all'inizio, giacchè d'altra parte, considerando bene il lavoro da sviluppare, questo non potrebbe giungere a buon fine, se non si partisse da una base sicura, che sia come una pietra fondamentale di tutto l'edificio.

Il mero fatto che si possa parlare di resistenza, a nostro parere, è solo possibile in base a un fondamento oggettivo e consistente, che dà forma e contenuto a tale «fatto di resistere», giacchè d'altro modo, tale fatto non avrebbe senso. Solo si può «resistere» in base a «qualche cosa» e «contro qualche cosa», che di fronte a quel termine iniziale, che si prende come «misura», come punto di riferimento, come criterio oggettivo, ce lo mostra come una realtà patologica, anormale, mancante di ordine, in una parola «cattiva».

Ma che cosa è ciò che permette la esistenza di un «fondamento

consistente», misura oggettivamente reale, e che ci fa distinguere un fatto, una situazione patologica, da un'altra non patologica, normale? Questa cosa non è altro che la realtà di un ordine, espressione razionale del bene, che ci distingue quello che è, in quanto bene, da quello che sta per non essere, o che già oggettivamente non è, in quanto male; infine ciò che è razionalmente normale, sottomesso a norma, e pertanto al Diritto, di quello irrazionalmente anormale, non sottomesso a legge, oppure sottomesso a legge irrazionale, il capriccio, legge del soggetto, ma non della natura.

E' a partire da questo punto, che si potrebbe intendere il parlare di un Diritto Naturale, come ordine razionalmente oggettivo, legge della Natura, in quanto essere esistente, compresa pertanto anche la natura sociale, e che in un determinato momento permette e giustifica a questa natura sociale il resistere a un «ordine» che socialmente va contro natura, benchè sia antinaturalmente imposto per la forza, oppure naturalmente diventato antinatura sociale, per un suo entrinseco sviluppo contrario alla realtà naturale, ma comunque sempre caratterizzato dal suo contenuto capricciosamente soggettivo, legge irrazionale, che regola una situazione sociale, al di fuori di un ordine oggettivamente razionale. Questo capita quando la legalità, Diritto Positivo Vigente in un determinato momento storico, e la Giustizia, Diritto Naturale storicamente Vigente in ogni momento storico, pertanto Diritto Costante, si presentano come due nozioni assolutamente contraddittorie, cioè quando l'ordinamento giuridico positivo contrasti irreparabilmente con le esigenze fondamentali della giustizia e con la voce profonda della coscienza sociale. Dunque, solo in base al Diritto Naturale è possibile parlare della resistenza a un sistema di Diritto Positivo Vigente. Resistenza socialmente giustificata, cioè non arbitrario e incontrollato capriccio del popolo, e pertanto «collettivo irrazionale» della stessa naturalezza che «l'irrazionale personale», giustificatore di altro nuovo movimento di resistenza, ma sempre in base del Diritto Naturale, giacchè la tirannia egualmente può essere personale, che collettiva, basta che il corpo sociale sia sottomesso all'ordine capriccioso di una legge irrazionale.

Abbiamo finito di vedere, che cosa sia il «principio» di «resistere in base a qualche cosa», ma il «resistere», non solo implica il «resistere

in base a un fondamento», ma anche il «resistere» contro «qualche cosa», che diametralmente si oppone a quel fondamento, che originariamente sta e si concepisce come ordine normale; pertanto «resistere» contro qualche cosa, che è fuori della realtà naturale oggettivamente razionale.

Viene adesso il momento di esaminare il senso che ha il fatto di «resistere contro qualche cosa», che si considera per la società, anormalmente cattiva, e per questo fuori dall'ordine naturale, realtà aberrante giustificatrice del fatto di «resistere» a un determinato regime politico-sociale.

Qual'è questa realtà? Quali i suoi caratteri? Come si chiama?

Analizzando in sè la meccanica del fatto di «resistere», ciò non è altra cosa che il contrasto fra un ordine di convivenza sociale (preso come modello deontologico in funzione di tutto un sistema di ordine naturale, e per questo non mera idealità fuori della realtà concreta terrena, bensì ordine normalmente vitale, dinamicamente vivo, in quanto funziona secondo il dettame della sua propria e intima legge di salute), e un altro sistema concreto sociale, diventato patologico, anormale, per un funzionamento al di fuori della sua propria legge costitutiva, per un processo ipertrofico e assorbente di una delle sue parti costituenti, preso come il tutto reale, con distruzione della sua intima armonia organico-funzionale. Per questo fra due sistemi concreti sociali, si può trovare questa differenza fra loro: che uno sia deontologicamente ontologico, cioè meccanicamente nella sua intima anatomia costituito e dinamicamente funzionante, secondo LA PROPIA INTIMA LEGGE DI VITA. Sarà un sistema politico-sociale organicamente vivo, in proiezione perfettiva della sua stessa vitalità. D'altra parte si può anche trovare un altro sistema concreto storico, sempre sulla base del reale, deontologicamente non ontologico, in quanto meccanicamente costituito nella sua intima anatomia e dinamicamente funzionante, non secondo la sua legge vitale e organica, ma secondo la legge arbitrariamente inorganica così diventata, oppure imposta con coercizione sopra tutto il corpo sociale, per una sola delle sue parti, diventata capricciosamente tutto tirannico in un processo ipertrofico anormale. E' dunque questo modello che distingue e dà la misura, che differenzia un ordine politico sociale normale, da un altro anormale, non mera creazione ideale, priva di realtà concreta, se non realtà viva ontologicamente

naturale, in quanto che in uno stesso tempo, si può dire di un sistema politico-sociale, che ontologicamente è, quello che deontologicamente deve essere, e di un altro pure si può dire, che ontologicamente non è, quello che deontologicamente dovrebbe essere. E questo, perchè in uno si identifica il suo sistema di Diritto vigente, con la sua intima Legge Naturale, mentre nell'altro questo parallelismo, questa identificazione non avviene, originando si una realtà giuridica-politico-sociale, al di fuori della sua intima realtà, e per tanto contro natura. E' in questo punto in cui si giustifica l'appello al Cielo, e si può parlare del concetto del Diritto alla Resistenza come una insurrezione socialmente cosciente, contro un ordine sociale ingiusto, giacchè questa realtà si chiama Tirannia, originata sia per un processo di creazione politico-sociale, viziato dall'origine, sia derivata, nel caso di un sistema politico-sociale normale, diventato tirannico, per un processo di sviluppo ipertroficamente viziato di tale sistema. Caratteri essenziali a tutti e due i sistemi sono: la coercizione, la forza e la violenza. E la sua intima legge ed unica ragione irrazionale che permette la sua esistenza è mostruosamente contro «natura», mancante della sua intima forza naturale, che le dovrebbe dare «l'ordine nella ragione». E pertanto la sua nota caratteristica è l'essere ordine politico-sociale irrazionale al di fuori dell'«ordine nella ragione» logico-naturale; per ciò tali sistemi abbisognano della forza fisica, della violenza e della coercizione per il loro mantenimento, giacchè non le sono possibili altre forze «ragioni ontologiche», che permettano e fondino la sua esistenza. Insomma sono «ordini disordini» che non hanno ragione di esistenza, e pertanto mantenuti artificialmente. Capriccio mostruoso fuori della natura.

«L'ordine sociale è un bene tanto prezioso, che non può essere messo a repentaglio per un semplice risentimento personale» ¹, ma il problema della tirannia si presenta, quanto l'ordine sociale non è più tale ordine. A questo punto, allora, quando c'è piena giustificazione dal punto di vista giuridico-morale, «l'appello al cielo», come è chiamato da alcuni, da Sofocle a Locke. Cioè la ribellione della società, che sopporta un ordine di oppressione, la insurrezione collettiva, incluso con le armi, in definitiva si presenta il Diritto della Resistenza alla tirannia, che per mezzo della

¹ Rinaldo ORECCHIA, «Sul Diritto alla Resistenza», Riv. Studium, Maggio 1960.

uccisione del tiranno (sia questo una sola persona, Dittatore, sia tutto un sistema collettivo, Regime o Stato-Dittatura) permetta infine il ritorno del corpo sociale al suo vero stato e ordine naturale, giacchè in questo caso l'essere sociale si vede di fronte al seguente dilemma: o morte o Rivoluzione. Questo avviene quanto la società supera lo Stato portatore di un Vecchio Diritto, caso dell'ordine politico-sociale diventato tirannico, oppure un Diritto capriccioso, che mantiene artificiosamente con la forza una struttura socialmente morta, zavorra sociale ormai ingiustificabile, dovendo creare ed impiantare un nuovo Diritto, conforme alla sua naturale tessitura vitale; ciò non è altro che la Rivoluzione, ed è ciò che giustifica ogni Rivoluzione, che abbia come unico intento evitare la morte sociale, altrimenti inevitabile.

Per quello che si riferisca alle classi di resistenza che si possono impiegare di fronte a un sistema tirannico, in principio e di un modo generico, si può affermare un diritto alla resistenza passiva e d'altra parte un diritto alla resistenza attiva, contro un determinato ordine legale esistente.

Sistematizzando questo e sviluppandolo con più precisione potremmo dire che «la resistenza può essere di tre specie: passiva, non esecuzione della legge ingiusta fino a che non vi si è costretti con la forza; difensiva, respingere la violenza con la violenza per contrastare l'imposizione della legge ingiusta; e aggressiva, rebellione, insurrezione collettiva»². Insomma la Rivoluzione.

2. I SUOI PRINCIPI FONDAMENTALI

A) DIVERGANZA FRA GIUSTIZIA LEGALE E GIUSTIZIA NATURALE

Insistendo sul concetto prima esposto possiamo dire con l'Orecchia che «è indiscusso che fin dai tempi più remoti è apparsa chiarissima alla mente degli uomini, e non solo dei più illuminati filosofi, la possibilità

² Ibid., art. cit.

di un contrasto tra la giustizia, assolutamente considerata, e la legalità o giustizia empirica e positiva»³, ossia la possibilità di un contrasto tra un ordine, che rappresenta la norma storicamente dettata e giustificata, difesa e imposta, anche con la forza, da chi detiene pro tempore il potere, e la coscienza individuale, o di un gruppo, che contro quell'ordine si richiama all'assoluto, che sente in sè come comando divino o come dettato categorico della propria razionalità. Questo è in sintesi il problema da noi imposto nel capitolo anteriore, origine e scopo di tutto il presente lavoro.

B) LA FRONTIERA DELL'ORDINE SOCIALE: SOCRATE. LA QUESTIONE DEL DIRITTO NATURALE ALLA RIVOLUZIONE. L'ANTIGONA DI SÒFOCLE

Ma in base a che cosa coloro che «contro quell'ordine» si richiamano all'assoluto possono svolgere la concreta azione di resistenza, senza incorrere non già in pena, ma al contrario, in lode con una azione eroica, degna di essere conservata come esempio per la posterità, condotta esemplarmente, degna di apparire nella storia? Giacchè dall'altra parte come dice anche l'Orecchia

«certo, è stato giustamente osservato, non basta un semplice dissenso individuale, spesso causato da ragioni tutt'altro che nobili, («richiamo all'assoluto», «comando divino o come dettato categorico della propria razionalità»), per aver diritto ad insorgere contro l'ordine legale. Chi viola leggermente le leggi, scuote le basi stesse della vita civile e vulnera le condizioni dalle quali dipende la rispettabilità della sua persona»⁴.

Proprio per evitare questo pericolo Socrate, pur essendo ingiustamente condannato, preferì affrontare serenamente la morte, piuttosto che fuggire dal carcere, perchè la sua fuga poteva rappresentare un cattivo esempio per i suoi concittadini.

3 Rinaldo ORECCHIA, «Sul Diritto alla Resistenza», Riv. Studium, Maggio 1960, Roma.

4 Ibid., art. cit.

«Pensi tu esser possibile che resti in piedi e non vada in rovina quella città, in cui le sentenze dei giudici non hanno forza alcuna, perchè i privati cittadini le esautorano e le calpestanto?»⁵.

Ecco qui dunque «la frontiera dell'ordine sociale», profonda obiezione, che minaccia nella sua propria base impedendo ogni possibile e coerente costruzione del futuro edificio giustificatore del Diritto alla resistenza, in quanto manca il suo più solido perno, sul quale si possa poggiare; obiezione per altra parte fatta a testimonianza, con una purezza e coerenza quasi evangelica, per lo stesso Socrate, che offrendo la sua propria vita ha messo in pratica quanto diceva.

Esiste dunque qualche ragione suprema che ci permetta di superare questa forte obiezione e che dall'altra parte ci faccia possibile la costruzione, prendendola come fondamento dell'edificio del Diritto alla Resistenza? Questa ce la darà Sofocle, che nella sua Antigone, come cardine essenziale della stessa opera imposterà questa questione basilare per tutti i tempi: la esistenza o non esistenza di un diritto naturale alla resistenza. Egli risolve il problema nel suo senso positivo, mettendo in bocca ad Antigone, quello che poi si chiamò la più precisa formulazione del così detto «Appello al cielo»; la celebre questione delle «leggi non scritte», oltre, e in contrasto, molte volte, con le scritte. Diritto Naturale, Diritto Positivo.

E' l'Antigone di Sofocle una delle più celebri fra le tragedie greche. Sotto le mura di Tebe sono caduti, i due fratelli di Antigone, Eteocle e Polinice, uno combattendo contro l'altro.

«Polinice era schierato con i nemici del re della città Creonte; Eteocle combatteva invece a sua difesa. Per questo, il re ha decretato solenni onori funebri ad Eteocle ed ha ordinato invece che il corpo di Polinice sia abbandonato in pasto agli uccelli; ed ha stabilito pene severissime per chi tenti di dargli sepoltura. Antigone, per la quale Polinice è pur sempre il fratello, sente come suo dovere religioso e morale dar sepoltura anche a lui; e di nascosto vi riesce. Scoperta, è condotta al cospetto del re, che le chiede se conosceva il suo decreto; e Antigone risponde di sì. “E ciò

5 Testi cit. dall'Orecchia, art. cit.

nonostante tu hai osato violare la legge?», incalza minaccioso Creonte. Antigone allora risponde:

Non Giove a me lasciò simile bando,
 nè la giustizia, che dimora insieme
 coi Dèmoni d'Averno, onde altre leggi
 furono imposte agli uomini, e i tuoi bandi
 io non credei che tanta forza avessero
 da far sì che le leggi dei Celesti
 non scritte, e incrollabili, potesse
 soverchiare un mortal: che non adesso
 furon sancite, o ieri: eterne vivono
 esse; e niuno conosce il dì che nacquerò *.

E in ossequio —continua Fassò—, alle “leggi non scritte”, alle leggi degli Dei che le leggi degli uomini non possono contraddire, Antigone accetta serena la condanna a morte.

Esistono veramente “leggi non scritte”, anteriori e superiori alle leggi positive, ossia alle leggi emanate dallo stato e da questo fatte valere, se occorre anche con la forza? (E' il caso tipico della tirannia). E se esistono, quali sono, e per quale via le apprendiamo? Ma, soprattutto, se noi riteniamo che esistono, e siamo convinti di conoscerle, nel caso che esse siano in contrasto con quelle dello stato a quali dobbiamo obbedire? Ecco i problemi del diritto naturale» ⁶,

fondamento di quelli che sono alla base del Diritto alla Resistenza, alla Tirannia, in funzione dello stesso Diritto Naturale. Tema già per altra parte esposto all'inizio.

In questo senso pure si esprime il Del Vecchio,

«non coll'adagiarsi supinamente nell'ordine stabilito, cioè coll'attendere inerte che la giustizia cada dall'alto, noi rispondiamo veramente alla vocazione della nostra coscienza giuridica. Questa vocazione s'impone una partecipazione attiva e indefessa all'eterno dramma, che ha per teatro la storia, e per tema il contrasto tra il bene e il male, tra il diritto e il torto?» ⁷;

* Sofocle, Antigone, vv. 450-457, citati da FASSÒ nella s. op.

⁶ Guido FASSÒ, «Il Diritto Naturale», ed. RAI, 1964, pp. 5-6.

⁷ G. del VECCHIO, «La Giustizia», Roma 1959, p. 167.

esaminiamo di seguito tali questioni.

3. LEGITTIMITÀ DELLA RESISTENZA E DELLA RIBELLIONE. GIUSTIFICAZIONE DEL TIRANNICIDIO

Come afferma l'Orecchia,

«contro coloro che (secondo lui —da Platone a Kant— io direi da Socrate a Kant), hanno affermato la necessità e la doverosità dell'obbedienza alle leggi in ogni caso, non è mancato chi ha sostenuto al contrario la legittimità della resistenza e della ribellione, arrivando fino alla giustificazione del tirannicidio»⁸.

E' precisamente il proposito di questo lavoro, il fare un esame, benchè sommario in molte occasioni, di coloro che, dal pensiero antico greco-romano, passando per il cristiano, lo scolastico medievale, fino alla seconda Scolastica del Rinascimento, con la Scuola Spagnola, in specie il P. Mariana, sono stati difensori in maggiore o minore grado del Diritto alla Resistenza, nel suo più specifico senso, giacchè come anche afferma l'Orecchia, «sulla legittimità della resistenza passiva non v'è dubbio»⁹. Inoltre vengono ad essere d'accordo, quelli che si oppongono quasi in un modo radicale al Diritto di Resistenza, inteso nella accezione più estrema e virulenta, come ribellione armata contro un ordine sociale stabilito. Anche altri ammettono la legittimità ed altresì la resistenza difensiva, perchè è diritto naturale «vim vi repellere», ma con qualche limitazione suggerita dalla necessità di evitare più gravi disordini (San Tommaso). Infine la resistenza aggressiva, l'aperta ribellione, è la posizione più radicale, come generalmente si trova nella Scuola Spagnola, e in alcuni fra i suoi primi antecedenti —la rivoluzione, deve essere ammessa soltanto come «ultima ratio, quando non vi ci sia altro mezzo per ristabilire la giustizia violata, per restaurare l'ordine naturale della società, per difendere i diritti fondamentali e inalienabili dell'uomo. Queste sono in sintesi

8 Rinaldo ORECCHIA, art. p. cit.

9 Ibidem.

le posizioni principali presso le diverse scuole ed autori, riassunto del tema che esamineremo, sviluppandolo secondo la sua proiezione storica.

I SUOI DIFENSORI

A) Pensiero antico greco-romano. Aristotele. Cicerone. Séneca.

Nella Antichità greca e romana le idee generali sul problema centrale che asseriscono il Diritto alla Resistenza, appaiono e si precisano nelle sue linee generali, se non nelle sue particolarità. Pertanto possiamo dire che nel suo nucleo iniziale si trovano formulati i principi generali di una teoria sulla Resistenza, che poi con il passarre e con il trascorrere dei tempi, prenderà corpo in tutta la sua integrità.

Prima di Aristotele si possono trovare alcuni suoi antecedenti, ma non molto conosciuti per la loro frammentarietà, arrivati fino a noi per mezzo di fonti secondarie, come citazioni e note usate degli autori classici; per questo è forse inutile il riportarci più in là nella storia del pensiero antico. Comunque, come esempio curioso dimostrante di tali antecedenti potremmo accennare ai testi citati da Xenofonte nel trattato intitolato «Hieron», nel quale questo autore, senza pronunziarsi direttamente, ricorda i grandi onori tributati agli omicidi dei tiranni e aggiunge che c'è differenza fra gli omidici tiranni e gli assassini volgari, aggiungendo in fine che le effigi dei primi devono essere messe davanti ai tempi ¹⁰. Altro antecedente è quello originato dalla morte d'Hipparco a mano di Harmodios e Aristogiton.

E' Aristotele maestro della scienza politica il più conosciuto fra gli autori antichi, soprattutto dal secolo XIII per opera degli arabi che attraverso la Spagna lo divulgarono nell'Europa nella sua forma originale e fonte diretta.

Aristotele parla frequentemente della tirannia, del tiranno e della morte dei tiranni in due delle sue opere molto conosciute nel medioevo. Queste

¹⁰ Hieron XENOPHON.

opere sono l'Etica a Nicomaco e la Politica. Nella Etica definisce la tirannia come: «la degradazione della regalità». Il tiranno è colui che solo si occupa del proprio interesse, il re dell'interesse dei suoi sudditi ¹¹. La tirannia è dunque il contrario della monarchia. Ed ancora: «La tirannia è la perversione della monarchia. Il re cattivo diventa tiranno. Due idee sono mosse soprattutto in rilievo nella Politica. La prima sviluppa e precisa quella che dianzi espose nella Etica: la tirania è un governo inferiore e odioso; è «il peggiore dei governi, come il più lontano del governo perfetto» ¹². Non ha dunque altra ragione di esistenza che,

«dans l'interêt seul du maître sans consulter en rien les intérêts speciaux des sujets qui valent autant el mieux que lui»

In conseguenza è un governo di violenza, e Aristotele aggiunge questa frase suggestiva:

«il n'est pas un coeur libre qui supporte pitiément une telle domination» ¹³.

Lo scopo del tiranno non è altro che il godimento, sogna soltanto l'argento.

«Nuire au peuple, éloigner les citoyens de la cité, les disperser sont des manœuvres communes à l'oligarchie et à la tyrannie».

L'altra idea non è che conseguenza naturale e storica della prima; questa è che il tiranno scompare quasi sempre con la violenza: egli è circondato da pericoli dai quali potrebbe fuggire difficilmente. Aristotele cita un certo numero di tiranni che sono finiti vittime di cospirazioni. Poi con una grande penetrazione analizza le ragioni che fanno nascere queste cospirazioni. D'altra parte quasi è inevitabile: il risentimento violento per una ingiuria, la vendetta per cattivi trattamenti, l'odio e il disprezzo, l'amore per

11 Etica, VIII, 10.

12 Polit., III, 5, trad. Barthélemy Saint-Hilaire, 149. Polit., VI, 4, 4, ibid., 298.

13 Polit., VI, 8, 3, ibid., 327. Ibid. VIII, 8, 7, 446.

gloria. Il tiranno è esposto ai pericoli da tutte le parti: familiari, amici, magistrati e ufficiali. Quelli che lo circondano sono anche quelli che li presentano maggiori pericoli, perchè è loro più facile cospirare in segreto; avendo la fiducia del principe, disponendo delle sue risorse. Ma il motivo che fa agire i nemici del tiranno non è altro, quasi sempre, che l'ambizione, e precisamente i più temibili sono:

«ceux qui ne tiennent point à leur vie, pourvu qu'ils aient la sienne».

Con la sua serenità ordinaria Aristotele espone così le cause e le circostanze della scomparsa violenta dei tiranni.

Secondo Alfred Coville nei suoi commenti a Jean Petit, nel suo trattato:

«la question du tyrannicide au commencement du XV^e siècle. Paris 1932, Aristotele, “ne se prononce pas sur le tyrannicide, et c'est bien à tort, sur la foi peut-être de quelque commentateur, que Jean Petis déclare que le prince des philosophes dans sa Politique a dit: “Cuilibet subditorum licitum est occidere tyrannum impune, et non solum licitum, imno laudabile”. A vrai dire —continua il Coville— Aristotele n'a rien affirmé de semblable; il constate des faits, il les commente, il ne les juge point. Il est évident qu'il condamne la tyrannie comme forme de gouvernement, mais il ne blâme ni ne célèbre ceux qui font disparaître le tyran»¹⁴.

Noi siamo dello stesso parere, giacchè come si può comprovare, in altri due o tre paragrafi, Aristotele soltanto sente per i tirannicidi una indulgente simpatia, facendo risaltare solo quello che c'è di disinteressato nell'assalto dato al tiranno. Segnalando pure con piacere che Dione nel momento d'agire contro Denise, credeva di compiere un dovere glorioso che sarebbe bastato ad illustrare la sua morte e il suo nome, aggiungendo:

«Mourut-il aussitôt en touchant la terre de Sicile, sa mort serait toujours aussi belle».

¹⁴ Alfred COVILLE, *La Question du tyrannicide au commencement du XV siècle*, Paris 1932, pp. 182-183.

Un poco più significativo è questo altro passaggio:

«Des deux sentiments qui causent le plus souvent les conspirations contre la tyrannie, la haine et le mépris, les tyrans méritent au moins l'un, la haine»¹⁵.

Ma questo semplicemente così non giustifica la tesi che si attribuisce ad Aristotele ciò che «occidere tyrannum impugne, et non solum licitum, immo laudabile». Questo sarà il punto d'arrivo di altri autori, benchè il suo antecedente, e punto di partenza si trova in aristotele.

E' dunque Aristotele uno dei primi, se non il primo che ha accennato una delle note caratteristiche della tirannia: l'arbitrarietà irrazionale e capricciosa che mette l'interesse collettivo della intera società al servizio ed interesse di un solo uomo: il tiranno, come abbiamo avuto occasione di vedere nei testi precedenti. Insomma facendo il riassunto della dottrina di Aristotele dalla materia che in questo lavoro ci preoccupa, secondo sintetizza il Coville in questo punto,

«la Politique d'Aristote ne se prononçait donc pas clairement, mais elle pouvait fournir des arguments aux partisans du tyrannicide; elle était en tout cas la condamnation de la tyrannie»¹⁶.

Nel Medio Evo un altro autore dell'Antichità classica molto conosciuto fu Cicerone, invocato spesso, e che su questo problema che noi in queste linee dibattiamo, si esprime con molta più chiarezza, di tutti i suoi antecedenti, fino al punto di scomparire lui pure vittima della stessa tirannia. La sua vita, le sue azioni, le sue opere protestano contro la tirannia. Egli ha espresso con forza le sue idee su questione nella sua opera, «La Repubblica», per mezzo della quale Cicerone è conosciuto fondamentalmente nel medioevo. Ma il suo pensiero sulla tirannia si trova pure formulato in altre sue opere; alcune soltanto attribuite a lui, come «Le lettere a Bruto». In quest'opera troviamo formulata senza nessuna attenuazione l'ostilità più profonda di Cicerone verso la tirannia:

15 Constitution d'Athènes, XVIII, Coll. Budè, 19.

16 Alfred COVILLE, op. cit., p. 183.

«Non concesserim quod in illo non tali, sed ne patri quidem meo, si reviviscat, ut, patiente me plus legibus ac senatui possit»¹⁷.

Secondo lui la tirannia è la schiavitù indipendentemente dal fatto, che il padrone sia indulgente o barbaro, ciò non impedisce che il male sia meno reale.

Altra opera nella quale si trovano esposte le sue idee sulla tirannia è nel «De officiis», opera importantissima per l'influenza che poi eserciterà sulla Patristica cristiana, in specie su Sant'Ambrogio, e in seguito per mezzo dei Padri della Chiesa, sulla Scolastica del Trecento e sulla Seconda Scolastica del Cinquecento. Due passaggi del «De Officiis», in questo senso hanno una grande importanza. Nel primo, Cicerone fa patente che l'odio è la rovina di quelli che si fanno temere e detestare, questi in modo particolare sono i tiranni. Il tiranno è d'ordinario vittima dell'odio. La prova di ciò non ci è data solamente con la morte del tiranno Cesare che Roma ha dovuto soffrire, e al quale ancora obbedisce dopo la sua morte, ma la morte di quasi tutti i tiranni è significativa; non esiste nessuno, per così dire, che eviti una tale fine; il terrore è una cattiva garanzia della sua durata. Per ribadire le sue tesi mette spesso numerosi esempi, come quelli di Denise, Alessandro di Pharos, Phalaris, Demetrius. Per Cicerone la fine tragica di quasi tutti i tiranni è un castigo meritato. Per lui il tiranno non può finire in altro modo.

«Nec vero hujus tyranni solum quem armis oppressa pertulit civitas ac partet cum maxime mortuo, interitus declarat quantum odium hominum valeat ad pestem, sed reliquorum similes exitus tyrannorum, quorum haud fere quisquam talem interitum effugit. Malus enim est custos diuturnitatis metus»¹⁸.

Ecco l'altro passaggio più espressivo:

«Quid potes maius esse scelus quam non modo hominem; sed etiam familiarem hominem occidere? Num igitur se astrinxit scelere, si qui tyrannus»

17 Epist. ad Brutum, I, 16, èd. Teubner, III, 2, 545.

18 De officiis, II, 7-23-25-26.

num occidit quamvis familiarem? Populo quidem Romano non videtur, qui ex omnibus praeclaris factis illud pulcherrimum esestimât»¹⁹.

Inoltre Cicerone si domanda se un uomo per bene, costretto a morire di fame, sia in diritto di spogliare per esempio un tiranno come il crudele Phalaris. Il caso nella sua generalità è difficile a risolversi, ma se s'applica solamente a un tiranno è semplice: «noi non dobbiamo avere nessun commercio con il tiranno, ma al contrario noi dobbiamo stare separati da lui il più possibile»; Cicerone non è dunque contrario ad un diritto naturale di rubare, di spogliare il tiranno, giacchè lui pure considera meritorio l'ucciderlo:

«Questo genere di uomo appestato, empio, deve essere cacciato fuori della comunità umana»; «etenim ut membra quaedam ampuntatur, si et ipsa sanguine et tanquam spiritu carere caeperunt et nocent reliquis partibus corporis, sic ista in figura hominis feritas inmanitas beluae a communi tanquam humanitate corporis segreganda est»²⁰.

Ecco qui, quello che è chiaro senza dubbio: Cicerone, portato dalla circostanze nelle quali ha vissuto e che determinano il suo pensiero ha chiaramente approvato il tirannicidio, questa approvazione si ripercuoterà decisamente sul pensiero medievale. Cicerone in confronto ad Aristotele ha portato due principi fondamentali alla teoria della Resistenza; il primo si riferisce a una caratteristica essenziale, insieme a quella dell'arbitrarietà irrazionale, apportata da Aristotele: è quella della coazione, la forza e la violenza, che nella società fa nascere l'odio al tiranno, che in fine fa anche della tirannia, come sistema il più instabile, altra sua nota accennata da Cicerone. L'altro principio è il riconoscimento e fondamento del diritto di uccidere il tiranno, come un diritto naturale insito nella stessa comunità umana, la cui ultima ragione giuridica è la legittima difesa della società che si trova di fronte a un male sociale, dovendo essere tagliata la parte perchè guarisca il tutto. Per tanto è il primo che dà un argomento

19 De officiis, III, 4, 19.

20 De officiis, III, 6, 32.

organico alla Teoria della Resistenza, questo indubbiamente é un apporto e influenza valiosissima del pensiero stoico, con la sua teoria panteistica del cosmo, come un solo corpo razionale.

La grande terza figura esponente del pensiero antico è Seneca. Ci presenta il tiranno descritto con i più neri colori nella sua opera «De clementia»: «*tyrannorum execrabilis ac brevis potestas*»²¹. Il tiranno vive nel timore ed è circondato da odi:

«La crainte qu'il inspire lui attire la haine, et pourtout la haine qu'il s'est attirée lui fait désirer d'être craint, et ce vers devient sa maxime: Qu'ils me haïssent pourvu qu'ils me craignent. Car il ne sait quel fureur éclate, quand les haines ont grandi outre mesure»²².

Seneca va più lontano nell'altra sua opera «De beneficiis». Dopo aver enumerato tutti i crimini che definiscono il tiranno, aggiunge:

«Tout lieu en est rompu de lui à moi par un tel degré de depravation morale; même si elle ne fait pas de lui mon ennemi personnel, elle me le fait détester et je donne la priorité et la préférence, tout corruite fait à mon devoir envers un seul individu»²³.

Poi precisa insistito:

«Et si sa guérison (del tiranno) est absolument désespérée, je ferai d'un seul geste un acte de bienfaisance envers tous, de restitution envers lui. Car pour des natures comme la sienne sortir de la vie est le seul remède, et le meilleur parti est de s'en aller, lorsqu'on ne doit jamais revenir a soi»²⁴.

Questione importante da riferire è quella celebre formula attribuita da molti a Seneca: «*nulla fere sit Deo acceptior hostia tyranni sanguine*». A questo punto dice il Coville:

21 De clementia, I, 12, 1; éd. Préchac., 28-30, Coll. Budé.

22 De beneficiis, VII, 19, éd. Préchac., 98, Coll. Budé.

23 Ibidem.

24 De beneficiis, VIII, 20, éd. Préchac., 99, Coll. Budé.

«Bien plus, on a attribué à Seneque une formule que l'on retrouve dans Boccace et dans Gerson. Boccace ne cite pas Sénèque; mais il dit dans le *De casibus virorum illustrium: nulla fere sit Deo acceptior hostia tyranni sanguine* (Boccace *De casibus virorum illustrium*, XI,5). Gerson dans sa proposition *Vivat Rex!* cite la même formule, mais en la mettant bien au compte de Sénèque: "A eulx doit estre la voie de ce que dit Sénèque qu'il n'est sacrifice tant plaisant à Dieu comme la mort d'un tyran" (Gerson, *Vivat Rex!* éd. de 1824,18). Cette formule, on l'a présentée comme tirée d'une tragédie de Sénèque au de l'*Octavia*; on l'a rapprochée aussi des passages cités du *De clementia*. Mais sous la forme que lui donne Boccace, sans d'ailleurs citer sa source, une telle phrase n'a pu être écrite telle quelle par Sénèque: le mot *hostia* en particulier ne paraît pas pouvoir venir de lui. La Source véritable doit être le passage suivant de l'*Hercule furieux*:

Victima haud ulla amplior
Potest magisque opima mactari Jovi
quam rex iniquus...

On retrouve là en effet une idée tout à fait analogue. Le "rex iniquus" est devenu le tyran, qui, pour les écrivains du Moyen Age, est aussi bien le mauvais prince que l'usurpateur. Jupiter c'est Dieu lui-même et traduit par *hostia* qui est le mot propre du style chrétien. On ne peut penser que Boccace fut l'auteur reconnu de cette adaptation libre des vers de l'*Hercule furieux*, puisque Gerson, au lieu de le citer, attribue bien sa version à Sénèque»²⁵.

Dunque Seneca essendo conseguente con lo stoicismo che professa, accenna ad una delle caratteristiche essenziali della tirannia: come stato patologico della società fuori del suo ordine naturale. Con questi autori, come abbiamo potuto vedere sono poste le basi fondamentali per costruire la teoria del Diritto alla Resistenza alla Tirannia; principi che con l'avanzare del tempo saranno sviluppati nella loro massima espressione; soprattutto con la seconda Scolastica, come avremo occasione di vedere.

²⁵ Alfred COVILLE, Jean Petit, la Question du Tyrannicide au commencement du XV^e siècle, Paris 1932, pp. 186-187.

B) *Pensiero giudaico-cristiano: La Bibbia.
La Patristica. Isidoro di Siviglia*

La Bibbia non si occupa in una maniera generale e teorica nè della tirannia nè del tirannicidio. Ma come principio esiste nel Decalogo il comandamento: «Tu non ucciderai» (Exodo, XX, 13) e il castigo del l'omicida è regolato con precisione (Exodo, XXI, 12 e sig.), (Deuteronomio, XIX, 3 e sig.). Ma quello che le Scritture presentano soprattutto sono casi eccezionali nei quali al di là dei comandamenti del Decalogo, l'omicidio è presentato come giusto e gradevole a Dio, dove lo stesso omicidio sembra una forma di tirannicidio.

Basta ricordare avvenimenti come quello di Mosè, che uccise un egiziano, perchè aveva oltraggiato una israelita, e occulta il suo cadavere sotto la sabbia (Ex. II, 11); e anche Phinees, nipote del sommo sacerdote Aaron, che uccise il fornicatore Zambri e che il Signore ricevette nella pace della sua alleanza (Numeri, XXV, 7); c'è Joab che uccise Assalonne, figlio ribelle di Davide (Re, II, XVIII, 14); ma Joab è condannato a morte per aver ucciso ingiustamente Amasa e Abner (Re, III, 2, 30). E anche Jehu che trafisse con una freccia Jehoram e fece uccidere Ochozias e Jezebel (Re, IV, 24, 33); pure il sommo sacerdote Joida, che fece uccidere la regina Athalia, la quale aveva fatto uccidere ingiustamente i figli d'Ochozias per regnare tirannicamente (Re, IV, II, 16); o è Judith che tagliò la testa d'Holofernes (Judith, XIII, 10).

Nel Nuovo Testamento, il principio generale che comanda: «non uccidi», si riafferma e continua pure con più vigore. Conseguente con questo la posizione evangelica e apostolica di fronte a questi problemi cioè quella della rassegnazione, e la negazione di ogni vendetta. Così S. Paolo nella sua lettera ai Romani, insegna che: «non est potestas nisi a Deo... Itaque qui resistit potestatis, Dei ordinationi resistit». Secondo il magistero di S. Pietro, il cristiano deve ubbidire non soltanto ai governanti giusti, ma anche a quelli che abusano del potere, che viene da Dio, giacchè questa è una prova data da Dio stesso per acquistare in questo modo dei meriti per la vita del Regno di Dio. Ma in S. Pietro già si trova questo principio generale dell'ubbidienza al potere che viene da Dio, con un limite cioè: questa deve cessare, quando colui che esercita il potere,

comanda qualche cosa che sia in contrasto con la legge divina e con la legge naturale, giacchè: «obedire oportet Deo magis quam hominibus». Dunque la legge ingiusta non deve essere ubbidita: «remota justitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia»? E' questa la linea di condotta che segnala il testo evangelico: «Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam: quoniam ipsorum est regnum coelorum» (Mat. 5-6).

Gli Apologisti

Nella apologetica, in quella tappa della vita della nascente Chiesa, nella quale la nuova religione è perseguitata e nella quale i cristiani devono continuamente scegliere fra la rivolta e il martirio, essi scelgono con passione il martirio, e così lo testimoniano pure nelle loro opere apologetiche, giacchè: «il sangue dei martiri è seme di cristiani» (Tertulliano). E' dunque un'epoca ancora tutta piena dello spirito cristiano primitivo.

Tertulliano ammette la legittimità dell'Impero; e i cristiani devono rispettare l'Imperatore:

«Christianus nullius est hostis, nedum Imperatoris; quem sciens a Deo suo constitutum, necesse est ut et ipsum diligit et revereatur et honoret et salvum velit cum toto Romano Imperio, quousque saeculum stabit. Colimus ergo et Imperatorem sic quomodo et nobis licet et ipsi expedit, ut hominem a Deo secundum et quicquid est a Deo consecutum, solo Deo minorem. Hoc et ipse volet»²⁶.

Dunque la persecuzione è opera divina, annunciata per il Vangelo, permessa da Dio: «Vincimus, cum occidimur». E inoltre: «La legge del cristiano è quella di sapere morire, e non quella di sapere uccidere». «Si non apud istam disciplinam magis occidi liceret quam occidere». E secondo quanto Cristo ha detto, il cristiano deve pregare per i suoi persecutori: «orate pro regibus et pro principibus et potestatibus ut omnia tranquilla sint vobis»²⁷.

Posizione un poco diversa è quella sostenuta da Lattanzio nella sua

²⁶ Tertulliano, Liber ad Scapulum, 2.

²⁷ Tertulliano, Apol. L XXXI, XXXII, éd. Walzing, 72-179.

opera «De mortibus persecutorum», nella quale considera gli Imperatori persecutori dei cristiani come tiranni: «execrabilis ac nocens tyrannus»²⁸. Poi insiste nella loro morte violenta che essi meritano; ma infine, pure considerando gli Imperatori persecutori come tiranni vede la persecuzione, soltanto come la vendetta di Dio, «Deus religionis ac populi sui vindex»²⁸.

Dunque, riassumendo, il cristianesimo nella sua origine esclude il tiranicidio come forma legittima, espressione del Diritto alla Resistenza, e come massimo ammette la resistenza passiva, essendo preferibile il martirio a ogni altra resistenza.

La Patristica

Mentre gli imperatori perseguitavano i cristiani, la dottrina cristiana sulla resistenza al tiranno è rimasta immutabile così come l'abbiamo vista prima nelle sue linee generali. Soltanto, quando gli Imperatori diventano cristiani, ed in seguito alcuni di essi cadranno nelle eresie, le idee sulla questione che noi dibattiamo, cominciano a modificarsi, potendosi affermare questo nuovo principio generale, come si trova nel «De regibus apostaticis», oppure nel «De non parcendo in Deum dereliquentibus», del vescovo Lucifero di Cagliari, vissuto nella metà del secolo IV: «il principe infedele è un tiranno, di cui la morte è legittima, se tale si poggia sull'esempio del Vecchio Testamento».

Ma quali sono le ragioni, teologiche-filosofico-giuridiche che hanno fatto dare un giro così profondo al pensiero cristiano? Per trovarle, credo, che dobbiamo esaminare il concetto dello Stato nel pensiero patristico; andando ad approfondire l'idea dello stato che aveva la Patristica alla fine si potrà mettere luce in questo problema.

Per il pensiero patristico lo stato è soltanto e deve essere un organo di giustizia, giacchè rimedio del peccato originale, solo può essere effettivo rimedio, se veramente è, in quanto organizzazione politica della società, un organo di giustizia, poichè d'altro modo non sarebbe nè vera organizzazione politica della società, nè quindi vero rimedio del peccato

28 Ibidem, Cpts. II e XXXI.

originale. Pertanto il fondamento e fine dello Stato è il realizzare la giustizia nella società. Allora se lo Stato non realizza la giustizia nella società sarà uno stato illegittimo, un non stato, che non è altra cosa che lo stato tirannico, in quanto non ha nessuna ragione che giustifichi la sua esistenza naturale. Secondo questo lo Stato e il potere regio hanno origine divina, in questo e nelle conseguenze che da esse derivano sono d'accordo i seguaci del pensiero primitivo cristiano. Ogni ribellione al potere venuto da Dio, secondo quanto diceva. S. Pietro, sarà ribellione alla volontà di Dio, giacchè quello che esercita il potere solo davanti a Dio è responsabile. Fino a qui il corpo comune di dottrina. Ma si comincia a profilare diversamente, quando per opera dei rapporti tra Chiesa e Stato, attraverso alterne vicende spesso tragiche, lotteranno per secoli le due istituzioni, affermandosi a questo punto che, il tiranno è el re che governa contro la giustizia, per tanto oltre l'ordine naturale giustificatore dello stato, quindi la resistenza all'abuso del potere per parte del tiranno non è più vera resistenza alla volontà divina; anzi resistenza e ribellione al governo tirannico appaiono come atti di giustizia meritevoli davanti a Dio, in quanto tendono a ristabilire quella giustizia calpestate e violata dal tiranno, uscito dall'ordine naturale dello Stato, come organizzazione sociale nella giustizia, rimedio delle conseguenze sociali del peccato originale; sottomettendo pertanto la Società alle stesse conseguenze del peccato, per il fatto di governare contro giustizia, e quindi ingiustificandosi e tradendo se stesso, nella stessa radice del suo essere ed esistere naturale.

Secondo questo si giustifica pienamente la Resistenza, non già passiva, come nei primi tempi del cristianesimo, ma l'attiva, pure nella sua massima espressione, come avremo occasione d'esaminare nei diversi autori e Padri della Chiesa più rilevanti che del problema si sono preoccupati. Ma prima è necessario accennare che il concetto dello Stato per il pensiero patristico ha un carattere soltanto divino, in quanto Dio lo vuole, come remedio al peccato originale, essendo quindi il re il Vicario di Dio, resistere al re è resistere a Dio. Ma il problema si imposta in altri termini, quando il re diventa tiranno, terminando di essere vicario di Dio ²⁹.

²⁹ R. ORECCHIA, art. cit. Gioacchino NICOLETTI, Sul Diritto alla Resistenza, Milano 1960.

Allora è possibile la ribellione? Chiunque può ucciderlo? Vediamo iniziando con S. Agostino le risposte date a queste domande.

Per S. Agostino esiste un principio generale: «il cattivo deve essere ucciso, ma questa morte deve essere data solo da colui che ha autorità pubblica», come si trova nel «De civitate Dei». Chiunque dia la morte senza autorità è un omicida».

«Et miles, cum obediens potestati sub qua legitime constitutus est, hominem occidit, nulla civitatis suae lege reus est homicidio... Quod si sua sponte atque auctoritate fecisset, in crimen effusi humani sanguinis incidisset. Itaque unde puniturus, si fecerit injussus»³⁰.

E anche nello stesso senso:

«Utique si non licet privata potestate hominem occidere vel nocentem, cujus occidendi licentiam nulla lex concedit...»³¹.

Per altra afferma: «Tutto il potere viene da Dio, sia quello del cattivo principe, come quello del buono». E cita il testo dei Proverbi, VIII, 15: «Per me reges regnant et tyranni per me tenent terram»³². Ma come principio conclusivo e risolutivo del problema dice nel testo:

«His igitur exceptis quos vel lex justa generaliter vel ipse fons justitiae Deus specialiter occidi jubet, quisquis hominem, vel se ipsum, vel quemlibet, homicidii crimine innectitur»³³.

Essendo dunque il tiranno sommo peccatore, è compreso nella clausola: «His igitur exceptis quos vel lex justa generaliter vel...», benchè l'ordine diretto da Dio sia «non ucciderai».

30 S. Agostino, De civitate Dei, I, 26, éd. Hofmann, 46.

31 Ibidem, I, 17.

32 Ibidem, I, 17, 21; V, 19, 21, éd. Hofmann, 31, 40, 5.

33 Ibidem, I, 21, 40.

Sant' Ambrogio nel «*De officiis ministrorum*» considera la giustizia, come la virtù che riassume tutte le altre, ma nel senso che l'essenza vera e profonda della giustizia è nella carità, che tende a stabilire la comunione del genere umano, come parte di un tutto organico, membro d'un solo corpo. E' per tanto la giustizia «*ratio*» dello Stato, e l'ingiustizia causa della sua dissoluzione. Uno Stato ingiusto è uno Stato in decomposizione, privato della sua base ontologica.

Avanzando il tempo sarà Gregorio il Grande, quello che darà una delle definizioni più compiute della tirannia e del tiranno nella sua «*Moralia*»:

«*Bene autem superbiam impii tyrannidem vocat. Proprie enim tyrannus dicitur qui in communi republica non jure principatur; sed sciendum est quia omnis superbus juxta modum proprium tyrannidem exercet*»³⁴.

Riassumendo per Gregorio il Grande è tirannia il potere orgoglioso dell'empio, «*superbiam impii*», e tiranno è quello che, nella repubblica esercita il potere senza diritto, «*non jure principatur*». E d'altra parte il tiranno soltanto non esercita il male —ciascun tiranno esercita la tirannia alla sua maniera, altra delle note caratteristiche è l'arbitrarietà—, oppure che possa fare il male, ma tutto il male che gli piaccia fare, senza controllo di legge divina nè umana. Il sommo male, il sommo arbitrio, «*quantum quisque mali valeat facere, sed quantum velit*». Ma i giorni della tirannia sempre sono marcati della incertezza, ecco un'altra sua nota essenziale, giacchè il potere del terrore quello del timore, privato della sua base naturale, è un potere effimero e artificiale. Per Gregorio il Grande il tiranno e per se stesso, il suo castigo, perchè la sua vita è presa dal timore di una morte per vendetta e ribellione (altra nota essenziale) in modo maggiore che la vita dei suoi sudditi, calpestati da lui.

La tirannia è per S. Isidoro una forma degenerativa del governo monarchico; egli distingue fra re e tiranno. Per lui il re è il buon principe, un dono, un regalo di Dio, il tiranno è il principe cattivo, castigo delle colpe e crimini dei popoli.

34 Gregorio il Grande, *Moralia*, I, XII. Cpt. XXXVIII, Patr. lat. LXXVI, 1006.

Dio fa regnare gli ipocriti e tiranni per i peccati del popolo, in questo senso si connette il suo pensiero a quello originario cristiano. Il suo punto di vista sulla tirannia e il tiranno, si trova in questa formula:

«Irascentes enim, talem rectorem populi suscipiunt qualem pro peccato meretur».

Il quale non vuol dire che con questo principio si giustifica il tiranno e la tirannia, giacchè sono altri principi che completano questo primo principio generale. La sua formula completa è così, per altra parte formula destinata a trasmettersi a tutta la letteratura posteriore, fino al Rinascimento:

«Tyranni grecae dicuntur: idem latine et reges. Nam apud veteres inter regem et tyrannum nulla discretio erat... Forte enim reges tyranni vocantur. Nam tyro fortis, de quibus dominus loquitur: Per me reges... Jam postea in usum occidit tyrannos vocari pessimos atque improbos reges luxuriosae dominationis cupiditatem et crudelissimam dominationem in populos exercentes»³⁵.

Dunque S. Isidoro presuppone la fondamentale illegittimità del governo tirannico, in quanto governo ingiusto, cioè governo che contraddice il fine dello Stato. In questo si potrebbe giustificare il tirannicidio, per restaurare lo Stato al suo vero ordine; cosa che S. Isidoro ancora non fa³⁶.

C) *Il pensiero medievale*

Per influenza del pensiero e dello stile di vita germanico, di cui tutto il medioevo si trova impregnato, i principi politico-giuridici, caratteristici di parte del pensiero antico, pure quello originario cristiano (per i quali «omnia potestas» viene direttamente da Dio, giustificazione in ultima istanza dell'Impero, essendosi di conseguenza il popolo spogliato di ogni attributo della sovranità), nei secoli che vanno dal S. IX al XIII, cambiano soprattutto nel senso che la sovranità e la «potestas», è sempre nel popolo dei liberi, di cui il re è soltanto un organo. Secondo esso il re stesso è

35 Hisidor. Hips., Origin., Lib. XX, 1677; L. IX, col. 215, n. 30.

36 Isidori Sententiae, III, 48, Patr. lat., V, 720.

sottomesso all'osservanza della legge, controllo del potere reale, non separabile dal diritto. Per tanto la volontà reale avrà una frontiera, quella della giustizia, non come volontà del sovrano, ma come volontà, fatta legge, dal popolo dei liberi. Sarà l'epoca dei «Fueros» delle franchigie. La tappa storica nella quale veramente c'è stato un controllo e ordine armonioso di poteri, in base al popolo come entità organica. Si pensi in questo punto, quello che furono le «Corte» castigliane e aragonese, oppure i «Fueros», o Statuti comunali, di fronte al potere reale nella Spagna medievale.

Per quello che riguarda il tiranno e la tirannia, continuerà quella prima distinzione fatta dall'inizio e accennata soprattutto da S. Isidoro, fra re giusto e re ingiusto o tiranno. Il primo sarà quello che governa secondo le norme di un diritto che non emana soltanto da lui, ma sorge dal popolo, e che senza il suo consenso, egli non può mutare. Tutti i sudditi, ma anche il re sono soggetti alla legge. Tirannia è dunque il governo contro la giustizia, non già solo nel suo senso naturale, ma anche nel suo senso positivo di giustizia manifestata attraverso la volontà popolare scritta «Fueros», della città e comuni, oppure consuetudinaria. Il re giusto in questo periodo continua ad essere considerato ministro di Dio, al quale tutti i sudditi devono obbedienza, ma d'altra si inizia a profilare un nuovo concetto del tiranno, come ministro del diavolo, esecutore del male, al quale non solo non si deve obbedire, ma in ogni caso resistere. La ribellione per tanto è un atto di giustizia del popolo, in quanto tendente a ristabilire la volontà di Dio e del popolo, violata dal tiranno. Dunque due sono i controlli che il pensiero medievale apporterà di fronte al tiranno, Dio e il popolo, la natura e la società. Sarà un apporto definitivo che prenderà il pensiero rinascimentale. Soprattutto quello della Seconda Scolastica, Suárez e Mariana, nervo e idea ispiratrice di gran parte del teatro del Secolo d'Oro, nella Spagna imperiale. Si pensi a questo punto all'opera di Lope de Vega, «Fuenteovejuna», o «Peribáñez o el Comendador de Ocaña», o «El Alcalde de Zalamea».

Un ponte fra il pensiero patristico pre-medievale e il propriamente medievale è Jomas d'Orleans. Ecco il motivo della sua inserzione in questa parte del presente lavoro.

Jonas d'Orleans, secolo IX. Nella sua «De institutione regia», dice che il tiranno è il re cattivo. E si può privare del trono tanto lui, come

la sua discendenza. Ma il popolo, i sudditi non devono intervenire, soltanto devono pregare (resistenza passiva) Dio per la conversione del principe cattivo. Tesi che dopo ripeterà anche S. Tommaso. Il popolo non ha il diritto di giudicare il principe, esso soltanto deve obbedire e pregare; sono i rappresentanti di Dio quelli che possono e —devono intervenire³⁷.

Tutta la dottrina pubblicistica che va dal secolo IX al Secolo XII, dà un passo avanti, quasi rivoluzionario di fronte al pensiero cristiano anteriore, giacchè coincidono non soltanto nella giustificazione della resistenza passiva, pregare, ecc. (tesi comune dagli apostoli fino all'ultimo autore della patristica e premedievale, come abbiamo accennato prima), ma soprattutto nella giustificazione della rivolta contro il tiranno, resistenza attiva, la sua deposizione, morte e in ultimo termine il tirannicidio. Uno dei suoi più precisi interpreti è Giovanni di Salisbury, senza dimenticare Ugo de Fleury e Manegoldo di Lautenbach. Le sue dottrine a continuazione brevemente esaminiamo.

Ugo de Fleury —Scrive verso il 1182. Nella sua opera «Tractatus de regia potestate et sacerdotali dignitate», sviluppa il punto di vista della sana dottrina ecclesiastica sulla materia di cui si occupa, facendo prevalere il rispetto che la Chiesa merita in quanto depositaria della legge di Dio, si «rex aurem suam a sacra et salubri doctrina ceperit avertere»³⁸. Accenna la questione della morte miserabile, improvvisa e ignominiosa che aspetta a ogni principe cattivo, tiranno, in contrapposizione al principe giusto: il re. Principe cattivo, tiranno, è quello che non governa secondo la volontà di Dio, che opprime la Chiesa, e dà lo spettacolo di tutti i vizi del secolo, egli non è il re, è il tiranno, giacchè governare è regnare, e regnare è governare secondo la legge di Dio, cioè secondo giustizia e non secondo arbitrio. Dunque la tirannia appare chiaramente come una forma di governo, come una realtà storica, il tiranno come un personaggio preciso e reale, comune a tutti i tempi. Distingue pure fra la tirannia acquisitiva, per usurpazione, e la tirannia regitiva, per abuso di potere.

37 REVIRON, Jonas d'Orleans et son De institutione regia, 93.

38 Ugo de FLEURY, Tractatus de regia potestate, éd. Sackur, I, 8, Mon. German Libelli de lite, I, 476, 477.

Manegoldo di Lautenbach.—Riconosce il carattere sacro del re, ma l'autorità del re si fonda su un patto tra re e popolo, quindi deriva immediatamente dalla volontà popolare, originandosi fra re e popolo una mutua obbligazione di attuare la giustizia e la legge. Da questo principio deriva una quantità di circostanze fecondissime di un effetto incalcolabile, quale: il popolo ha il diritto di deporre ed anche di uccidere il re che violi la legge nell'esercizio del potere conferitogli. Il re che viola il patto può essere deposto dal popolo e anche ucciso.

Ma la prima dottrina completa medievale sulla tirannia e il tirannicidio si manifesta con Giovanni di Salisbury nel suo «Policraticus».

Non si esagera nell'accentuare e accennare l'importanza delle idee di Giovanni di Salisbury. D'origine sassone, senza dubbio, nato a Salisbury, educato nelle scuole di Parigi e di Chartres, unito ai due primati di Canterbury, Theobaldo e Tommaso Becket, vivendo ancora quest'ultimo, scrive la sua più famosa opera il «Policraticus», che ebbe nella Età Media un grande successo, dovuto senza dubbio alla grande erudizione dello autore, alla sua conoscenza degli autori antichi, così come dei testi sacri e dei Padri della Chiesa, e anche alla sua originalità e al suo stile. Il «Policraticus» fu finito nel 1159 e fu dedicato al cancelliere Thomas Becket. Il titolo di Policraticus è difficile da giustificare, è senza dubbio spiegato dal suo sottotitolo: «De nugis curialium et de vestigiis philosophorum». La prima parte dell'opera che comprende i sei primi libri risponde alla prima parte del sottotitolo, che è più critica. La seconda parte è più dogmatica e comprende i due ultimi libri: sono le «vestigia philosophorum», secondo l'intenzione dell'autore.

Giovanni di Salisbury enunzia la sua dottrina, già nel libro III, ma egli non la sviluppa totalmente fino all'ultimo libro. Ecco la prima affermazione: «Tra un tiranno e un principe c'è questa unica, capitale differenza: che il principe obbedisce alla legge e governa il popolo con i suoi editti, rendendosi conto di esistere soltanto per la sua utilità. Soltanto in virtù della legge egli ha diritto a questo posto di comando negli affari dello Stato»³⁹. Dunque,

39 Giovanni di SALISBURY, *Policraticus*, lib. IV, c. I; éd. Dickinson, p. 3.

«esistono certe norme di legge che sono necessariamente perpetue, che hanno forza di legge tra tutti i popoli, e che non possono essere impunemente violate. Gli adulatori dei sovrani... proclamino pure che il principe non è soggetto alla legge, e che qualsiasi cosa voglia, o gli piaccia di stabilire, non solo secondo giustizia ed equità, ma in modo assoluto, fuori di ogni restrizione, ha forza di legge... Ancora questo voglio affermare... che i re sono vincolati dalla legge»⁴⁰.

In Giovanni di Salisbury si ritrova il concetto agostiniano del tiranno voluto da Dio, e quello del tiranno che diventa tale perchè oltre all'esercizio ingiusto del potere non riconosce alla Chiesa alcun diritto di interferire nella sua politica. Una certa giustificazione della tirannia e una limitazione del tirannicidio consegue dal primo concetto; invece un illimitato diritto di usare del tirannicidio da parte dei sudditi deriva dal secondo, poichè anche l'uccisione del tiranno è voluta dalla Provvidenza, essendo esente da ogni responsabilità il tirannicida per il sangue da lui sparso⁴¹. E anche nel seguente testo: «*Tyrannum occidere non modo licitum est, sed aequum et justum*»⁴².

Giovanni di Salisbury, secondo la dottrina della Chiesa, come abbiamo visto dalla sua origine nel pensiero evangelico-apostolico, afferma pure che tutto il potere viene da Dio; secondo questo sembrerebbe che limitasse il diritto alla resistenza al suo aspetto passivo, come nell'origine del cristianesimo, ma ciononostante basandosi nello stesso Vangelo, poco dopo viene a dire che è giusto uccidere il tiranno: «Deve perire per la spada, quello che ha preso la spada». Cioè, quello che ha usurpato il potere per la sua propria violenza, e non quello che ha ricevuto da Dio il diritto di usare del potere. Così la tirannia non è soltanto un crimine pubblico, ma più che pubblico, «*sed si fieri potest, plus quam publicum est*»⁴³. Per questo Giovanni di Salisbury esalta Catone e Bruto oppositori di Cesare:

40 Ibidem, lib. IV, cap. VII, ib. pp. 33 e sig.

41 iv. VIII, IX, 793-796.

42 Policr., III, 15, éd. Webb, I, 51-2b. Citato da Alfred Coville. Jean Petit, Paris 1932, p. 102.

43 Policrat., III, 15, éd. Webb., I, 512, b.

«Longe igitur virtus Catonis veritati videtur propinquior fuisse quam Caesaris»⁴⁴.

L'affermazione di Giovanni che due sono le cause determinanti l'urto dal quale spesso sorge la tirannide non è priva di una certa acutezza: l'amore della giustizia e la passione dell'utile. Dal primo nasce l'amore della libertà e della Patria; dalla seconda la passione del dominio. L'amore della libertà anche può dare occasione alla tirannia, ed è quando la libertà la si ama per se stessi e non già per gli altri⁴⁵. La schiavitù è l'immagine stessa della morte; e la libertà è invece sicurezza della vita, per questo non c'è nessuno che non ami la libertà e non desideri ottenere il potere per difenderla, il principe legittimo combatte per le leggi e la libertà del popolo; il tiranno crede di non aver fatto nulla sino a che non ha soppresso le leggi e ridotto il popolo in schiavitù. Il vero principe è un'immagine della divinità, il tiranno rispecchia quella di Lucifero. Solo il principe, che è l'immagine di Dio deve essere amato ed onorato: il tiranno immagine della malvagità diabolica è «plerunque occidendus»⁴⁶. Profili tipicamente medievali, d'influenza marcatamente patristica, soprattutto di S. Agostino: Regno di Dio, regno della luce, «Città di Dio» da un parte, dall'altra regno di Satana, regno delle ombre, città terrena.

E' per questo che è necessario accennare, come le affermazioni di Salisbury sulla tirannia hanno la sua radice e si legano alle idee teocratiche dominanti nel suo tempo: il potere viene da Dio ed è Lui che concede il diritto di esercitarlo. Il potere usurpato e usato contro la volontà di Dio è un crimine più che pubblico, cioè una sorta di sacrilegio. Dunque Dio è rappresentato su questa terra dalla Chiesa, dal Papa e dai suoi ministri; per questo è la Chiesa quella che ha il compito di giudicare sulla tirannia, soprattutto quando questa è acquisitiva, secondo precisa nel libro VIII. In realtà Giovanni di Salisbuty in questo libro non fa altra cosa che riassumere un trattato speciale che lui ha scritto, il «*Libellus de exitu tyrannorum*», dove egli ha sviluppato il suo pensiero, trattato non arrivato fino

44 Policrat., VII, 25, VIII, 5, éd. Webb, 218, 245.

45 Ibid., I, VII, cap. XVII.

46 Lib., I, VIII, C., p. 17.

a noi. Nel libro VIII completa e sviluppa la definizione già data del tiranno, e pure esaminata da noi poco prima:

«il principe legittimo è quello che governa secondo leggi; egli è l'immagine della divinità, lo si deve amare, venerare, rendergli omaggio. E' tiranno colui che opprime il popolo sotto una dominazione di violenza; tiranni ancora, i principi che abusano del potere concesso dai loro sudditi. Il tiranno è l'immagine della forza bruta dell'Adversario, della malvagità di Lucifero, l'immagine del Diavolo. L'origine della tirannia è l'iniquità; è un albero che esce e cresce in tutti i sensi da una radice avvelenata e pestilenziale»⁴⁷.

Per questo è legittimo uccidere il tiranno:

«è necessario abbattere con l'ascia l'albero della tirannia. Se è permesso adulare e gabbare il tiranno, più onorabile è ucciderlo. E' stabilito che è giusto uccidere i tiranni pubblici, e i sacerdoti di Dio considerano un tale omicidio come un atto di pietà»⁴⁸.

Ma sembra che Giovanni di Salisbury si sia sentito un poco intimorato dalle conseguenze che possano derivare dalle sue anteriori affermazioni, e per questo poco dopo mette alcune riserve alle suddette affermazioni.

L'omicidio del tiranno non è una regola assoluta; egli non deve essere ucciso in alcuni casi, e soprattutto con certi procedimenti⁴⁹. Non si deve impiegare il veleno, benchè sia stato molte volte usato nella pratica dagli Infedeli. E' anche necessario rispettare la religione e l'onore, «sine religionis honestisque dispendio»⁵⁰. E soprattutto è necessario che non ci sia altro procedimento di porre fine alla tirannia, «si tamen aliter coerceri non poterat»⁵¹. Insomma come la tirannia è una situazione diabo-

47 Policr., VIII, 17, éd. Webb., II, 777b.

48 Policr., VIII, 20, éd. Webb., II, 793b.

49 Policr., VIII, 17, éd. Webb., II, 777c.

50 Policr., VIII, 20, éd. Webb., II, 793b.

51 Policr., VIII, 18, éd. Webb., II, 785.

lica, esiste per questo una sorte di dovere religioso di metterle fine, per mezzo della preghiera a Dio, come mezzo più efficace ⁵².

«Il mezzo più efficace e più sicuro di distruggere i tiranni è che coloro che sono oppressi si rifugino sotto la protezione della clemenza divina e che, alzando verso il Signore le loro mani pure, essi allontanino così il flagello che li colpisce».

Da una parte sembra che Giovanni di Salisbury abbia temuto, come abbiamo detto prima, le deduzioni che logicamente si dovevano trarre dalle idee fondamentali della sua dottrina ⁵³, ma d'altra parte l'autore che esaminiamo è soprattutto una coscienza cristiana, uomo della Chiesa, e per questo non può tralasciare di riconoscere, come migliore mezzo di uscire dall'oppressione, l'appello a Dio (resistenza passiva), secondo la linea più costante e genuina del pensiero cristiano, in specie apostolico, linea che vedremo ripetersi di nuovo in S. Tommaso D'Aquino.

Tommaso Beckêt di Canterbury.—Un antecedente di Giovanni di Salisbury nella teoria del tirannicidio è il suo amico Tommaso Beckêt di Canterbury. Una parte essenziale del suo pensiero si trova nella lettera scritta da lui al re Enrico II:

«Se impieghi il tuo potere nell'interesse della tua forza e del tuo ufficio e non nell'interesse di Dio; se non distogli il tuo disegno di oppressione dei beni e delle persone degli esclesiastici, colui che ti ha innalzato, che ti ha fatto re per governare e non per opprimere, ti chiederà conto con usura dei talenti che ti sono stati commessi; e come Roboan figlio di Salomone fu cacciato dal trono per le colpe del padre suo, così farà pagare le tue proprie colpe ai tuoi eredi» ⁵⁴.

Altro passaggio interessante è quello della lettera indirizzata al papa Alessandro III:

52 Poliert., VIII, 20, éd. Webb, II, 793b.

53 Nicoletti, Sul diritto alla resistenza, p. 39, Milano 1960.

54 Tommaso di CANTERBURY, Epist., Vol. I. I. I, cp. LX, 5.

«Se dimentichiamo questi mali, o beatifico Padre, che risponderemo a Cristo nel giorno del giudizio? Se i potenti del secolo si abituano a tali cose, se i re si cambiano in tiranni, la Chiesa non avrà più diritti, nè privilegi»⁵⁵.

Ecco la eterna questione, nervo ispiratore della teoria del tiranno e del tirannicidio, nella sua implicazione pratica e realista, lotta d'interessi e di poteri terreni, più che questione di prevalenza e di difesa della giustizia e delle leggi non scritte, come abbiamo visto era la questione centrale nel pensiero classico, Antigone, ecc., bensì che alla fine darà origine a tutta una dottrina scientifica della tirannia e del tirannicidio, isolati i fatti dagli interessi politici concreti delle parti, come avremo occasione di vedere continuando. Riassumendo, per Tommaso di Canterbury, «non est enim potestas nisi a Deo»⁵⁶, per questo il principe è re in base a Dio, ma il Vicario di Dio sulla terra è il Papa, per questo i re soltanto sono ministri del Papato; è insomma il Papato, quello che ha il compito di giudicare un re, definendolo o non, come tiranno.

Fra gli autori medievali il secondo in ordine d'importanza, che tratta questo tema ed, in parte quasi di un modo antitetico a Giovanni di Salisbury, è S. Tommaso D'Aquino. Ecco la ragione che motiva il fatto che noi esaminiamo qui e dopo Giovanni di Salisbury.

Tommaso D'Aquino.—Nel passaggio di Giovanni di Salisbury a S. Tommaso, la teoria del tirannicidio ha perduto molto del suo vigore e nettezza. Nel suo «Commentario al Libro delle Sentenze», opera di gioventù, è dove meno oscuramente ha scritto sul tirannicidio. Il contenuto dell'opera non è altro che un commentario al testo «De officiis» di Cicerone sulla morte di Cesare. A questo rispetto scrive:

«Tullius qui in libro De officiis, savat eos qui Julium Caesarem interfece-
runt quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usur-
paverat, loquitur in casu illo quando aliquis dominum sibi per violentiam
surripit nolentibus subditis vel ad consensum coactis, et quando non est

55 G. M. SCIACCA, *Il concetto di tiranno dai Greci a Coluccio Salutati*, Palermo 1953, p. 65.

56 Ep. ai Romani XIII, I. S. Paolo.

recursus ad superiorem, per quem iudicium de invasore possit fieri, hunc eum, qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur et praemium accipit»⁵⁷.

S. Tommaso in contrasto con Giovanni di Salisbury, nella materia che ci occupa, prende una posizione prudente. Se, come dice Cicerone nelle condizioni da lui descritte, l'esecuzione del tiranno è lodabile e ricompensabile, ciononostante si domanda, il tirannicidio ha una base giuridica? E' giusto e necessario? Egli non dà una risposta decisiva.

Nella «Summa» si sforza per fissare la sua dottrina, sulla questione che noi dibattiamo.

«Si loda, quelli che liberano la moltitudine d'un potere tirannico. Ma non è facile liberare un paese senza eccitare la discordia nel suo seno... Ciononostante l'apostolo condanna la sedizione come un peccato mortale. Il governo tirannico non è giusto, perchè non è ordinato al bene comune, ma all'interesse particolare di colui che governa. Così un tumulto di questo genere non ha il carattere d'una sedizione, a meno che l'assemblea dei soggetti soffra un più grande torto da questo tumulto che dal mantenimento del regime tirannico. Piuttosto è il tiranno, quello che deve essere qualificato di sedizioso, perchè, per dominare tutti, egli mantiene le discordie e le sedizioni fra il popolo: questo è proprio della tirannia»⁵⁸.

Ma lo sviluppo della sua teoria ci appare ristretto, giacchè egli non s'avventura più lontano in questa materia. D'altra parte S. Tommaso generalizza, e quello che dice dei peccatori l'applica in particolare al tiranno. Il peccatore deve essere punito, ma il giudizio pronunciato senza potere di giudicare, per usurpationem, non è giusto.

«Si legge, che certi furono lodati per avere punito mancanze, pur non avendo l'autorità per punire. Tali furono i casi di Mosè, che uccise l'Egiziano e di Phinee che uccise Zambri».

57 Tommaso d'AQUINO, Comt. Lib. Sent., De Officiis III, 4, 19, II, dist. 44.

58 S. Tommaso, Summa, II, quest., XVII, 2, 3, éd. Roma, 1895, VIII, 321.

Dunque l'usurpazione di giudizio attira una ingiustizia? A questo il «Dottore Angelico» risponde che non è giusto portare un giudizio, se questo non è dato per autorità pubblica; che non è giusto che sia giudicato da chi non ha autorità di giudicare, ma che Mosè ha agito, come s'egli attirasse la sua autorità dalla ispirazione divina, e che Phinee è stato egualmente ispirato da Dio ⁵⁹. Tutto questo non è la condanna espressa del tirannicidio, ma bensì la sua impostazione per via indiretta. In quanto al comandamento della Scrittura: «Non occides», S. Tommaso, nei due articoli successivi, dà il pro e il contro. Si dice che egli in ogni occasione ha difeso la possibilità d'uccidere il peccatore, giacchè tutta la parte è ordinata a costituire il tutto. Se un uomo per le sue mancanze è dannoso alla comunità e rischia di distruggerla, è lodabile e salutare ucciderlo per la salute comune. Però, se i buoni devono essere colpiti nello stesso tempo che i cattivi, è necessario attendere il giudizio ultimo. Ma se non deve risultare alcun pericolo per i buoni, allora è permesso mettere a morte i cattivi. Il peccatore che devia dalla ragione, cade nella servitù delle belve, e si può fare con lui quello che è utile fare con loro, e può essere bene ucciderlo, come si uccide le belve. Un uomo cattivo è peggiore di una belva e fa più male. Ecco una maniera speciale di legittimare l'omicidio. Ma nell'articolo seguente S. Tommaso fa riserve. Si dice che una persona qualsiasi, «privata persona», può uccidere il peccatore, egli è come una belva selvaggia. Tutto quello che è utile al bene comune è degno di lode. E' lodabile, dunque, pure per una persona privata dare morte ai malfattori? Egli risponde che è permesso uccidere i malfattori per il bene comune, ma solo coloro che hanno l'incarico di vegliare sulla salute comune possono farlo, cioè sono i principi, quelli, che hanno l'autorità pubblica, e quelli solamente. Non è solo per il fatto di paragonare l'uomo cattivo con una bestia selvaggia, che si possa ucciderlo senza giudizio. per questa via il tirannicidio, nè è condannato, nè è difeso assolutamente, benchè implicitamente sembri la prima cosa.

Nel «De regimine principum», opera attribuita a S. Tommaso, e forse scritta da lui negli ultimi anni della sua vita, ancora si sviluppa la questione del tirannicidio e del tiranno, ma con grande riserva e prudenti

59 Ibid., quest., LX, 6 ib. 1895, IX, 32.

precauzioni, in un modo così distinto a quello di Giovanni di Salisbury, tutto nettezza e chiarezza. Sentiamo che si dice della Tirannia nel «*De Regimine principum*».

«Se il governo del re è il migliore, e quello del tiranno è il peggiore... tutte e due queste forme, infatti, sono esercitate da uno solo. Ma abbiamo dimostrato che il regno è il miglior governo; ora, se il contrario dell'ottimo è il pessimo, ne consegue necessariamente che la tirannide è il peggiore dei governi. Inoltre: una forza unita è più efficace, nel produrre il suo effetto, che un complesso di forze disperse e divise...

Come, dunque, è più utile, che una forza operante il bene sia una, perchè maggiore sia la sua efficacia, così una forza operante il male è più nociva se è unita che se è divisa...

Inoltre il governo diventa ingiusto perchè il suo capo trascura il bene comune della collettività per non cercare che il bene proprio...

Ora ci si allontana dal bene comune più nell'oligarchia, in cui si cerca il bene di pochi, che nella democrazia nella quale si cerca il bene di molti, e ancora di più ci si allontana dal bene comune nella tirannide in cui si cerca il bene di uno solo: infatti è più vicino alla universalità il molto che il poco, ed il poco che il singolo...

E' preferibile, pertanto, che il governo giusto sia di uno solo sicchè sia più forte; se invece il governo cade nell'ingiustizia è meglio che appartenga a molti acciòchè, costituendo gli uni impedimento per gli altri, il governo stesso risulti più debole. Quindi tra i governi ingiusti la democrazia è il più tollerabile, la tirannide il peggiore...»⁶⁰.

In quanto ai remedi che offre contro la tirannia, il suo pensiero oscilla in una prudente via di mezzo lontana da ogni radicalismo rivoluzionario, ripiegandosi insomma su posizioni conformistiche di impostazione nettamente teocratica.

«*Esset hoc multitudini periculosum et rectoribus ejus, si privata praesumptione aliorum, sed auctoritate publica procedendum*»⁶¹.

60 S. Tomasso, *De Regimine principum*, I, 3.

61 *Ibid.*, I, 6.

Però,

«non potest diu conservari quod voltis multorum repugnat... occasio deesse non potest contra tyrannum insurgendi»⁶², e più ambiguo: «Fortassis autem nec fidelitati contrarium reputatibur, secundum opinionem multorum, si tyrannicae nequitiae qualiterumque obviectur, nisi forte, propter scandalum, cum ex hoc aliqua gravis turbatio timetur»⁶³.

Quindi traducendo tutto il passaggio dove parla dei rimedi, incontriamo:

«Prima di tutto è necessario che coloro ai quali spetta il compito di eleggere il governante, scelgano un uomo di tale condizione che non debba facilmente inclinare alla tirannide...

Ma nel caso che il re effettivamente attuasse la tirannide, bisogna cercare il modo di rimediarvi.

E se la tirannide non sia eccessiva è più utile tollerare temporaneamente una moderata tirannia che andare incontro a pericoli ancora peggiori per opporsi al tiranno. Può infatti accadere che coloro i quali agiscono contro il tiranno non riescano ad avere la meglio e così il tiranno, provocato, infierisca maggiormente. Se, invece, uno riesce a prevalere sul tiranno deriveranno da questo stesso fatto molte e gravissime discordie nella moltitudine: sia durante l'insurrezione che dopo l'abbattimento della tirannia, la la collettività si dividerà in fazioni contrastanti circa il nuovo ordinamento dello Stato. Inoltre, S. Prietro ci insegna che dobbiamo essere sudditi riverenti non solo dei principi buoni e miti, ma anche dei malvagi.» «Se alcuno sopporta pazientemente le ingiustizie per amore di Dio, questa è una grazia». E' meglio che contro la crudeltà dei tiranni si proceda non per iniziativa di alcuni individui ma della autorità pubblica. Prima di tutto qualora il popolo abbia il diritto di nominare il proprio re non è ingiusto che il re da esso eletto possa essere abbattuto, o che, comunque, la sua autorità possa essere ristretta se egli abusi tirannicamente dell'autorità regia...

Se invece il diritto di nominare il re spetta ad un'autorità superiore si deve attendere da questa il rimedio contro la malvagità del tiranno...

62 Ibid., I, 10.

63 Ibid., I, 19.

Se, infine, contro il tiranno non si possa trovare nessun aiuto umano, si deve ricorrere a Dio, re dei re, che nel momento opportuno soccorre nella tribolazione...

Egli infatti può convertire alla mansuetudine il cuore crudele del tiranno... Ma, per meritare di ottenere questo beneficio, il popolo deve allontanarsi dal peccato poichè i malvagi conquistano il potere col permesso divino per castigo dei peccati»⁶⁴.

Dunque, la dottrina tomistica offre argomenti pro e contro il tirannicidio, termine-mezzo, pieno di saggia prudenza, caratteristico del pensiero dell'aquinate, ma che non arriva ad una soluzione reale ed efficace del problema.

Bartolo di Sassoferrato.—Con il suo «De tyrannia» è uno degli autori medievali che ha contribuito alla nostra indagine, con una teoria della resistenza al tiranno. Nell'opera che esaminiamo fa una distinzione delle forme o specie di governo tirannico, «ex defectu titoli» o «quoad exercitium». Teoria che avrà risonanze fino al pensiero del Rinascimento. Motivi bartoliani troveremo più ampiamente sviluppati nella pubblicistica dei secoli XV e XVI. Per Bartolo cristianità e romanità sono termini equivalenti, perchè l'insieme di tutti gli uomini che credono in Cristo, costituisce il «populus christianus o romanus». Romanus è il «populus christianus», giachè Roma è il centro della Cristianità per volontà divina, ma cristianità è cattolicità: riconoscimento e sottomissione al Vicario di Roma, come rappresentante di Cristo in terra; chi non riconosce questa sovranità è fuori della cristianità e della romanità, di qui il fatto che esista «populus romanus» e «populi extranei». Il popolo romano è universale nel senso in cui è cattolica la Chiesa di Roma, alla sua guida sta la Chiesa e l'Imperium. Imperatore e Papa hanno sul popolo cristiano «plena potestas», derivata mediatamente o immediatamente da Dio. I due poteri nell'esercizio delle loro reciproche sfere di giurisdizione sono indipendenti; l'uno non può nè deve invadere, il campo giurisdizionale dell'altro. Uno sta basato sul diritto canonico, l'altro sul diritto civile romano. Poteri non separati,

⁶⁴ Ibid., I, 7; Renato TISATO, Il pensiero politico medievale, testi scelti, S.T.E.B., Bologna 1956.

ma coordinati. «Imperium et Ecclesia dicuntur quodam modo fraternitate»⁶⁵.

Bartolo nel «De tyranno» esamina la tirannia da un punto di vista giuridico, vedendo la legalità e la illegalità negli atti d'un tiranno. Distingue gli atti compiuti dal tiranno «per modum jurisdictionis», dagli atti compiuti «per modum contractus». I primi sono illegali e la loro validità cessa col potere del tiranno; gli altri, invece sono validi anche dopo il rovesciamento del tiranno. Gli atti politici sono perituri, eccetto le decisioni giudiziarie, date secondo le leggi del paese, i contratti e le obbligazioni sussistono.

Insieme a Bartolo altro autore degno di menzione è Coluccio Salutati, scrisse il «Tractatus de tyranno», molto influenzato da Bartolo, e in certo modo complementare della dottrina bartoliana che sviluppa; ma Coluccio d'altra parte dà un suo apporto personale alla materia che ci occupa, e secondo il Nicoletti,

«può essere considerato senz'altro un precursore del realismo politico, e, insieme a Bartolo, precursore anche dei teorici del diritto naturale»⁶⁶.

Testo chiave della sua dottrina è:

«Satis ut arbitror demonstratum est invadenti tyrannidem jure non a populi parte solum, sed a privato quolibet impune resisti posse, tale monstrum armis, etiam cum caede et sanguine crudeliter opprimendo»⁶⁷.

Altro autore che resta da esaminare per chiudere il ciclo del pensiero medievale, è Marsilio di Padova. Egli parla di abuso di potere imperiale, oppure reale e cerca di segnalare i limiti di questo potere. Distingue fra potere esercitato per il bene comune e potere esercitato soltanto per l'interesse personale del sovrano; anche distingue fra il buono e il cattivo principe,

65 Bartolo, Ad. Dig. Vet., I, Pr. Const., paragr. 13.

66 NICOLETTI, Sul D. alla R., Milano 1960.

67 Bartolo, De Tyrano, XVI.

ma senza suscitare in concreto la questione temibile del tirannicidio. Per lui il vero principe è quello che sta «legibus solutus». Scrive il «Defensor pacis», la «Monarchia», fra altre opere. Insieme con Jean Petit nella Francia costituisce il preannuncio dell'aurora del Rinascimento. Questa è la ragione che giustifica il loro esame in questa parte del presente lavoro.

E' Jean Petit nella Francia del fine secolo XIV e inizio del secolo XV, quello che si occuperà del tema della tirannia e del tirannicidio, con motivo della Giustificazione della morte del Duca d'Orleans, argomentata da lui. La sua dottrina in sintesi è questa: S. Paolo ha detto che «radix omnium malorum cupiditas quam quidem appetentes erraverunt a fide» (Epist. a Timotheo, VI, 10). Questa «cupiditas» si può identificare come «superbia vitae», desiderio d'onore o potere, «concupiscentia oculorum», o «concupiscentia carnis». Ogni crimine non ha altra ragione e origine che questa. I crimini fatti per «superbia vitae», per desiderio di potere ed onore, possono essere di «lesa-maestà divina», oppure di «lesa-maestà reale», la prima consiste in fare ingiuria a Dio e alla sua Chiesa. Dopo una lunga digressione su i crimini di «lesa-maestà divina», Jean petit si centra nell'analisi dei crimini di «lesa-maestà umana». In questo punto segnala:

«tout subiect et vassal qui, par convoitise, barat, sortileges et mal engin machine contre le salut corporel de son roy et souverain seigneur pour lui tollir et substraire sa très noble et très hault seigneurie, peche tan griefment commet si horrible crime comme crime de lese-majestè au premier degré»,

e per questo è degno di doppia morte, corporale ed eterna, «damanation perdurable». La gravità d'un crimine sta in proporzione al grado del criminale:

«Est plus à punir ung chevalier que ung simple sujet... un baron qu'un simple chevalier, un conte que ung baron, un duc que ung conte, le cousin du Roy, que ung estrangé, le frere du Roy que le cousin». «En montant de degré en degré, l'obligation est gregneur à vouloir garder et desirer le salut du Roy et le bien de la chose publique». «La machination des prochains parens du roi... est trop plus perilleuse que la machination des pauvres gens... Convoitise se boutte en leur coeur...»

Loro si mettono

«à machiner de toute leur puissance, à empoingner ladicte couronne et la mettre en leur testes».

Secondo questo sembra che Jean petit, l'unica cosa che difende è il dovere della lealtà e ubbidienza alla corona, non avendo pertanto luogo, il parlare del diritto alla resistenza, nè della tirannia. Ma in realtà quello che accade è che mosso per i fatti concreti della morte del Duca d'Orleans, forza un poco gli argomenti per giustificare la loro morte, avvenuta come disleale e traditore alla corona. In questo caso l'usurpatore è un tiranno, che deve morire, e con questo motivo parla della tirannia, giacchè uno dei titoli definitivi del potere come tirannico è quello acquistato «per usurpationem», dando realtà alla tirannia «ab origine», diversa dell'altra diventata tirannia, per il male uso fatto d'un potere, nella sua origine legittimo «tyrannia derivata».

E' allora quando Jean Petit passa dall'esame dei crimini di lesa-maestà, all'esame della tirannia e del traditore disleale al tiranno. Con questo motivo rimette a molti esempi del Vecchio Testamento, Atalia, ecc. Per concludere, è tiranno, quello che «par force et tyrannie» ha ottenuto la corona d'un regno. E,

«c'est droit raison et equité que tout tel tyrant soit occis villainement par aguait et espiement et est la propre mort de quoy doivent mourir tyrans desloyaux».

Di questo formula una regola generale: il colpevole di crimine di lesa-maestà, che merita doppia morte, è un vero tiranno:

«Je preuve ma dicte proposition, car tout subject et vassal ainsy faisant est tyrant desloyal à son roy et souverain seigneur et peche mortellement... Qu'il soit tyrant, je le preuve par Mgr. Sain Grègoire qui dit ainsy: «Tyranus est proprie qui in republica non jure principatur aut principari cognature. Nam sicut rectus principatus dicitur, sic et tyrannides dominium perversum noncupatur».

Secondo Alfred Coville, come segnala in nota marginale, su questo testo nella pagina 220 del suo libro: Jean Petit, *la question du Tyrannicide*, Paris 1932,

«le texte de Grègoire le Grand ne comprend que la première partie de la citation latine: “Proprie enim tyrannus dicitur qui in communi republica non jure principatur” (Moralia, 1, XII, C. XXXVIII). Le reste semble bien ou une glose que Jean Petit a recueillie dans un manuscrit des *Moralia* ou un commentaire de Jean Petit lui-même»⁶⁸.

Il terzo principio che fissa, è quello della legittimità del tirannicidio.

«Il est licite a chascun subject sabs quelconque mandement ou commandement, selon les loys moral, naturel et divine, de occire ou faire occire ycellui traître et desloial tirant, non pas tant seulement licite, mes honorable et meritoire, maismement quant il est en si grand puissance que justice ne peut bonnement estre faicte par le souverain».

In quanto alla questione del comandamento: «Non ucciderai», la risolve, distinguendo fra «homicidium iniustum» e «homicidium iustum»:

«tuer ung homme licitement n'est pas homicide, car ce mot-cy homicide est en soy quod sit injustum», «l'occision du tyran n'est pas homicide pour ce que elle fust juste e licite»⁶⁹.

Con questo autore concludiamo la questione della tirannia e del tirannicidio nel pensiero medievale, per passare all'immediato esame della materia nel Rinascimento, cassa di risonanza di molti indirizzi già iniziati in questa tappa e nella anteriore.

68 Alfred COVILLE, *Jean Petit, la question du Tyrannicide*, Paris 1932, pp. 211-220.

69 *Ibid.*, pp. 218-221.

4. LA QUESTIONE NEL RINASCIMENTO. PETRARCA. BOCCACCIO. MACHIAVELLI. ERASMO DI ROTTERDAM

Nè Petrarca, nè Boccaccio potevano restare indifferenti per quanto riguarda quello che il pensiero precedente, soprattutto il classico greco-latino, aveva scritto sulla tirannia e sul tirannicidio. Petrarca nella sua opera «*De remediis utriusque fortunae*» ha consacrato diversi dialoghi alla figura del tiranno, come sono quelli: «*De injusto domino*», «*De occupata tyrannide*». In quanto al tiranno egli fa un'analisi e uno studio acutissimo di tale figura e anche del suo governo. Accenna alla loro vita piena d'amarezza ed egoismo e alla tragica fine di tutti i tiranni; soprattutto quelli dell'antichità; ma del tirannicidio soltanto fa una discreta e indiretta difesa. Nel dialogo «*De occupata tyrannide*», della sua opera «*De remediis utriusque fortunae*», I, dialg. 95, il tiranno celebra l'aver messo la tirannia nel popolo, il suo interlocutore ed avversario gli mostra la sorte d'Alessandro, di Phares, di Denise, di Falaride, ecc. Alla fine conclude: «Vedete come la fine ordinaria e comune di tutti i tiranni è la spada e il veleno». In definitiva nè fa l'apologia, nè la condanna del tirannicidio.

Più categorico è Boccaccio. Anche nella sua opera «*De casibus virorum illustrium*», parla dei tiranni che sono esistiti, sin dall'antica età classica. Vari capitoli sono a loro consacrati, come per esempio: «*In tyrannos. De Dionysio Syracusano inferiore. In Dionysium, De Polycrate Samiorum tyranno*». Ma è nel capitolo «*In fastuosam regum superbiam*» che egli esprime brevemente, ma con grande chiarezza, il suo pensiero sul tirannicidio. Boccaccio fa una critica violenta della regalità, dei principi cattivi, della loro prodigalità, del loro amore al piacere, dei loro vizi. I re divengono così tiranni, «*in tyrannidem mores regii versi sunt*». E allora conclude: Contro questo cattivo principe, questo tiranno che è un nemico, cospirare, prendere le armi, tendere insidie, opporre le forze virili, è cosa propria d'un grande animo. E' opera molto santa e sempre necessaria. Perchè quasi nessuna offerta è più accetta a Dio, che il sangue del tiranno».

Non si può parlare più chiaramente. Boccaccio aggiunge che colui che voglia regnare per lungo tempo e conservare la fedeltà del suo popolo deve contenere le sue passioni e raffrenare la sua concupiscenza. In quanto alla formula: «*Nulla fere sit Deo acceptior hostia tyranni sanguine*», è

necessario dire che prima che dal Boccaccio si trova formulata da Seneca nella sua tragedia «De Hercule furioso», di dove la raccoglie Boccaccio probabilmente, come abbiamo esposto dianzi.

Autore chiave, per capire bene la dottrina della tirannia e la teoria del tirannicidio, soprattutto dal Cinquecento in poi, è Machiavelli. Egli non scrisse niente sul tirannicidio, nè contro la tirannia, eppure a nostro parere, è il miglior teorico di quello che è in pratica un principe tiranno, giacchè col togliere al principe ogni base etica nel suo agire e nel suo governare, riduce questo nella realtà pratica al tiranno, cadendo nelle note caratteristiche ed essenziali di ogni governo tirannico, sottomesso all'arbitrio del principe, senza essere sottomesso a una legge, nè ad un ordine superiore che controlli il suo arbitrario volere, come abbiamo visto prima, e come avremo occasione di vedere nell'analizzare ed esporre «Il Principe». Il principio che afferma: «il fine giustifica i mezzi», non può far altro che spingere il tiranno a ridurre la politica alla nuda struttura della sua formalità, prima di ogni contegno etico. Questa affermazione è tanto vera che molti degli autori che, dal Cinquecento in poi, hanno scritto sulla istituzione monarchica, il re, il principe o il tiranno, lo hanno fatto in funzione del «Principe» di Machiavelli, come avremo occasione d'esaminare ed accennare.

Niccolò Piero Michele Machiavelli, nacque il 3 maggio 1469 a Firenze. Nel 1513 scrisse «Il Principe» e fra il 1512 e il 1519 «I Discorsi su Tito Livio, La Repubblica». Sono le due opere più interessanti per il nostro scopo, antitesi di un'anima enigmatica, che alla fine sembra ridersi del mondo, dell'ambizione e della malvagità umana, mettendo insieme, nello stesso tempo e nella stessa gabbia i due poli opposti d'una stessa realtà: ambizione, lotta per il potere e caducità di ogni potere. In fondo Machiavelli è, se non il fondatore, uno dei più significativi esponenti del pessimismo antropologico. Insomma scetticismo e dittatura sono conseguenza logica di tutta una posizione pessimistica. Il Principe sembra fatto per adulare i tiranni, se non per giustificarli. I Discorsi per lodare la libertà. In fondo, dopo tutto, dov'è il vero Machiavelli? Nel Principe o nei Discorsi? Alcuni dicono nel «Principe», altri ne «I Discorsi». Noi pensiamo in tutti e due, in quanto il Machiavelli è essenzialmente scettico, ma, comunque sia, è certo che il Principe ha esercitato una

grandissima influenza dal Rinascimento fino ai nostri giorni. Il mondo moderno, e specialmente il nostro, trae nutrimento dall'agire politico-sociale del Machiavelli, in concreto dal Principe. Molti dei regimi politici del nostro tempo sono incarnazione viva del Principe. Da qui la ragione del suo esame, fra le altre accennate prima.

E' un testo luminoso per capire questa posizione pessimistica quasi fatalistica, d'altra parte molto realistica, del Machiavelli, il testo con cui inizia il capitolo XXXIX, del libro primo dei Discorsi. Dice così:

«E si conosce facilmente per chi considera le cose presenti e le antiche, come in tutte le città ed in tutti i popoli sono quelli medesimi desiderii e quelli medesimi umori, e come vi furono sempre: in modo che gli è facil cosa a chi esamina con diligenza le cose passate, prevedere in ogni repubblica le future, e farvi quelli rimedii che dagli antichi sono stati usati; o non trovandone degli usati, pensarne dei nuovi, per la similitudine degli accidenti. Ma perchè queste considerazioni sono neglette, o non intese da chi legge; o se sono intese, non sono conosciute da chi governa; ne seguita che sempre sono i medesimi scandali in ogni tempo»⁷⁰.

Passiamo adesso a un esame sintetico del Principe, nelle linee generali della sua dottrina.

Dall'inizio sembra che lo scopo concreto e specifico del Principe sia non il governare bene, ma soltanto il mantenersi al potere:

«Dico, adunque, che nelli stati ereditari, ed assuefatti al sangue del loro Principe, sono assai minori difficoltà a mantenerli, che nè nuovi: perchè basta solo non trapassar l'ordine di suoi antenati, e dipoi temporeggiare con gli accidenti; in modo che se tal principe è di ordinaria industria, sempre si manterrà nel suo stato, se non è una straordinaria ed eccessiva forza che ne lo priva; e privato che ne sia, quantunque di sinistro abbia l'occupatore, lo riacquisterà»⁷¹.

In quanto al modo e procedimento per arrivare al potere personale, il

⁷⁰ Nicolò MACHIAVELLI, I discorsi, Milano 1866, ed. M. Guigoni, p. 91.

⁷¹ Il Principe, cap. II, p. 56, ed. M. Guigoni, Milano 1864.

Machiavelli fissa quattro vie. Ci sono quei principati nuovi, che s'acquistano con le proprie armi e virtù (cap. VI), altri sono quei principati nuovi, che s'acquistano con le forze d'altri e per fortuna (cap. VII), seguono quelli che per scelleratezze sono pervenuti al principato (cap. VIII) e infine quelli che regnano per la volontà dei suoi sudditi (cap. IX). Il fatto che questo procedimento, sia fissato per ultimo, sembra che per il Machiavelli, sia il meno ordinario, il più eccezionale. Comunque sia, nota caratteristica a tutti e quattro è la finalità che il principe deve perseguire con tutti i mezzi: mantenersi e mantenere il suo potere, al di là di ogni base etica: «il fine giustifica i mezzi»; la politica non ha nè può avere altra base. A questo punto è essenziale il capitolo VIII:

«Onde è da notare, che nel pigliare uno stato, debbe l'occupator d'esso discorrere o far tutte le crudeltà in un tratto, e per non avere a ritornarvi ogni dì, e per potere non le innvando assicurare gli uomini, e guadagnar-seli con beneficarli. Chi fa altrimenti o per timidità o per mal consiglio, è sempre necessitato tenere il coltello in mano, nè mai si può fondare sopra i suoi sudditi; non si potendo quelli, per le continue e fresche ingiurie, assicurar di lui. Perchè le ingiurie si debbono fare tutte insieme, acciocchè, assaporandosi meno, offendino meno: li beneficii si debbono fare a poco a poco, acciocchè assaporino meglio. E deve, sopra tutto, un Principe vivere con li suoi subdditi in modo, che nissuno accidente o di male o di bene lo abbia a far variare: perchè venendo per li tempi avversi la necessità, tu non sei a tempo al male: ed il bene che tu fai non ti giova, perchè è giudicato forzato, e non grado alcuno ne riporti» ⁷².

Criterio dell'utilità, non dell'eticità nell'azione di governo, fulcro e fondamento giustificatore della teoria della crudeltà lecita, come arma politica e di governo; d'altra parte fatta realtà empirica, nella Rivoluzione francese, la celebre tappa del terrore, e oggi tante volte anche usata come arma al servizio della rivoluzione mondiale, se non è una parte fondamentale della stessa rivoluzione. Questo ci dimostra fino a che punto siamo ereditari del Machiavelli, almeno in alcune correnti molto importanti del pensiero del nostro secolo.

72 Ibidem, p. 80.

Nel capitolo IX, che ad un primo sguardo sembrerebbe l'analisi del procedimento eticamente lecito dell'arrivo del principe al potere, cioè l'arrivo al trono mediante la voce dei suoi sudditi, se esaminiamo il testo con maggiore profondità troveremo che in realtà anche qui il Machiavelli è coerente con le sue premesse anteriori, giacché i principi generali esistono ancora; soltanto è cambiata la crudeltà, la forza fisica, per l'abilità e l'intrigo, la forza psicologica, la astuzia. Il contenuto morale continua fuori della sua considerazione, soltanto c'entra il fine politico perseguito: il divenire principe, cioè il conquistare il potere:

«Ma venendo all'altra parte quando un principe cittadino, non per scelleratezza o altra intollerabile violenza, ma col favore degli altri suoi cittadini diventa Principe della sua patria; il quale si può chiamare principato civile, nè al pervenirvi è necessario o tutta virtù, o tutta fortuna, ma più presto un'astuzia fortunata: dico che s'ascende a questo principato o col favore del popolo, o col favore dei grandi»⁷³.

Riassumiamo. Essendo, dunque, l'oggetto essenziale del principe quello di mantenersi nel Potere, l'arte del suo governo, il contenuto della sua politica sarà mosso da questa sola considerazione: non dovrà sforzarsi per essere giusto, grande o magnanimo, bensì per conservare il suo potere. Contro la permanenza di questo suo potere si oppongono due pericoli: uno si deve all'opposizione dei suoi sudditi, l'altro all'invidia dei suoi vicini. «Perchè un Principe deve aver due paure: una dentro per conto dei sudditi; l'altra di fuori per conto dei potenti esterni».

Contro questi pericoli, esistono due modi di agire, uno violento e forte, l'altro soave e dolce, ma i due sono intimamente uniti nell'animo del Machiavelli e costituiscono un solo processo. Quanto all'interno il Principe deve fare in tale modo che:

«il popolo tema la sua autorità e sia soddisfatto della sua sorte»;

a questo punto è importante il testo:

⁷³ Ibid., p. 81.

«Perchè simil Principe non può fondarsi sopra quello che vedi nei tempi quieti, quando i cittadini hanno bisogno dello Stato: perchè allora ognuno corre, ognuno promette, e ciascuno vuol morire per lui quando la morte è discosta; ma nei tempi avversi, quando lo Stato ha bisogno de' cittadini, allora se ne trova pochi. E tanto più è questa esperienza pericolosa, quanto la non si può fare se non una volta. Però un Principe savio deve pensare, un modo per il quale li suoi cittadini, sempre ed in ogni modo e qualità di tempo, abbino bisogno dello stato di lui; e sempre poi gli sarrano fedeli» ⁷⁴.

In quanto alle qualità che deve avere il Principe, dovrà cercare di acquistare la migliore reputazione possibile. Secondo il Machiavelli deve essere considerato come buono, come clemente, come liberale, ma egli non deve compromettere la sua sicurezza per la conquista effettiva di queste qualità:

«Un principe; adunque, non potendo usare questa virtù del liberale senza suo danno, in modo che la sia conosciuta; deve, s'egli è prudente, non si curare del nome del misero: perchè con il tempo sarà tenuto sempre più liberale ... ecc. E intra tutte le cose da che un Principe si debba guardare, è l'essere contennendo e odioso; e la liberalità all'una e l'altra di queste cose ti conduce. Pertanto è più sapiente tenersi il nome di misero, che partorisce una infamia senza odio; che per volere il nome di liberale, incorrere per necessità nel nome di rapace, che partorisce una infamia con odio» ⁷⁵.

giacchè l'odio del popolo è una delle cause della rovina dei principi. In quanto alla clemenza questa è possibile soltanto quando l'autorità è fondata bene; il suo uso allora ingrandisce l'autorità, ma essa può compromettere il prestigio del Principe nuovo. Al contrario la crudeltà accusa un carattere vigoroso e diminuisca fortemente il numero di possibili rischi, quando il potere è recente. Nella esecuzione c'è compimento della volontà del Principe; la vendetta deve essere totale e inesorabile:

⁷⁴ Ibid., capt. IX, pp. 83-84.

⁷⁵ Cap. XVI, pp. 100-2, ibid.

«Perchè si ha a notare, che gli uomini si debbono o vezzeggiare o spegnere; perchè si vendicano delle leggeri offese; delle gravi non possono: sicchè l'offesa che si fa all'uomo, deve essere di modo che la non tema la vendetta» ⁷⁶.

In quanto a sè il principe debba essere temuto o amato, Machiavelli colla sua caratteristica sottigliezza risponde:

«si può rispondere che lo migliore sarebbe l'uno o l'altro. Ma così come esso è molto difficile, dico che se l'uno deve mancare, è più sicuro essere temuto che amato» ⁷⁶.

Prima abbiamo visto come è nota essenziale ad ogni tirannia la realtà di un potere fondato sul timore, e come è opinione comune di tutti gli autori l'altra qualità del potere tirannico, la fragilità e precarietà della sua permanenza al potere, precisamente perchè è fondato sul timore. Ma il Principe deve essere crudele solo nei casi di necessità; pertanto fuori di questi deve astenersi da ogni violenza inutile:

«Deve pertanto, un Principe non si curar dell'infamia di crudele, per tenere i sudditi suoi uniti ed in fede: perchè con pochissimi esempi sarà più pietoso che quelli li quali, per troppa pietà, lasciano seguire disordini, onde nascono occisioni o rapine; perchè queste sogliono offendere una università intera: e quelle esecuzioni, che vengono dal Principe, offendono un particolare. E intra tutti i Principi, al Principe nuovo è impossibile fuggire il nome di crudele, per essere gli stati nuovi pieni di pericoli». «Nasce da questo una disputa: s'egli è meglio essere amato che temuto, o temuto che amato. Rispondesi, che si vorrebbe essere l'uno e l'altro; ma perchè gli è difficile che gli stiano insieme, è molto più sicuro l'esser temuto che amato, quando s'abbi a mancare dell'uno dei due. Perchè degli uomini si può dir questo generalmente, che siano ingrati, volubili, simulatori, fuggitori de' pericoli, cupidi di guadagno: e mentre fai lor bene, sono tutti tuoi, ti offeriscono il sangue, la robba, la vita, ed i figli, come di sopra dissi, quando il bisogno è discosto; ma quando ti si appressa, si rivoltano. E quel principe che si è tutto fondato in su le parole loro, trovandòsi nudo d'altri prepa-

⁷⁶ Ibid., cap. III, p. 59.

ramenti, rovina, perchè l'amicizie, che si acquistano con il prezzo, e non con grandezza e nobiltà d'animo, si meritano, ma le non s'hanno, ed a' tempi non si possono spendere. E gli uomini hanno men rispetto d'offendere uno che si facci amare, che uno che si facci temere; perchè l'amore è tenuto da un vincolo d'obbligo, il quale per essere gli uomini tristi, da ogni occasione di propria utilità è rotto: ma il timore è tenuto da una paura di pena, che non abbandona mai» ⁷⁷.

Machiavelli sa che agli occhi del popolo la ragione del più forte è sempre la migliore:

«Quantosia laudabile in un Principe mantenere la fede e vivere con integrità e non con astuzia, ciascuno lo intende. Nondimeno, si vede per esperienza ne' nostri tempi, quelli Principi aver fatto gran cose, che della fede hanno, tenuto poco conto, e che hanno saputo con astuzia aggire i cervelli degli uomini, ed alla fine hanno superato quelli che si sono fondati in su la lealtà. Dovete adunque sapere come sono due generazioni di combattere; l'una con le leggi, l'altra con le forze: quel primo modo è degli uomini, quel secondo è delle bestie; ma perchè il primo spesse volte non basta, bisogna ricorrere al secondo. Pertanto a un Principe è necessario saper bene usare la bestia e l'uomo». Essendo, adunque, un Principe necessitato saper bene usare la bestia, deve di quelle pigliare la volpe e il leone; perchè il leone non si difende dai lacci, la volpe non si difende da' lupi. Bisogna, dunque, essere volpe e conoscere i lacci, e leone a sbigottire i lupi. Coloro che stanno semplicemente in sul leone, non se ne intendono. Non può, pertanto, un signor prudente nè deve osservar la fede, quando tale osservanza gli torni contro, e che sono spente le cagioni che la feciono promettere... E se gli uomini fossero tutti buoni, questo precetto non sarebbe buono; ma perchè sono tristi, e non l'osserverebbono a te, tu ancora non l'hai d'osservare a loro. Nè mai a un Principe mancarono cagioni legittime di colorare la inosservanza. Di questo se ne potrien dare infiniti esempi moderni, e mostrare quante paci, quante promesse sieno state irrite e vane per la infidelità de' Principi: ed a quello che ha saputo meglio usar la volpe, è meglio successo. Ma è necessario questa natura saperla be colorire, ed essere gran simulatore e dissimulatore: e sono tanto semplice gli uomini,

77 Cap., pp. 102-3.

e tanto obbediscono alla necessità presente, che colui che inganna, troverà sempre chi si lascerà ingannare». «A un Principe, adunque, non è necessario avere tutte le soprascritte qualità; ma è ben necessario parer averle. Anzi, ardirò di questo, che avendole ed osservandole sempre, sono dannose; e parendo d'averle sono utili: come parer pietoso, fedele, umano, religioso, intero, ed essere; ma stare in modo edificato con l'animo, che bisognando non essere, tu possi e sappi mutare il contrario. Ed hassi da intender questo, che un Principe, e massime un Principe nuovo, non può osservare tutte quelle cose per le quali gli uomini sono tenuti buoni, essendo spesso necessitato, per mantener lo stato, operare contro alla fede, contro alla carità, contro alla umanità, contro alla religione». (Tutte queste sono le note essenziali, che difiniscono e profilano la figura del tiranno). «E però, bisogna che egli abbia uno animo disposto a volgersi secondo che i venti e le variazioni della fortuna gli comandano, e, come di sopra dissi, non portarsi dal bene, potendo, ma sapere entrare nel male, necessitato». Questo modo di agire non è altro che quello del superuomo di Nietzsche, di là del bene e del male; vediamo, dunque fino a che punto Machiavelli è il padre del nostro tempo. «Deve, adunque, avere un Principe gran cura che non gli esca mai di bocca una cosa che non sia piena delle soprascritte cinque qualità; e paia, a vederlo e udirlo, tutto pietà, tutto fede, tutto integrità, tutto umanità, tutto religione. E non è cosa più necessaria a parer d'averle che questa ultima qualità: perchè gli uomini, in universali, giudicano più agli occhi che alle mani; perchè tocca a vedere a ciascuno, a sentire a pochi. Ognun vede quel che tu pari, pochi sentono quel che tu sei; e quelli pochi non ardiscono opporsi alla opinione de' molti, che abbino la maestà dello stato che gli difenda; e nelle azioni di tutti gli uomini, e massime de' Principi, dove non è giudizio da reclamare, si guarda al fine. Facci, adunque, un Principe conto di vivere e mantenere lo stato: i mezzi saranno sempre giudicati onorevoli, e da ciascuno lodati; perchè il vulgo ne va sempre preso con quello che pare, e con lo evento della cosa: e nel mondo non è se non vulgo, e egli pochi han loco quando gli assai non hanno dove appoggiarsi»⁷⁸.

Ecco dunque, in Principe di Machiavelli autentica descrizione del più perfetto tiranno, giacchè le conseguenze della sua teoria non sono altro

⁷⁸ Ibid., capt. XVIII, pp. 105-7.

che l'arbitrarietà e il despotismo senza limite di legge umana, nè divina. Non bisogna meravigliarsi che il «Principe» del Machiavelli abbia servito di spinta e anche di vaccinazione per tutti quelli che nei secoli posteriori e contemporanei si sono occupati della questione della tirannia e del tiranno, come avremo occasione di vedere.

L'opposto umanistico del Machiavelli è Erasmo di Rotterdam. La sua opera è una delle più feconde reazioni prodotte dalle tesi del Machiavelli, antidoto al machiavellismo. Scrive così Pierre Mesnard nella sua opera «L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle», chap. II:

«Au moment même où Machiavel vient de condenser dans le Prince les conclusions politiques de la Renaissance italienne, dans les pays du Nord une nouvelle conception de l'homme commence à se dégager, qui s'exprime elle aussi en théories éthico-juridiques. Mais tandis que Machiavel recouvre de formules amères un monde en décomposition, c'est en sein d'une grande effervescence constructive que lo sage, Erasme édifie une vue sereine de l'homme et du gouvernement»⁷⁹.

In quanto alla sua opera il Mesnard, dice:

«on peut affirmer que la méditation sur le gouvernement des hommes forme à travers toute l'oeuvre d'Erasme une chaîne continue dont un maillon est perceptible dans chacun des grands ouvrages, et que complètent ça et là mille petits écrits de circonstance. Nous le voyons aborder la matière dès 1504 avec le Panégyrique de Philippe le Beau; en Angleterre, il met la main avec Thomas Morus au Tyrannicide inspiré de Lucien (1506). En Italie, il rédige peu après l'Antipolemus destiné à Jules II et que malheureusement nous ne connaissons qu'à travers la satire acerbe et d'authenticité douteuse du Julius exclusus (1513). Puis c'est un premier couple d'épîtres politiques, la lettre à l'abbé de Saint-Bertin (14 mars 1514) et la célèbre épître à Léon X (21 mai 1515). Cependant la grande édition des Chiliades de 1515 apporte: deux adages importants en ce qui nous concerne: le Dulce Bellum inexpertis et le Scarabeus. Viennent alors la première lettre à François I^o (21 fev. 1516), puis deux principaux

79 MESNARD, L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle, p. 86, Paris 1951.

ouvrages politiques d'Erasmus, l'*Institutio principis Christiani* (mars 1516), la *Querela Pacis* (decembre 1517). Les principes qu'ils contiennent seront repris dans plusieurs lettres et en particulier dans le magnifique Epître de 1523 a François I^o; aussi importante par la dimension que par la doctrine, la lettre de 1527 au roi de Pologne, etc. Enfin dans les Colloques parus en 1529, Erasmus a l'occasion de résumer toute sa doctrine dans le *Repas religieux* et d'y faire naturellement aux considérations politiques la part importante qui lui revient dans son oeuvre»⁸⁰.

Ma l'opera più importante per quanto riguarda il nostro scopo, è quella che sviluppa e studia l'istituzione del principe cristiano, l'«*Institutio principis christiani*», di cui iniziamo ora l'esame, accennando prima, come principio riassuntivo, che il Principe e la Politica d'Erasmus, in antitesi al Machiavelli, è penetrata d'un ideale etico e religioso.

Per Erasmus il potere e la stessa dignità dei principi si giustificano soltanto in base alla economia providenziale divina, come si trova definito a proposito di un'opera più propriamente evangelica, la «*Enchiridion militis christiani*»:

«*Maneat Christus id quod est, centrum, ambientibus circulis aliquot. Noli scopum suo movere loco. Qui proximi Christo sunt, sacerdotes, episcopi, cardinales, pontifices et quorum est segni Agnum quocumque ierit, purissimam illam partem amplectantur, et quoad licet in proximos transfundant. Secundus circulus habeat principes prophanos, quorum arma legesque suo quodam modo Christo serviunt; sive dum justis bellis profligant hostem publicamque tuentur tranquillitatem, sive dum legitimis suppliciis cercent facinerosos. Et tamen quoniam necessario versantur in his rebus quae cum infima fece terrae quaeque cum mundi negociis conjunctae sunt, periculum est ne prolabantur longius ... In tertio circulo promiscuum vulgus collocemus, veluti crassissimam hujus orbis partem, sed ita crassissimam ut tamen ad Christi pertineant corpus ... Omnibus tamen pro sua cuique portione ad Christum est enitendum. Elementorum suos cuique locus est.*

80 Op. cit., pp. 89-90.

Sed ignis, qui summan tenet sedem, omnia paulatim ad se rapit et, quoad licet, in suam transformat naturam»⁸¹.

Considera i principi, come portatori della spada temporale, come scrive nella lettera a Allen:

«Jésus a retiré des mains de Pierre, le glaive temporel; mais il l'a laissé aux princes», «les pasteurs de l'Évangile ont ainsi reçu du Christ le glaive évangélique pour abattre les vices et pourfendre les passions humaines. Les rois en ont reçu l'usage du glaive pour terrifier les méchants et protéger les bons»⁸².

L'opera «*Institutio principis christiani*» è un libro destinato al futuro Carlo Quinto, e ha come scopo principale quello di erigere un busto esemplare, che serva di modello a tutti i re cristiani. In realtà è una pedagogia, una ascetica, ordinate tutte e due al fine di un buon governo politico. Tratta temi come quello dell'esercizio del potere, la natura e forza delle leggi, il fondamento dell'autorità. Parte dal principio che il Principe deve avere dalla sua nascita un breve e scelto precettore, che deve essere un uomo integro, incorruttibile, serio: avendo non solamente erudizione ma anche una lunga esperienza di vita, egli si sforzerà di prevenire i cattivi esempi che vengono dalle altre monarchie, dove l'opulenza, il lusso e l'intemperanza corrompono presto ogni cuore giovanile. Dopo, deve continuare la sua educazione combattendo i vizi ed indirizzando le buone passioni, quali l'ambizione e la magnificenza, così come fondando le buone qualità; nell'essenza l'educazione non deve cambiare, soltanto deve adattarsi con il trascorrere dell'età del principe. L'educazione morale deve essere totalmente cristiana, direttamente basata sul Vangelo, dove il principe troverà nella forma più efficace gli insegnamenti del Divino Maestro, attingendovi una fede sicura e una giusta sensibilità cristiana. Il Principe così formato non potrà cadere negli

81 Erasmo, *Enchiridion militis christiani*, pp. 367-69; Anvers, T. MARTENS, 1503-4, Bole, Fraben, 1518.

82 Erasmo, lettera, Allen, pp. 354-355, Bole, 14-ag. 1518.

eccessi nei quali cadono i re, come quelli che la sua esperienza contemporanea offriva:

«remarquables au jeu, invincibles au boire, intrépides devant les femmes, imposteurs sans vergogne, insatiables au pillage, parjures, sacrilèges, perfides, et recouverts de tous les crimes imaginables»⁸³.

Il Principe non dimenticherà che è discepolo e servitore di Cristo, sapendo che è un principe cristiano, e non pagano. Ecco qui l'immenso abisso fra Machiavelli ed Erasmo, ispiratore di grande parte degli autori che dal Cinquecento in poi scriveranno sulla Istituzione Regia, il tiranno e la tirannia, in specie del P. Mariana, come accenneremo a suo tempo. Insomma, il Principe per Erasmo deve essere immagine di Dio, «Princeps, Dei imago», in quanto vicario di Cristo e capo del popolo, per tutto ciò che riguarda il potere temporale. La differenza fra Machiavelli ed Erasmo sta in questo: il Principe d'Erasmo è un principe sottomesso a limiti e controlli, quelli che le vengono dalla legge di Dio e della società, mentre il Principe di Machiavelli, non è sottomesso ad altro controllo, che non sia la sua propria volontà ed utilità, per il mantenimento nel massimo tempo del suo proprio potere. Questo lo vedremo meglio esaminando i fondamenti ed i limiti dell'autorità politica in Erasmo di Rotterdam. Il che iniziamo subito.

Erasmo, profondo moralista e anche giurista, risolve sotto l'aspetto morale i differenti problemi politici che imposta. E' in nome di un ideale che prende il compito di consigliare ai principi e ai popoli. Ma il complesso etico-giuridico sul quale fonda il campo della politica non è da lui inteso come una semplice teoria idealista. Egli vuole che questi precetti si poggino su una dottrina positiva di governo, senza la quale si corre il rischio di restare in una pura attrazione, senza raggiungere il fine, che è quello di regolare la vita dei popoli. Egli trova una certa ripugnanza nel concepire il diritto in se stesso, come distinto dalla morale. In quanto alla autorità

83 Erasmi Desiderii Roterodami opera omnia ... studio et opera Joannis Clerici, Lugduni Batavorum, 1703-1706, 10 volumi, mf^o, L.N.f^o 567 A, cit. da Mesnard, nella op. p.p. cit., pp. 93-94.

egli non la fonda su una delegazione divina. E' al contrario una concezione del Diritto Naturale che pone all'inizio della sua dottrina. L'origine della società è dovuto ai bisogni dell'uomo, senza che sia necessario rimettersi a un atto particolare del Creatore. Pertanto egli si rimette soltanto alla natura; è questa che ci ha fatto in tale modo che non possiamo trovare prosperità individualmente, sia nel corpo che nello spirito:

«La nature n'a pas accordé à tous les mêmes dons et ne les a pas répartis d'une manière égale afin que cette inégalité fût compensée par des services réciproques» ⁸⁴.

Davanti a questa realtà è solo possibile unirsi o perire. «La nécessité a créé les sociétés». Ibid. Ma l'esistenza della società non risolve dall'inizio il problema dell'autorità. Qual'è il suo fondamento? Come si esercita la sua delegazione? Tali sono le questioni capitali che mostra il problema dell'autorità. Erasmo, soprattutto moralista, poco preoccupato di questioni d'origine, non cerca tanto di fondare l'origine della autorità, bensì di fissare i suoi limiti. Insomma, Erasmo cerca il suo fondamento non tanto in ragioni storiche, quanto in una giustificazione morale. L'autorità, in definitiva, si giustifica per il suo buon uso. Erasmo su questo punto fa sua la massima su Aristotele che collocava la base dell'autorità non nel possesso, ma soprattutto nel servizio del bene comune:

«Aristoteles negat dominii rationem esse sitam in possidendo, sed magis in hoc ut utare servis. Atque multo minus Principatus positus in titulis, et imaginibus, in exigendo censu, sed in consulendo» ⁸⁵.

Se la virtù dei re è il titolo principale per esercitare l'autorità, è probabile che all'origine siano queste virtù eccezionali che decidono il popolo a trasmettere la sua autorità e a sottomettersi volontariamente alla sua direzione:

⁸⁴ Cont., p. 140.

⁸⁵ Inst. Princ., Cler. t., N., f° 579 D.

«Originis igitur suae Principes meminerint oportet, illud intelligentes, se ne Principes quidem esse, si eo caruerint, quod primum Principes fecit»⁸⁶.

La sua dottrina gravita attorno a due poli: è giusta l'autorità del Principe che accetta liberamente i soggetti. E' attorno a questi due poli che profila la descrizione antitetica del principe e del tiranno. Il buon principe è un padre di famiglia che prende cura dei suoi sudditi come dei suoi propri figli, e non sciupa il patrimonio dello Stato. Il tiranno è colui che pensa più a se stesso che alla Republica.

«Soli sono digni del titolo de principe, quelli che: rapportent leur personne à l'Etat et non l'Etat a leur personne; celui que exerce l'autorité et subordonne tout à son intérêt personnel, celui-là, quels que soient les titres qu'il exhibe, n'est certainement qu'un tyran, et non un prince»⁸⁷.

Sostituisce il concetto giuridico di tiranno, sovrano illegittimo, per il concetto morale del tiranno, sovrano egoista e avido. Dopo, Erasmo, con una grande quantità d'immagini simboliche, descrive lo stato di tirannia intendendo non solo rendere la tirannia odiosa ai monarchi, ma anche mostrare le caratteristiche essenziali di essa: la rapacità e la crudeltà.

La seconda nota che differenzia il principe dal tiranno è la libertà dei sudditi. Il principe non ha in nessun senso la proprietà dello Stato, ma soltanto la sua gestione.

«Si tu considères les villes de ton royaume, n'en tire pas cette pensée: "Je suis le maître de tous ces biens, tout cela est soumis à ma fantaisie..." ma sforzate a pensare di questo modo: "Tout cela m'est confié en garde"»⁸⁸.

Mai deve il principe considerarsi il padrone assoluto dei suoi sudditi;

86 Ibid., f° 576 C.

87 Ibid., f° 570 E.

88 Ibid., f° 577 C.

secondo Xenofonte l'uomo è un animale divino, due volte libero, all'inizio per decreto della natura, dopo per le leggi umane: «Rex libertate civium delectatur»⁸⁹. Tutta la grandezza dell'ufficio del re sta nel comandare non asini o cavalli, ma uomini liberi. E per questo egli è «imago Dei», dove l'autorità rispetta la libertà umana. Dunque il principe governa sotto il segno della libertà; egli fa appello ai consigli e rispetta l'istituzione dei sudditi e le autorità inferiori. Il tiranno, al contrario, governa con la schiavitù:

«il essaie par tous les moyens d'atténuer l'autorité des siens, et surtout celle des hommes intègres»⁹⁰. «Le tyran cherche à inspirer la crainte et le roi l'affection». Queste sono le proposizioni tiranniche: «vox illa plus quam tyrannica: sic volo, sic jubeo; sit pro ratione voluntas»⁹¹.

adagi pagani. Là dove un verdetto arbitrario esprime la decisione unilaterale del sovrano, non esiste la vera giustizia. Il diritto esige un rapporto stabile e rispettoso fra due volontà; il suo principio è la reciprocità: «mutuum jus populi ac Principis»⁹². Incarnato normalmente nelle leggi, che esprimono i due termini dell'obbligazione: il popolo: l'obbedienza e il pagamento delle tasse ragionevole; il principe la sua capacità e il giusto governo del paese.

«Idem non permittit juvenibus disputare de aequitate legis; senioribus permittit moderate. Verum ut non est vulgi, temere censere leges Principium; ita Principis est, curare, ut eas feret leges, quae bonis omnibus placeant»⁹³.

Infine, Erasmo, nel «Convivium religiosum», considera il tiranno come uno strumento della Provvidenza divina, castigo dei popoli corrotti, essendo la tirannia preferibile all'anarchia. Ecco in sintesi l'opera di Erasmo, ispi-

89 Ibid., f° 572 B.

90 Ibid., f° 572 D. Cf. ALLEN, t. II, p. 205.

91 Ibid., f° 583 C.

92 Ibid., f° 579 D.

93 Ibid., f° 596 E.

ratrice della dottrina cristiana sulla tirannia, tanto nella Riforma, come nella Controriforma, come avremo occasione d'accennare, giacchè in sintesi Erasmo, figura vertice di un mondo che scompare, e di un mondo nuovo che nasce, non poteva non dare origine a diverse vie, semi contenuti nel suo «evangelismo», o più giustamente «riformismo», mosso dal desiderio sincero di rigenerare l'uomo purificando la religiose e battezzando la cultura.

5. LA QUESTIONE NELLA RIFORMA. LUTERO. CALVINO. I MONARCOMACHI

Scrive il Mesnard, nel capitolo primo del libro secondo della sua opera già citata: «L'essor de la Philosophie Politique au XVI^o siècle», a proposito della rivoluzione luterana:

«Ont a souvent dit de la Réforme qu'elle était étroitement conditionnée par l'état politique de l'époque où elle a pris naissance, et cette affirmation contient, nous le verrons, une grande part de vérité. Mais l'influence inverse, est beaucoup plus notoire et manifeste ... Nous y verrons d'ailleurs, peut-être mieux que dans tout autre miroir, ce qui constitue l'unité profonde de la Réforme: comment le nouvel esprit, qui s'éparpille en conceptions théologiques aussi diverses qu'accidentelles, tend après la phase d'explosion et de contradictions, à retrouver son unité dans une nouvelle conception de l'Etat, qui s'élabore péniblement au cours du premier et du second tiers du XV^o siècle, mais qui, greffée sur la forte construction qu'opèrent vers le même époque les juristes français, pourra, malgré les retouches apportés par les siècles suivants, dominer tous les temps modernes»⁹⁴.

Idee alle quali aderiamo.

Il fondamento dell'autorità secolare Lutero lo trova nella sua origine divina. La sua dottrina a questo punto è spiegata nell'opera: «Commentaire de l'Epître aux Romains». Sono i due celebri testi di S. Paolo,

94 MESNARD, op. cit., p. 181.

Rom. XIII, I; e di S. Pietro, II, 13, citati da Erasmo e altri autori del medioevo, e poi da Calvino. Ma si fonda anche sul Vecchio Testamento, per manifestare l'esistenza della spada temporale, pure all'origine della stessa Legge. A questo proposito cita vari esempi della Bibbia: Caino, Mosé, ecc. Lutero dall'inizio si basa sulla dottrina evangelica della non resistenza al male: S. Mat., V, 44, amore ai nemici, e anche su quello di S. Paolo che raccomanda ai cristiani di non difendersi, ma di lasciare luogo alla collera di Dio. Secondo Lutero in tali testi sono formulati veri comandamenti e non semplici consigli. Perciò distingue una legge di Cristo e una legge del mondo. A questo riguardo segue un parallelismo evidente con Erasmo, che distingue fra Principe cristiano, quello che nel suo governo segue la legge di Cristo, del quale è vicario nel temporale, e principe pagano, tiranno, quello che segue la legge del mondo come norma del suo governo, cioè la legge dell'egoismo.

Ma i veri cristiani, nutriti dalla fede, possono solo praticare i dettami evangelici. A questo punto nega la necessità assoluta, se i cristiani sono veri cristiani, della spada temporale.

«Comprendis maintenant que ces gens n'ont besoin d'aucun glaive ni d'aucun droit temporal. Et si le monde entier n'était composé que de vrais chrétiens, c'est-à-dire de justes et de croyants, il n'y aurait urgence ni besoin d'aucun prince, roi ni seigneur. A quoi pourraient-ils bien servir pour ceux qui, possédant l'Esprit Saint dans leur coeur, sont instruits et promus par lui à ne faire de tort à personne, à aimer tout le monde et à supporter de bon gré et joyeusement l'injustice et même la mort»⁹⁵..

S. Paolo dice a Timoteo: «la legge non è per il giusto, ma per l'ingiusto». Lutero lo applica a ogni ordine secolare.

«Pourquoi? Parce que le juste tire de lui et fait plus que tout le droit ne peut exiger. Mais les injustes ne font rien de juste, c'est pourquoi ils ont besoin du droit pour leur apprendre, les contraindre et les pousser à faire le bien. Un bon arbre n'a pas besoin pour porter de bons fruits, de doctrine

95 LUTERO, B, t. VI, p. 8.

ou de code, mais il procède de sa nature de donner sans code ni doctrine les fruits de son espèce. Et ce serait oeuvre de fou que de faire pour le pommier un livre plein de lois et de droit pour lui apprendre qu'il doit donner des pommes et non des nègles» ⁹⁶.

E' dunque a causa degli ingiusti che si giustifica il potere, simbolizzato nella spada temporale. Ma, secondo lui, nessun uomo per natura è giusto: non sono giusti, bensì giustificati dalla fede. Da qui il principe temporale prende il massimo sviluppo, il più definitivo rilievo, nella dottrina luterana del potere e della autorità, divenendo l'unico e vero vicario di Dio ⁹⁷.

«Mais comme aucun homme n'est par sa nature chrétien ni pieux, mais que tous son pécheurs et méchants, Dieu leur défend à tous par la loi de produire extérieurement leur méchanceté dans des oeuvres inspirées par la malice» ⁹⁸. «Et puisque le monde entier est méchant et que de plusieurs milliers nous trouverions à peine un véritable chrétien, là où l'on n'opérerait pas ainsi ils se mangeraient entre eux, si bien que personne ne pourrait élever femme et enfants, se nourrir et prier Dieu, et que la terre deviendrait un désert. C'est pourquoi Dieu a instauré deux gouvernements: le spirituel, sonnet par l'intermédiaire du Saint-Exprit les chrétiens et les pieux à Jésus-Christ, et le temporel qui impose aux non-chrétiens et aux méchants de garder la paix et le silence extérieur contre leur gré» ⁹⁹.

Distingue dunque i due poteri, accennando soprattutto il temporale.

«Ainsi les méchants profaneraient sous le nom de chrétiens la liberté évangélique, donneraient libre cours à leur malice, récusant comme chrétiens toute loi et tout glaive, comme l'ont déjà fait aujourd'hui quelques fous furieux» ¹⁰⁰.

96 Ibid., p. 9.

97 I. B., t. VI, p. 9.

98 Ibid., p. 10.

99 Ibid., p. II.

100 A la noblesse, p. 22.

Vediamo ora come concepisce Lutero l'autorità secolare. Per lui esiste una vocazione, come un'altra qualsiasi necessaria alla vita sociale:

«Chacun a dans la communauté sa fonction, son oeuvre particulière, l'autorité civile porte le glaive pour punir les méchants et protéger les bons; un cordonnier, un artisan, un paysan exercent des métiers différents, et cependant tous sont également évêques et prêtres» ¹⁰¹.

Testo importante è quello:

«Tu dois donc honorer le glaive et le pouvoir comme l'état conjugal ou l'office du cultivateur, ou tout au moins comme un office institué de Dieu» ¹⁰².

Tutte le vocazioni particolari hanno il loro punto di convergenza nello Stato; per questo il cristiano deve volere ed obbedire allo Stato, giacché è il mezzo normale per esercitare la carità cristiana:

«De même que tous les membres du corps fonctionnent les uns pour les autres, de même les charges particulières, les vocations individuelles servent au bien général et n'ont d'autre but que le corps et l'âme de la communauté entière» ¹⁰².

Secondo questo il cristiano, obbedendo alle leggi dello Stato, obbedisce al precetto dell'amore; per questo deve collaborare nella esistenza dello Stato. Ma d'altra parte, esiste in Luero il Diritto alla insurrezione, alla Resistenza?

A questo proposito dice:

«que personne ne doit se battre en duel ou en guerre contre son suzerain, car on doit à la autorité obéissance, honneur et crainte» ¹⁰³.

101 Traité de l'autorité, B, t. VI, p. 18.

102 A la noblesse, p. 22.

103 Rom., XII, 1.

Ma il principio dell'equità lo porta a chiedersi se esiste «un cas où l'on puisse contre le droit désobéir à l'autorité, la combattre, la déposer ou la saisir» ¹⁰⁴. Ma risponde con altra domanda.

«Si l'on admettait que chaque individu ayant la justice pour puisse punir lui-même l'injustice, qu'en résulterait-il à travers le monde? Il en résulterait que le valet frapperait son maître, la fille sa dame, les enfants leurs parents, les élèves leurs professeurs. Ce serait vraiment un ordre recommandable?» ¹⁰⁵.

Altrove riguardo al tiranno e alla tirannia scrive:

«Là où l'on trouve bon de tuer ou chasser les tyrans, il s'introduit vite sur ce point une mentalité générale qui représente comme tyrans des gens qui n'ont rien de tyrannique et qui conduit à leur assassinat suivant le humeur de la populace» ¹⁰⁶.

«Les suisses ont déjà payé lourdement leurs excès par des flots de sang, et continueront à payer encore, sans qu'on puisse facilement en prévoir l'issue. Les Danois ne son pas au but de leurs peines» ¹⁰⁷.

Deporre un tiranno non basta, è necessario non soltanto cambiare, ma migliorare il governo.

«Or la folle populace ne tient pas beaucoup à l'amélioration, pourvu qu'elle trouve du changement» ¹⁰⁸,

giacchè essa stessa non tende ad altro che alla tirannia.

«Il ne faut pas trop exciter la populace, elle se enrage aisément, et il vaut mieux lui tirer dix aulnes que de lui concéder une main et même un doigt

104 Les gens de guerre, B., t. VI, p. 160.

105 Ibid., p. 161.

106 Op. cit., p. 162.

107 Ibid., p. 163.

108 Ibid., p. 167.

de trop dans ce cas-là; et il vaut mieux laisser le tyran commettre cent injustices envers elle que de lui laisser commettre une seule injustice envers le tyran» ¹⁰⁹.

La ribellione non solo compromette la prosperità materiale, ma è anche una ingiuria a Dio, ingiuria negativa per disobbedienza all'ordine provvidenziale; ma soprattutto ingiuria positiva per usurpazione d'un prezioso privilegio divino, la vendetta. «La vendetta m'appartiene» dice il Signore.

«Quand un tyran semble solide en son empire, c'est que Dieu l'y retient à cause des péchés du peuple» ¹¹⁰.

Dunque ogni insurrezione è un casi di lesa-maestà divina, un attentato alla sovranità di Dio, una confusione fra il Diritto e la sanzione del Diritto, la giustizia e l'amministrazione della giustizia.

«Être dans son droit ou dans son tort est propre de tout homme, mais dire le droit, le tort et en juger cela n'appartient qu'à celui qui es établi Seigneur au-dessus de la Justice et de l'Injustice, a savoir Dieu seul, qui a commis l'autorité à sa place» ¹¹¹.

Il rapporto giuridico-politico che unisce il principe ai soggetti non ha realtà sostanziale né nella volontà del principe, né nella volontà del popolo, ma nella designazione di Dio: Lui solo può separare quello che ha unito. La filosofia luterana non concepisce né un contratto sociale, né un contratto politico. Non c'è fra popolo e re nessuna reciprocità; l'autorità si acquista per semplice delegazione divina. Reggendo i popoli, i re compiono la loro missione davanti a Dio. Ecco la dottrina contraddittoria di Lutero sulla ribellione, contraddittoria con se stesso, uno degli uomini più ribelli che mai siano esistiti al mondo, ribelle di fronte all'Imperatore, ribelle di fronte al Pontificato. Riassumendo, dunque, Lutero nella questione sui

109 Op. cit., p. 162.

110 Les gens de guerre, p. 165.

111 Ibid., p. 169.

limiti dell'autorità secolare afferma che Dio punirà i principi per la loro empietà e coazione sulla coscienza dei soggetti. Davanti a una tale pretesa, i soggetti devono opporre una resistenza passiva, rispettosa ma decisa. Essi devono dire al Principe:

«Cher seigneur, j'ai le devoir de vous obéir avec mon corps et mon bien, commandez-moi dans la mesure de votre puissance terrestre, et je vous suivrai. Mais s'il s'agit d'abandonner ma foi e mes livres, je ne veux plus vous obéir, car là vous êtes un tyran et vous outrepasser vos droits: commandez ce que vous avez sous votre droit et votre puouvoir!» ¹¹².

Ma questi, in conclusione, devono sopportare la violenza e soffrire persecuzioni per la fede.

L'altro grande esponente del pensiero della Riforma è Calvino. Egli, nel problema dell'autorità, vede il popolo soltanto come un elemento passivo, che non interviene affatto nella elezione dell'autorità. Il ruolo dei sudditi è interamente negativo. Essi collaborano grandemente al buono stato della Repubblica coll'accettazione gioiosa dell'autorità e l'adesione volontaria all'ordine necessario per il bene pubblico. Sottomissione che non è, né deve essere sottomissione rassegnata all'autorità o ai magistrati, come «un malheur nécessaire au genre humain», ma obbedienza come un omaggio positivo, analogo a quello che rendiamo a Dio nella virtù della religione.

«Mais saint Pierre requiert plus grande chose de nous, quand il veut que nous honorions le Roy». «Et Salomon, quand il commande de craindre Dieu, et le Roy» ¹¹³.

Il senso analogo prende il testo di S. Paolo.

«Saint Paul aussi donne aux supérieurs un titre très honorable: quand il dit que nous devons estre subjecte à eux, non seulement à cause de l'ire, mais pour la conscience» ¹¹⁴.

¹¹² 3, *ibid.*, p. 28.

¹¹³ CALVINO, *Inst. chrét.*, p. 768, *op. cit.* dal Mesnard.

¹¹⁴ *Inst. chrét.*, p. 774.

Di fronte alla tesi anabattista dell'obbiezioni di coscienza, Calvino propugna categoricamente la tesi dell'adesione di coscienza, che suppone il rispetto dell'autorità e la collaborazione necessaria a ogni attività sociale. «Nulla contro l'autorità», è la conclusione più ferma che si deduce della «Institutio christiana»:

«Oultre plus, soulz ceste obeissance, je comprends la moderation que doivent garder toutes personnes privées, quant es affaires publiques. C'est de ne s'en entremettre point de leur propre mouvement, de n'entreprendre point temerairement sur l'office du Magistrat: et du tout ne rien attemp-ter en public. S'il y a quelque faulte en la police commune qui ayt besoing d'estre corrigée, ilz ne doivent pourtant faire escarmouche, et n'entreprendre d'y mettre ordre; ou mettre les mains à l'oeuvre, lesquelles leur sont, ligées quant à cela: mais ilz ont à le remonstrer au supérieur, lequel seul ha la main desliée, pour disposer du public» ¹¹⁵.

Ecco qui il quadro completo dei rapporti fra Magistrati, Legge e Popolo, quando la loro collaborazione è normalmente fondata sullo spirito cristiano. Ma quando l'ordine cristiano non è tale per la corruzione e la malvagità del mondo, dal momento che il principe cerca il suo proprio bene, lo si deve igualmente obbedire? A questo risponde:

«Si nous dressons nostre veüe a la parole de Dieu, elle nous conduira plus loing. Car elle nous rendra obeissans non seulement à la domination del Princes qui justement font leur office et s'acquittent loyalement de leur devoir: mais à tous ceux qui sont anciennement en préminence, combien qu'ilz ne facent rien moins que ce qui appartient à leur estat» ¹¹⁶.

Il dovere d'ubbidienza è assoluto anche verso i tiranni, perchè la loro autorità riposa sulla Provvidenza divina. Per lui non esiste un contratto reciproco fra il principe e i soggetti, di modo che la violazione dell'uno supponga la libertà degli altri. Senza dubbio esiste un dovere dei superiori verso i sudditi, ma l'autorità è univoca, e il rapporto d'ubbidienza

115 Op. cit., p. 775.

116 Inst. chrét., p. 776.

incondizionato è diretto a un senso unico. L'autorità politica è come l'autorità paterna o maritale. L'indegnità del padre lascia sussistere il dovere dei figli e della moglie. In questo senso, secondo Calvino, si definisce anche la Bibbia, per la quale anche il tiranno è rispettabile:

«J'ay donné, dict le Seigneur, le Royaume à Nabuchodonosor: pourtant soyez-lui subietz et vous vivez». Questo esempio, dice, non ha personalità né il suo rigore imperativo, e avverte i rivoluzionari che muovono sedizioni sotto pretesto di tyrannia. «Jamais ces folles et seditieuses cogitations ne nous viendront en l'esprit, qu'un Roy doit estre traicté selon qu'il merite» ¹¹⁷.

Riassumendo, secondo Calvino il credere nella Provvidenza divina obbliga al rispetto dell'autorità, come potere vicario di Dio in tutti i casi; nella buona, come nella cattiva fortuna, tanto sotto l'amministrazione paterna di un buon principe, come sotto quella del tiranno, si deve sempre sentire la mano di Dio e rispettarla, giacchè l'uno è la immagine di Dio nella sua bontà, l'altro l'immagine di Dio nella sua vendetta:

«Or li ne faut point mettre peine de déclarer qu'un mauvais Roy est une ire de Dieu sur la terre» ¹¹⁸, «mais les uns et les autres semblablement tiennent la dignité et majesté, laquelle il a donnée aux supérieurs légitimes».

(Ibidem). Posizione e tesi incomprensibile tanto in Lutero, come abbiamo accennato prima, come anche in Calvino, se si pensa alla risposta sua personale e vitale alle premesse delle sue dottrine. Incoerenze spiegabili solo se si valutano e si comprendono le sue dottrine, come giustificazioni del loro proprio potere personale, iniziatore di una rivoluzione e ribellione verso due poteri legittimi per volontà e istituzione divina, secondo la dottrina comune del pensiero cristiano, esaminato prima in questo lavoro: l'Imperatore ed il Pontefice.

Atteggiamento diverso sostengono i monarcomachi, come vedremo più avanti. Ai Monarcomachi tanto cattolici che protestanti, per gli uni e per gli altri:

117 Inst. chrét., p. 778.

118 Inst. chrét., p. 776.

«alla limitazione del potere regio doveva corrispondere il bisogno di allargare la sfera dei diritti dei cittadini, considerati nella collettività. E negli uni e negli altri, l'elemento divino conserva, anche nelle dottrine più estreme, un'importanza addirittura fondamentale. Ed è così che l'elemento democratico finisce con l'intrecciarsi con quello teocratico (logica reazione al pensiero genuino della Riforma, che insiste molto sull'elemento teocratico, dimenticando il democratico, come abbiamo avuto occasione di vedere), in modo che l'uno e l'altro finiscono col dare al popolo quella posizione di superiorità, che metterà il popolo in grado di giudicare e, all'occorrenza, di deporre il suo stesso sovrano» ¹¹⁹.

I Monarcomachi hanno come fondamento della loro dottrina il principio di porre la volontà del popolo come base della legittimità del governo, per mezzo di un patto convenuto tra popolo e sovrano. I Monarcomachi, sono in antitesi coi difensori dell'assolutismo monarchico, che asseriscono che la trasmissione del potere è una irrevocabile alienazione che il popolo compie della sua sovranità, che passa intera al sovrano; secondo i primi, invece, il popolo trasmette al sovrano soltanto l'uso e l'amministrazione della sua inalienabile sovranità. Il popolo può togliere l'esercizio del potere a chi opera contro il suo volere e il suo interesse. Per questo il popolo è sempre sovrano di se stesso. Dunque il popolo ha il diritto naturale di opporsi al sovrano tirannico e di deporlo, considerandolo come un malfattore, un pubblico nemico, soprattutto se è «absque titolo», usurpatore privo della protezione del diritto e potendo, aggredirlo o scacciarlo.

In quanto al problema dell'autorità, se viene direttamente dal popolo, essa si giustifica nella ragione divina, che ha creato, garantisce e condiziona la sua legittimità. In quanto alla forma di Stato, la monarchia è la più perfetta, prototipo a cui deve ispirarsi ogni governo ideale, giacchè è la più idonea ai bisogni umani di continuità e sicurezza. La più abominevole è la tirannia, in quanto antitesi della prima. Per i Monarcomachi è l'universitas quella che prevale sul singulus, cioè la società nell'espressione della sua volontà collettiva è sempre superiore al sovrano; per questo il regno è perenne e durevole, il re transeunte e perituro. E' questa la ragione per la quale il popolo rimane nella linea di questo pensiero, fonte

119 G. NICOLETTI, *il D. alla R.*, p. 64, Milano 1960.

mediata o immediata del potere del monarca, ma il popolo organicamente strutturato, non il popolo in astratto. Per questo la volontà popolare deve essere sottomessa ai limiti che le impediscano di manifestarsi capricciosamente; e per questo la volontà del popolo si dovrà manifestare attraverso dei legittimi rappresentanti, che fisseranno i limiti e il contenuto dell'autorità, sia del popolo, come del sovrano, quando questo faccia cattivo uso dell'ufficio affidatogli. Al re tiranno si deve resistere collettivamente, nella forma di ribellione ¹²⁰. Fra gli autori monarcomachi sta il Buchanan con il suo «*De jure regni apud Scotos*», dove difende l'idea che il potere politico, e il mondo sociale, devono essere collegati con il soggetto, e che non vi è frattura fra soggetto ed autorità, essendo la dottrina sul tiranno soltanto il limite estremo di questa concezione. Nelle «*Vincidiae contra tyrannos*», di Plessis-Mornay, 1579, una delle preoccupazioni fondamentali è quella di spiegare la costituzione politica dei regni, alla luce dei due patti o contratti, quello celebrato fra Dio da una parte e il re insieme al popolo dall'altra. Popolo e re rimangono obbligati «in solidum» rispetto alla divinità; re e popolo stipulano congiuntamente e non separatamente. A questo patto di carattere sacro ne segue uno di carattere politico: è quello celebrato fra il re e il popolo. In virtù di questo patto politico il potere conferito da Dio al popolo rimane delegato per l'esercizio in mano del monarca, ma sotto una condizione risolutiva, cioè che il re governi con giustizia e per il bene della comunità. La legge non disciplina solo la condotta dei sudditi, ma anche il procedere dei re. In virtù del patto di carattere politico il re si obbliga semplicemente, mentre il popolo si obbliga sotto condizione. Se la condizione si compie, se il re infrange i suoi doveri, sorge non solo il diritto, ma il dovere di resistere al monarca, divenuto tiranno ¹²¹.

«Intanto la dottrina monarcomaca si può riassumere nello sforzo di tenere collegato il potere civile con la sua fonte ideale immediata che è l'individuo e di ristabilire anche con la forza, in determinati casi, questa comunicazione, quando per il prepotere del principe sia rotta; in tanto suona

120 RAVÀ, *I monarcomachi*, Padova 1939, Cappa Legora, *I monarcomachi*, saggio sulla teoria della resistenza nel s. XVI, Torino 1913.

121 G. AMBROSSETTI, *Il Dit. Nat. della R. C.*, pp. 43-44.

opposizione netta e precisa all'esaltazione dell'assolutezza del potere civile è richiamo all'origine umana di esso, in quanto porta alla radice l'idea della difesa dell'individuo e l'esigenza che il regime politico non sia un contrasto con la natura umana»¹²².

Ecco la feconda e realista dottrina dei monarcomachi, siano protestanti, che cattolici in antitesi a quella formulata dal pensiero della Riforma nelle sue origini, soltanto in base teologica. Equilibrio fra volontarismo e intellettualismo, che si vedrà più patente nella Scuola Spagnola, unica e vera sintesi di queste due correnti del pensiero cristiano, soprattutto nella sua formulazione gesuitica, via di mezzo fra domenicani e francescani. Come presto avremo occasione di vedere.

6. LA QUESTIONE NELLA CONTRORIFORMA: COVARRUBIAS. NAVARRO. BÁÑEZ. MOLINA. VITORIA E IN SPECIE SUÁREZ: LA SUA VITA E LA SUA OPERA

Scrive l'Ambrosetti, nella sua opera, «Il Diritto Naturale della Riforma Cattolica», nel capitolo I,

«la concezione razionale dell'universo, che si sofferma più alla struttura e perciò alle ragioni supreme che la filosofia riesce a riconoscere in esso, e la concezione volontaristica, che ha riguardo più alle forze interne che imprimono all'universo stesso il movimento e la vita, sono presenti, si può dire, perpetuamente nella storia del pensiero, non solo contrastandosi a vicenda, ma anche convivendo insieme e variamente intrecciandosi, a denotare che esse rappresentano due aspetti necessari della spiegazione della realtà. Dalle varie inflessioni con cui la concezione intellettualistica e quella volontaristica si inseguono nella storia del pensiero, e soprattutto da quei momenti in cui le spiegazioni stanno l'una di fronte all'altra o in aperto contrasto, o in atteggiamento di convergenza, si possono trarre importanti insegnamenti per abbracciare il senso che la presenza immancabile delle due direzioni ha nella storia del pensiero». E continua, «se si può compiere l'audace e forse temerario tentativo di racchiudere l'originalità dei contrasti

122 Op. cit., p. 43.

e, soprattutto, i legami profondi che la legano a tutte le altre epoche, in formule proprie del pensiero filosofico, ci sembra che l'opera della Riforma Cattolica e della Controriforma, che si estende dagli inizi del secolo XV fino alla seconda metà del secolo XVII con tutto ciò che essa rappresenta di incontri, di opposizioni e di contrasti, sia una di quelle che più manifestano l'aperto fronteggiarsi della visione intellettualistica e volutaristica del mondo e che più seguano l'inserirsi dell'una nell'altra nella direzione di una sintesi che appare come la vocazione segreta dello stesso pensiero riflesso e perciò anche dei momenti storici più carichi di preoccupazioni speculative e di esigenze di coordinamento universale. Più ci sembra quest'epoca caratterizzata da un particolare vigore della direzione intellettualistica e volutaristica, in quanto le spiegazioni che del diritto in universale offre il pensiero scolastico sono aperte in questo tempo in modo del tutto particolare al richiamo di queste due correnti, nella ricerca di un punto di incontro che raggiungerà quella che secondo noi è una sintesi che non ha mancato di depositare nella storia del pensiero importanti indicazioni speculative»¹²³.

Di fronte al fideismo della Riforma luterana profondamente pessimistica in quanto al suo concetto della natura umana, viziata dal peccato originale e intrinsecamente cattiva, quasi giustificatrice nella politica della figura del tiranno, portatore della volontà salvificatrice di Dio, di cui è pure il vicario, come abbiamo accennato dianzi, e nella sua intima essenza volutaristica, giacchè beve e si ispira nelle fonti più dirette di tali correnti (Platone, Plotino, S. Agostino, Duns Scoto, Occam), la Dottrina della Riforma Cattolica, preminentemente intellettualistica, secondo la corrente classica del pensiero aristotelico-tomistico, ma essenzialmente sintesi di volutarismo e intellettualismo, secondo l'apporto più nettamente originario della Scuola Spagnola, in quanto Seconda Scolastica, oppone il contenuto di un ordine teologico-filosofico-politico, profondamente reale, radicato fecondamente sull'essere, in quanto «natura», tale come è, e non d'altro modo, e sull'essere in quanto «Dio», tale come necessariamente ha voluto la «natura», in quanto «ratio» e «voluntas» suprema, in un unico atto e nello stesso tempo. Ragione e fede.

¹²³ G. AMBROSETTI, *Il Diritto naturale della Riforma Cattolica*, Milano 1951, capt. I, pp. 3-4.

In questo senso anche l'Ambrosetti afferma:

«Di carattere nettamente razionale era la verità che stava, per così dire, all'ingresso della spiegazione del mondo del diritto, del potere dell'intelligenza di scorgere i grandi dualismi che si riflettevano immediatamente sul mondo delle leggi, quello della natura umana e Dio, e quello fra fede e ragione. La fonte immediata del diritto era veduta nella stessa natura umana, mentre la fonte ultima o definitiva, era situata nella volontà di Dio, autore della natura. Stabilendo una regola prossima e una regola ultima della moralità, si stabiliva un'articolazione, attinente alla stessa natura dell'universo etico, che l'intelligenza era chiamata a sostenere, con tutte le conseguenze speculative che essa importava, come l'intrinsecismo della legge naturale, il concetto universale della natura umana concepita in stato di purezza o di integrità, tale da chiedere una regola immediata della moralità fondata sulle azioni buone o cattive per natura, e da proclamare la non influenza della colpa originale sul processo di riconoscimento della moralità. Le linee collegantisi di questo aspetto naturale dell'universo morale si armonizzavano in un'inserzione che suonava affermazione di razionalità di questo universo, con l'idea di Dio autore e legislatore della natura umana. Questo dualismo si iscriveva in quello più ampio, perchè estendentesi al campo propriamente teologico, di ragione e fede, dato che tutto il processo di riconoscimento della moralità rimaneva al di qua della vita soprannaturale concessa all'uomo —non influenzata della caduta sulla legge— e veniva escluso ogni intervento diretto di Dio nell'esperienza morale. Veniva così fatta una affermazione fondamentale dell'esistenza oggettiva di una verità etica che l'uomo poteva scoprire»¹²⁴.

Ottimismo antropologico, tesi diametralmente opposta a quella luterana. Ma d'altra parte,

«esigenza di carattere volontaristico che si poneva al centro della stessa interpretazione filosofica del mondo delle leggi era quella della c.d. mutabilità della legge naturale, cioè della sua capacità ad accogliere le variazioni storiche, o meglio ancora della sua apertura alla storicità, onde lo stesso Tommaso inaugura, si può dire, dottrinalmente la dialettica fra il

124 Op. cit., pp. 5-6.

diritto naturale rigoroso e quello che è chiamato in vita, con nuove formazioni etiche, dalla libertà degli uomini. Altre affermazioni dettate dall'esigenza volontaristica, cioè sempre di apprezzamento delle forze che si vedono muoversi entro il pensiero, erano l'apprezzamento della esigenza della temporalità, e la costruzione dello stato su questo criterio, con la conseguente netta distinzione dell'ordine dei due poteri e la difesa dei valori della temporalità che giungeva alle affermazioni proprie della dottrina del tiranno»¹²⁵

Dunque non già soltanto Controriforma, reazione alla azione protestante, se non propriamente creazione di un'autentica e autonoma dottrina ispiratrice di una altra Riforma, quella Cattolica, dovuta in gran parte alla Scuola Spagnola della Scolastica del Rinascimento, come dice l'Ambrosetti.

«Solo da questo punto di vista universale si può giungere a intendere le parole di Croce che "il sentimento della verità muove gli storici moderni a riconoscere la complessa opera della Controriforma: sentimento di verità non disgiunto sovente dal compiacimento cavalleresco di rendere onore a un antico avversario, che nell'ardenza della lotta era stato calunniato o mal giudicato»¹²⁶.

I due grandi problemi che dominano la tematica della Scuola Spagnola, sono quello dell'origine del potere e quello del tiranno. E i suoi più significativi rappresentanti sono: Vitoria, De Sepúlveda, Vázquez de Menchaca, Domingo de Soto, Luis de Molina, Gabriel Vázquez, Suárez y Mariana. In seguito esporremo le loro dottrine in un modo sintetico, quelle dei primi sette, per fermarci poi ad esaminare con più attenzione la dottrina del P. Mariana, in specie nel suo «De Rege et Regis Institutione».

I problemi dell'ordine del potere e della resistenza al tiranno nella Scuola Spagnola, sono elaborati entro il quadro di una sintesi tra l'esigenza razionale e quella volontaristica, diversamente da come furono elaborati nel pensiero protestante. In quanto all'origine del potere la Scuola Spa-

¹²⁵ Op. cit., pp. 6-7.

¹²⁶ CROCE, p. 15, op. cit. dall'AMBROSETTI nella op. cit. prima p. 13.

gnola difende e integra nello stesso tempo la soluzione della Scolastica classica, per cui la natura dell'individuo è la fonte ideale dell'ordine sociale, misura delle istituzioni e dei rapporti sociali; ma l'ultima fonte oggettiva del potere politico era «Dio», la «ratio umana», causa mediata, «la ratio divina in mente dei» causa immediata, in quanto autore della natura. Principio basilare è la fiducia nella natura umana, perchè fondata in un principio assoluto ordinatore del mondo morale e politico, Dio, indipendente dai tempi e dai luoghi, secondo cui il problema dello stato è posto su di un piano strettamente naturale e umano, oggetto della scienza politica, e infine della filosofia, in quanto creazione dell'ordine della legge, quindi del diritto.

«In questo contesto si inserisce l'apporto della Scuola Spagnola, continua la configurazione razionale dello stato e arricchisce la teoria con una considerazione più concreta delle determinazioni storiche con cui la natura umana giunge allo stato sociale, insistendo su temi volontaristici, come quello della libertà di passare allo stato sociale e del contratto; temi che la prevalente preoccupazione della scolastica del s. XIII di giustificare l'inserzione del potere nelle ragioni supreme dell'universo aveva messo in minor luce».

La Scuola Spagnola fa che,

«le posizioni della scolastica classica siano riprese decisamente e arricchite in un nuovo itinerario improntato a un maggior senso del concreto e a una maggiore sensibilità per gli aspetti giuridici. Con questa rivalutazione e in questo ampliamento di motivi dottrinali la Scuola Spagnola si trovò a operare un'importante difesa storica dei principi tradizionali. Soprattutto contro la corrente nominalistica si deve ritenere diretta la elaborazione della teoria dello stato da parte della scuola spagnola, contro quella corrente che irrazionalmente sfociava nella confusione dei due poteri e, praticamente, consegnava il primato allo stato. Ma anche contro l'agostinismo politico muovevano le affermazioni della scuola spagnola del diritto naturale, che doveva consacrare alcune delle sue formule più ferme e negare la potestà universale del Pontefice»¹²⁷.

127 Op. cit., p. 57.

Ma esiste un altro fattore senza il quale non si può spiegare l'importanza che la scuola spagnola ha avuto sul problema dell'origine del potere; è la reazione alla concezione protestante.

«La dottrina del potere politico è uno di quei punti su cui più vivamente la scuola spagnola del diritto naturale ha lavorato sotto la spinta dei protestanti. Si può dire, che l'accentuazione dei motivi razionali della dottrina sul potere politico e più ancora l'apprezzamento della libera volontà dell'uomo nel dar vita allo stato, all'infuori di ogni intervento diretto di Dio, rappresentano una decisa reazione alle affermazioni protestanti».

Mentre Lutero confonde ragione e fede, natura e soprannatura, inserendo la prima nella seconda, a causa del suo pessimismo antropologico, gli autori della tarda scolastica fanno una distinzione mera tra fede e natura, dando a questa un valore intrinseco, in quanto non essenzialmente cattiva, come affermava Lutero. Principio generale di questa scuola per quanto riguarda l'origine del potere è:

«I re, non sono tali per diritto divino, ma per diritto umano, cioè per libera designazione degli uomini e perciò con facoltà tanto ampie o tanto limitate, quanto questi hanno a essi conferito»¹²⁸. Ma, «l'idea della sintesi fra intelligenza e volontà sembrerebbe non essere presente con la conclusione propria del problema del potere civile, nell'altro grande problema che domina gli interessi della scuola spagnola, in quello cioè della resistenza al tiranno. In questo sembrerebbe che l'equilibrio della sintesi fosse compresso da un eccessivo apprezzamento dei valori della storicità. Ma ciò è vero solo per alcuni gradi o svolgimenti della dottrina, e per alcuni aspetti, forse più esteriori che sostanziali, di modo che nella conclusione di essa —con Suárez— la preoccupazione dell'equilibrio fra concezione razionale e volontaria apparirà realizzata»¹²⁹.

Tale dottrina si presenta nelle linee basilari di quella di S. Tommaso, come conseguenza delle idee della razionalità del potere politico.

128 Ibidem, p. 61.

129 Ibid., p. 62.

«La scuola spagnola, riprendendo la dottrina di S. Tommaso, apre la considerazione molto più largamente a quelle che si possano chiamare esigenze storiche concrete, o volontaristiche, pur non dimenticando le direzioni razionali della dottrina. E' da ricordare qui particolarmente l'influsso dell'umanesimo, col richiamo agli esempi degli antichi; influenza umanistica che si può dire presente in tutta la dottrina sul tiranno, fino da S. Tommaso»¹³⁰.

Esposta la parte generale, introduzione all'esame particolare degli autori della scuola spagnola, seguendo essenzialmente l'Ambrosetti, passiamo adesso a vedere la dottrina particolareggiata dei suddetti autori.

Covarrubias nelle sue opere «*Practicarum quaestionum summa*», capitolo I, e nell'«*Epitome in quartum librum Decretalium*», II, ca. IV, n.° 6, è il primo a impostare e a trarre nella scuola spagnola il problema del maggior potere del re o della repubblica. Covarrubias distingue le due specie dei tiranni, uno per usurpazione (*tyrannus ab origine*) e l'altro per esercizio, sostenendo che nel primo caso, quando il tiranno si sia impadronito violentamente della potestà suprema e la eserciti in danno gravissimo della società, non solo si può e si deve resistergli, ma qualsiasi cittadino ha anche facoltà di ucciderlo, senza giudizio preceduto o processo contro l'usurpatore, nè autorizzazione alcuna.

«Il tiranno, dice Covarrubias, è un nemico della società, contro cui questa sta in guerra perenne»¹³¹.

Nella stessa linea si definisce Navarro, che mantiene identica tesi; la società ha un nemico mortale: è il tiranno. Questa è sempre in guerra contro di lui, per questo è legittimo che non solo il corpo sociale in quanto società organizzata, ma anche che qualsiasi individuo membro di tale società possa difenderla contro il tiranno, giacchè la potestà temporale e la giurisdizione civile suprema risiedono nella società, in quanto tale. Per questo può governare solo quel principe

130 Ibid., p. 63.

131 Ibid., p. 64.

«che sia stato eletto e costituito dalla società stessa, per consenso espresso o tacito del popolo»¹³².

Sepúlveda nel suo, «De Regno et Regis officii», e Báñez, sostengono anche la stessa teoria circa il diritto di resistenza, e, ancora prima Molina in una parte del «De justitia et jure», opera postuma, dove aderisce a Covarrubias. Sepúlveda, riguardo al tiranno a «regimine», dice che per evitare mali maggiori e per rispetto alla legittimità originaria, il regno deve rispettare la vita del principe cattivo, avendo pazienza; nello stesso senso Covarrubias. In questo punto invece differiscono, Báñez e Molina, che, anche nell'ipotesi della legittimità originaria non solo si può e si deve resistere al tiranno, ma anche si deve detronizzarlo e fargli la morte, sempre che ciò avvenga non per iniziativa privata di qualsiasi cittadino, ma per pubblica risoluzione, cioè per accordo di persone qualificate o sufficientemente rappresentative del paese che soffre e patisce il regime tirannico¹³³.

Passiamo adesso ad esaminare questa dottrina nel P. Vitoria uno dei più significativi rappresentanti della scuola spagnola, insieme al P. Suárez e al P. Mariana.

P. Vitoria: vita e opera.—Nato a Vitoria. Spagna, nell'anno 1480. Entra giovane nell'ordine Dominicano a Burgos, poi continua i suoi studi a Parigi, frequentando per sedici anni i migliori collegi della Sorbona, di cui sei come studente e nove come professore al Collegio di S. Giacomo. Questo suo soggiorno fu per lui di una vitale importanza, così come per il suo pensiero. Fa amicizia con Erasmo, e partecipa completamente delle correnti rinascimentiste, come erudito e cristiano. Lotta per la «filosofia christiana» e il culto delle belle lettere. Fa sua la dottrina della solidarietà umana. Nel 1522, il 24 marzo torna in Spagna, dove esercita l'incarico di Prefetto dei Studi del Collegio di Valladolid. Nel 1526 diventa Ordinario di Salamanca, dove insegnerà per venti anni. Consigliere di Carlo Quinto. Paolo IV, lo consulta per chiarire i lavori del Concilio di Trento. Uomo infine di grande semplicità e di una maggiore indipendenza di

132 Ibid.

133 Op. cit., p. 65, secondo cit. ibidem Bullon.

pensiero, di fronte all'Imperio e di fronte alla Santa Sede. Vitoria ci ha lasciato le sue magistrali lezioni, le famose Relectiones. Le Relectiones Theologiae, pubblicate a Lyon nel 1557. E anche tredici trattati, fra i quali, il De Potestate civili, 1528, le due De Potestate Ecclesiae, 1532 e 1533, il De Indiis et De jure belli, 1539. Passiamo adesso all'esame della sua dottrina, perciò que riguarda l'origine della società civile, e anche l'argomento del tiranno e della tirannia.

Per lui la «societas civilis» compie diverse funzioni di ordine naturale, fra le quali: «sequitur communitatem esse (ut ita dixerim) naturalissimam communicationem naturae convenientissimam»¹³⁴.

La natura umana, analizzandola, ci dimostra la necessità della società civile. Ma la società civile per il solo fatto di essere società ha bisogno di una autorità differenziata da se stessa, un potere pubblico che ha «lo stesso fine e lo stesso carattere di necessità della medesima società».

«Patet ergo fontem, et originem civitatum rerumque publicarum non inventum esse hominum, neque inter artificia numerandum, sed tanquam a natura profectum, quae ad mortalium tutelam, et conservationem hanc rationem mortalibus suggestit, atque ex eodem capite statim consequitur eundem esse finem eandemque necessitatem publicarum potestatum»¹³⁵.

C'è infatti necessità di una direzione unica, mancando la quale la società languisce come un corpo che ha perso la sua forma vitale. Il potere pubblico è dunque un fatto di natura necessariamente implicato nell'organizzazione politica. Come tale s'impone assolutamente a ogni società umana, e la volontà di un gruppo o di un popolo non può nulla contro quella evidente premessa. Come gli errori dell'individuo lasciano sussistere la sua qualità d'essere razionale, allo stesso modo le teorie anarchiche non possono compromettere la struttura essenziale della società civile;

«atque si cives omnes in hoc convenirent, ut omnes has potestates amitte-

134 VITORIA, Rel. theol., p. 115, De Pot. civili, 4.

135 VITORIA, Rel. theol., p. 115, De Pot. civili, 5.

rent, et ut nulli tenerentur legibus, nulli imperarent, pactum esset nullum et invalidum utpote contra jus naturale»¹³⁶.

Ma questo potere pubblico così dedotto dalla esistenza stessa dello stato, non si può capire fuori del suo quadro naturale. I suoi orizzonti sono definiti, e anche la sua finalità: il bene comune che lo fonda regge l'autorità pubblica in tutte le sue manifestazioni:

«Nam princeps debet et bellum et pacem ordinare ad bonum comune Reipublicae»¹³⁷

Non avendo la società civile altra missione che la soddisfazione dei bisogni naturali (protezione, cambio di servizi), il suo governo non può avere per missione l'assicurare la salute delle anime:

«Non tota administratio civilis satis est ad constituendum hominem in statu aeternae nec sufficit moralis aut civilis virtus, et bonitas ad vitam aeternam, cum, ut reliqua omittamus, necessaria sit fides»¹³⁸.

In quanto all'origine dell'autorità civile dice: la autorità civile essendo di diritto naturale procede evidentemente da Dio; a questo titolo si deve subordinare quello della determinazione degli uomini e qualsiasi altro di diritto positivo. Riguardo alla sua determinazione concreta l'autorità esiste in quanto lo stato lo domanda e questo sarà in ultimo termine il depositario naturale. Nel diritto naturale, gli uomini sono liberi, eccezione fatta del potere paterno e del potere maritale, e questa libertà implica una certa uguaglianza politica e giuridica dei cittadini e la partecipazione al privilegio comune della società civile. Nessun potere personale o dinastico, nessun modo di governo è propriamente parlando di diritto divino¹³⁹. Ma l'autorità nominata per la comunità diviene legittima: la necessità di arrivare a questa conclusione fa fissare la sua attenzione sulla maggio-

136 Rel. theol., p. 122, De pot. civ., 10.

137 Rel. theol., p. 257, De jure belli, p. 12.

138 Rel. theol., p. 11, De pot. Ecclesiae, qu. prima 13.

139 Rel. theol., p. 125, Pot. civ., 14.

ranza come decisione unanime. Appartiene dunque a questa maggioranza il precisare la forma dello stato, nei limiti definiti dal diritto naturale comune a tutti i popoli e dal diritto positivo, già in vigore nel paese considerato ¹⁴⁰.

La legge umana deve rispettare la legge divina che è il suo fondamento naturale: «nulla lex humana potest deobligare a divina, leges humanae non obligant nisi virtute legis divinae» ¹⁴¹. Pertanto la legge obbliga anche il re. Il re, benchè superiore ai cittadini ordinari non è meno, in quanto parte componente della repubblica, che il tutto, e la legge del tutto s'impone naturalmente alla parte. Noi troviamo dunque che l'appello alla coscienza del principe cristiano è l'ultimo ricorso dell'umanesimo contro l'iniquità dei re. Infatti assai meno che Erasmo, Vitoria non è partitario della violenza al riguardo del monarca ingiusto, ma egli riconosce una resistenza passiva e una attitudine meramente difensiva. Le leggi del tiranno, benchè ingiuste, conservano dunque un certo potere, «potestatem aliquam», giacchè egli è in qualche modo vero re, e quindi è meglio la tirannia che l'anarchia; in questo senso non ubbidire al tiranno è veramente rovinare lo Stato.

«Quia cum Respublica opprimatur a tyranno et non sit sui juris, nec possit ipse ferre leges nec jam ante datas exequit, si non pareret tyranno, jam Respublica interiret» ¹⁴².

Viste così schematicamente le linee generali della teoria del tiranno in quegli autori della Scuola Spagnola, che si sono interessati del problema, possiamo adesso ad esaminarlo in Suárez, il più rappresentativo esponente della suddetta scuola, col quale chiuderemo questo capitolo prima di passare all'analisi della stessa questione in P. Mariana, che espressamente ha dedicato una sua opera al problema che noi dibattiamo. Cosa che faremo con maggior profondità nella ultima parte conclusiva del presente lavoro.

140 Rel. theol., pp. 123-124, De pot. civ., 14 et pp. 242 ss.; De indiis II, 16.

141 Rel. theol., p. 559.

142 Rel. theol., p. 134, De pot. civ., 23.

Francisco Suárez: la sua vita e la sua opera.—Nacque a Granada (Spagna), il 5 Gennaio 1548. A tredici anni studia diritto canonico nell'Università di Salamanca. Nel 1564 entra nella Compagnia di Gesù; dal 1566 al 1570 studia teologia a Salamanca, con il professore Juan Mancio, allievo di Vitoria. In Segovia insegna filosofia dal 1571 al 1574. In quel tempo si crede abbia scritto il *De opere sex dierum*. Dal 1575 al 1580 è professore a Valladolid; in questo tempo scrive *De Deo uno et trino*, *De angelis*, e *De creatione*. Insegna nel Collegio romano dal 1580 al 1585, dove conosce Bellarmino, Lessius, Earnett. Torna in Spagna dando in Alcalá le lezioni sul *De Verbo incarnato* e *De sacramenti*, pubblicando i suoi commenti alla *Somma Teologica*. A Salamanca spiega il *De Paenitentia* dal 1593 al 1597 e prepara le *Disputationes Metaphysicae*, che escono nel 1597. A Coimbra spiega i trattati *De Paenitentia* 1597-1599, *De Deo uno et trino* 1599-1601, e *De Legibus* 1601-1603, pubblica anche il quarto volume dei *Commentari alla Somma*, e *Varia Opuscula Theologica*; spiega anche il *De gratia*. Il «*De immunitate ecclesiastica a Venetis violata et a Pontifice juste ac prudentissime defensa*», lo scrive nel 1607. Il *De legibus ac Deo Legislatore* appare nel 1612; nel 1613 compone la «*Defensio Fidei Catholicae et Apostolicae contra Anglicanae sectae errores*», contro l'opera «*Apologia pro juramento fidelitatis*» di Giacomo I d'Inghilterra. Dal 1615 al 1616 spiega il *De fide spe et charitate*, e poi lo stampa. Nel 1617 muore a Lisbona. Passiamo adesso ad esporre i principi generali della sua dottrina per quanto riguarda l'origine del potere e dello stato, e la questione del tiranno.

In quanto all'origine dello stato dice:

«Lo stato non ha origine del peccato originale, ma è sempre esistito in ogni tempo dell'umana natura, rappresentando la concrezione storica, di una inclinazione dell'uomo; lo stato non deriva da Dio, ma da forze e da decisioni puramente umane, mentre Dio ne è la causa prima, come è causa prima di tutta la natura, del suo ordine e delle sue inclinazioni»¹⁴³.

Le pagine di Suárez differiscono da quelle dei monarcomachi protestanti non già per la tematica, ma per l'idea ispiratrice.

143 SUÁREZ, *De opere sex dierum* V, VII, 8.

«Dal contratto fondamentale dei capi di famiglia in virtù del quale il potere viene a risiedere come nel soggetto suo proprio e immediato nel popolo o comunità, alla “traslatio” del potere al principe, che avvenendo non senza condizioni implica responsabilità del monarca, fino al diritto di resistenza e allo estremo dell’uccisione del tiranno, si sussegue una costruzione con caratteri del tutto razionali, anche se venga ad ogni passo riaffermato che al disopra di questo svolgimento razionale portato avanti dalla forza e dalla fatica delle “causae secundae” umane sta Dio come fonte ultima del potere». E’ definitivamente superata la tesi che vede lo stato nella città terrena di S. Agostino, come prodotto del peccato; tesi già esaminata da noi dianzi in questo lavoro. Per Suárez «il peccato ha tratto con sè solamente la forza nei rapporti sociali, aggiungendo la “potestas coactiva” alla “directiva”, che prima della colpa sola bastava a reggere gli uomini in società»¹⁴⁴.

Il primo elemento razionale del proceso che conduce alla formazione della società è l’atto di volontà dei capi di famiglia. Senza l’atto di libertà umana che fonda lo stato, questo non si giustificerebbe neanche per gli stessi nobili fini che compie. Secondo Suárez nella formazione dello stato esiste una graduazione, cioè: persona umana, famiglia, comunità. La decisione della persona posta all’inizio è una premessa di carattere storico per tutto il processo sociale. Nell’idea contrattuale che segna il momento del sorgere dell’autorità è del passaggio dalla comunità senza ordine a quella ordinata, l’idea contrattuale è libera da ogni significato astratto nella Scolastica, trovandosi il carattere concretamente storico nella formazione dello stato. La Scuola Spagnola raccogliendo le correnti di S. Agostino e S. Tommaso afferma, soprattutto con Suárez, l’idea del patto come origine dello stato.

«Questa idea viene ripresa e portata al centro dei concetti ricostruttori della realtà, perchè è apertamente spiegato il senso anti astratto che essa porta, sì che nel mondo sociale appare come il punto essenziale di convergenza della decisione dei soggetti e dell’ordine che ne scaturisce»¹⁴⁵.

«Communitas autem perpetua est et semper eadem, licet successive membra ejus varientur vel augeantur»¹⁴⁵. «Corpus mysticum, quod naturaliter

144 Ibid., V, VII, 11-15, op. cit., p. 127.

145 Op. cit., p. 128.

dici potest per se unum»¹⁴⁶, e anche il seguente testo: «Ita in presenti voluntas hominum solum est necessaria ut unam comunitatem perfectam componant»¹⁴⁷.

Questi testi sono dimostrativi della necessità della società. E' rilevante in quanto alla teoria del patto il seguente:

«cum distinctione domestica et aliqua unione politica, quae non fit sine aliquo pacto espresso, vel tacito, adjuvandi se invicem, nec sine aliqua subordinatione singularum familiarum et personarum ad aliquem superiorem vel rectorem communitatis, sine qua talis communitas constare non potest»¹⁴⁶.

«Il patto è considerato in Suárez come un canone di ricostruzione della realtà politica, il presupposto del quale —potere di rinuncia alla libertà—, strettamente inerente alla persona umana considerata fondamentalmente uguale prima e dopo la colpa, lo garantisce da ogni astrattismo di riscatto dalla natura decaduta e lo tiene aperto alla storicità puntuale della decisione sociale. Il fatto che esso si svolge da un "potere" naturale lo fa sorgere sullo sfondo della legge naturale e lo tiene immerso nella razionalità»¹⁴⁷.

Ma dalla stessa società, in quanto corpo sociale, sorge la necessità del potere: «Potestque idem declarari naturali exemplo corporis humani quod sine capite conservari non potest»¹⁴⁸. Ma è contemporaneo al patto il sorgere del potere nel popolo, inteso come comunità organica, in cui risiede il potere, proprietà naturale del corpo politico, da esso investito nel momento preciso nel quale incomincia a esistere:

«Cum sit necessarius ille principatus ad conservationem humanae societatis, quam ipse humana natura appetit, hoc titolo est ex jure naturali talem potestatem exigente»¹⁴⁹.

146 De legibus. 1, I. ch., X, 14.

147 Ibid., 1.II, ch. II.4.

148 De leg. 1, III, ch. III, 6.

149 De op. sex dier., 1.V, ch. VII, 3.

Ma il potere in ultimo termine viene da Dio: «*Omnia quae sunt de jure naturae, sunt a Deo ut authore naturae, sed principatus politicus est de jure naturae, ergo est a Deo ut authore naturae*»¹⁵⁰, benchè la comunità sia la sorgente immediata di ogni autorità politica:

«*Quia nimirum jus naturale dat quidem per se et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecepit, ut in illa semper maneat; neque ut per illam talis potestas immediate exerceatur, sed solum quandiu eadem communitas aliud non decreverit*»¹⁵¹,

ma è da Suárez stesso potentemente ricondotto alla sua tesi, sulla sintesi tra libertà e ordine, o tra volontà umana e ordine oggettivo, giacchè in Suárez come abbiamo visto per i testi latini,

«è presente la preoccupazione di stabilire la armonia interna fra il principio metafisico che ogni potere viene da Dio e la tesi della origine immediata di questo potere, dettata dallo studio della vita storica della natura umana nella sua universalità»¹⁵².

Un problema che si presenta nella teoria suareziana è quello della «*translatio*» del potere della comunità alla persona che lo esercita. Secondo l'Ambrosetti la «*translatio*» del potere, in Suárez, non è una necessità storica, bensì un libero atto del popolo. Perciò l'atto stesso del trasferimento del potere è accompagnato da condizioni che determinano i limiti entro i quali il sovrano deve governare, e permanendo sempre radicalmente il potere del popolo, questo può opporre resistenza al sovrano, qualora «*non juste, sed tyranniae regat rempublicam*». E tutto perchè la vita sociale ha una verità propria, il patto politico è il fondamento per difendere questa verità. Sull'esercizio dell'autorità il popolo ha un potere naturale; è attraverso questo potere che il popolo pone all'esercizio dell'autorità da parte del sovrano delle condizioni e limitazioni. Popolo e sovrano stanno in un piano paritario, ma il patto sta sottomesso da parte

150 AMBROSETTI, op. cit., p. 128.

151 De fide. I. III, I, 5. e De Legibus I.III.C.1.5.

152 Defensio fidei, I. III, ch. I,7 ibid. ch., II; 5. e De Legibus, I, III, ch. I, 4.

del popolo a condizione risolutiva. Questo vuol indicare un piano di preferenze del popolo di fronte al sovrano, essendo in realtà l'unico e definitivo sovrano il popolo:

«... potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati, juxta modum loquendi jurisperitorum, dici potest de jure naturali negative, non positive, vel potius de jure naturali concedente, non simpliciter praecipiente. Quia nimirum jus naturale dat quidem per se, et immediate hanc potestatem communitati, non tamen absolute praecepit, ut in illa semper maneat, neque ut munitas illam talis potestas immediate exerceatur, sed solum quamdiu eadem communitas aliud non decrevit, vel etiam ab aliquo potestatem habente mutatio legitime facta fuerit»¹⁵³.

Patto che implica il consenso del popolo da una parte, e il giuramento di fedeltà del sovrano al popolo e alle sue istituzioni dall'altra; consenso rinnovato implicitamente col giuramento, quando la monarchia è ereditaria. In questo senso conclude l'Ambrosetti:

«le difese che la logica del patto apprestava alla titolarità del potere civile da parte del popolo era, innanzi tutto, la stessa ripresa del potere, contenuta come condizione nella "translatio", l'accettazione delle leggi del sovrano da parte del popolo, come requisito necessario per la validità delle leggi, la responsabilità del principe e lo stesso diritto di resistenza»¹⁵⁴.

Suárez stabilisce un forte limite di carattere legale per la possibilità di rovesciare il sovrano. Debbono constare in documenti scritti o in costume immemorabile, i diritti della società a riprendere il potere. Con un criterio giuridico, è anche determinata la responsabilità del sovrano, in quanto capo del corpo sociale. Il sovrano è tenuto ad osservare la legge che egli stesso ha posto, non sottraendosi alla «vis direttiva legis».

«Vi è tenuto sia "proxime", dalla legge stessa positiva, sia "remote", dalla legge naturale, perchè questa che rende obbligante l'ordine stesso della

153 Def. fidei, I.III.ch. I,7.

154 Def. fidei, I. III, ch. II, 9.

natura, non può non dettare che la legge si estenda a tutto il corpo politico, compreso il capo di esso» ¹⁵⁵, giacchè «*princeps autem pars est reipublicae*» ¹⁵⁶, benchè «*atque hinc sequitur etiam converti hanc potestatem condendi leges humanas cum humano magistratu qui jurisdictionem superiorem in republica habet*» ¹⁵⁷.

Basandosi nello stesso principio della sovranità popolare, e tendendo a un contemperamento tra le ragioni razionali e quelle storiche (irrazionali), Suárez costruisce la sua dottrina del tiranno, la cui uccisione sottomette a tutta una serie di limiti e di precauzioni legali. Distingue due specie di tiranni, «*ab origine*» e «*ab exercitio*», sovrano diventato tiranno per il male uso del potere. Sostiene il principio: il sovrano che regna tirannicamente non può esser ucciso di mano e di iniziativa privata.

«*Item postquam populus suam potestatem Regi contulit, jam se illa privavit; ergo non potest illa fretus juste in Regem insurgere, quia nitetur potestate, quam non habet, et ita non erit usus justus, sed usurpatio potestatis*» ¹⁵⁸. «*Si ita fuisset in principio alicubi introductum*» ¹⁵⁹.

Ma questo non significa negare al privato la possibilità di difendere la propria vita; se il re aggredisce direttamente questo bene, sarà lecita l'uccisione; ma non basterà a giustificare questa nè la difesa di beni privati straziati dal tiranno, nè di beni dello stato a meno che il sovrano non muova guerra alla stessa comunità, uccidendo i cittadini. In quanto al tiranno «*quoad titulum*» afferma Suárez che può essere ucciso da chiunque, anche di privata iniziativa, giacchè è come una perpetua guerra fra tale sovrano e lo stato, stando sempre in atteggiamento di violenza verso lo stato, per la stessa illegittimità del suo titolo. Essendo dunque legittima l'uccisione, se non esiste altro modo di liberare lo stato della tirannia, come può essere la deposizione decretata da organi competenti dello stato (Cortes) ¹⁶⁰. Ma

155 AMBROSETTI, op. cit., p. 130.

156 *Defensio fidei*, III, II.

157 AMBROSETTI, op. cit., p. 134.

158 *Ibid.*, p. 135.

159 *De leg.*, ch. XXXV, 6.

160 *Ibid.*, ch. XXXV, 6.

in questo delicato punto Suárez non lascia di introdurre limitazioni, benchè se chiunque possa alzare la mano sul tiranno «*quoad titulum*»¹⁶¹, occorre che non sia intercorso fra il sovrano e il popolo un patto particolare (a meno che questo non fosse ingiusto o imposto)¹⁶², e che non vi sia ragione di temere che provengano allo stato per l'uccisione del tiranno maggiori danni di quelli che si possano soffrire sotto di lui e infine che la comunità non si riveli espressamente contraria alla estrema misura¹⁶³. Come afferma l'Ambrosetti,

«a proposito della dottrina del tiranno si manifesta in modo particolare il compito di carattere concreto che gioca l'idea speculativa di Suárez della composizione fra elemento razionale e volontario, nella rifrazione storica che ottiene nel diritto positivo»¹⁶⁴.

Equilibrio della razionalità e della volontà, predominio della storicità? Saranno le questioni principali del P. Mariana da esaminare prossimamente, soprattutto nella sua teoria dello Stato e del tiranno.

7. LA QUESTIONE NEL P. MARIANA. VITA E OPERA

Nel 1536 nasce a Talavera de la Reina. Entra a circa 18 anni nella Compagnia di Gesù, compie il suo noviziato a Simancas, di qui passa al Collegio di Alcalà, dove completò gli studi. Dal 1564-1565 insegna teologia a Roma; quindi passa in Sicilia, con identico incarico; qui insegna quasi tutto un anno. Poi nel 1569 passa al Collegio di Parigi, dove per quattro anni espose la filosofia di S. Tommaso. Nel 1578 rientra in patria avendo già una precaria salute, fissa la sua residenza definitivamente a Toledo. Fu esaminatore dell'edizione greca del Nuovo Testamento di Henri Estienne e di quella di Jean Harlem, nel 1569 e 1574

161 Def. fidei, 1, II, ch. 2 e De Leg., 1, III, ch. IV, 6.

162 Def. fidei, 1, III, ch., II, 18.

163 Id., VI, IV, 8-9, e De Charitate, XIII, VIII, 20.

164 AMBROSETTI, op. cit., p. 137.

rispettivamente, anche censore della Bibbia regia di Anversa. Fu nel 1583 compilatore dell'*Index librorum prohibitorum*, sotto la direzione del cardinale Quiroga; collaborò anche all'edizione Grial di Isidoro di Siviglia nel 1599. Morì il 16 di febbraio del 1623.

Scrisse storia Generale di Spagna, 1.^a ed. Toledo 1592. Il «*De rege et regis institutione*», 1.^a ed. 1588, 2.^a 1640. Il «*De ponderibus et misuris*», Toledo 1599. E anche il «*Joannis Marianae septem tractatus*», 1.^a ed. 1609 a costa di Antonio Hierato. I suoi titoli sono: *De adventu B. Jacobi apostoli in Hisp. Pro editione vulgata. De spectaculis. De mone-tae mutatione. De die mortis Christi. De annis arabum. De morte e immortalitate.*

Era di carattere forte e polemista, inclinato a un'aspra critica di tutto, di difficili contatti, tutto preso dalla quotidiana sua battaglia per le idee e per la fede. Battaglia che egli accetta e promuove in campo aperto, senza alcuna discriminazione di riguardo e di prudenza verso chicchessia. Polemista rigidamente logico e senza timori, deduce con estremo rigore da principi generali etici e sociali. Le lotte e le persecuzioni fioccano da tutte le parti: dall'Inquisizione, dai ministri di Filippo III, dal suo stesso ordine. E' vero che uscì senza positivo danno dai processi, dalle accuse e dalla relegazione nel convento di S. Francisco a Madrid. Si raccolse durante gli ultimi anni della sua vita tempestosa nella solitudine degli studi eruditi. E riversò la sua amarezza contro la Compagnia, rimproverandola di averlo abbandonato agli avversari, in un'opera che fu pubblicata postuma, non del tutto genuina, e messa all'Indice sin dal 1627¹⁶⁵.

Circostanza e struttura della Spagna del P. Mariana.—A questo rispetto scrive il Nicoletti nell'opera dianzi citata:

«Ma qualunque possa essere stata la linea dell'elaborazione concettuale, alla viva esperienza storica del Mariana parlava un complesso di eventi, che ribadiscono in noi quell'opinione di situazione antinomica, alla quale abbiamo accennato all'inizio di questa nota. Intanto, nei regni iberici l'autorità del re finisce per essere maggiore di quella che in tutti gli altri stati europei contemporanei. Se è vero che le Cortes sono infaticabili nell'eser-

165 G. NICOLETTI, «Sul Diritto alla resistenza», p. 101, Milano 1960.

citare un controllo di legittimità sui poteri regali, la competenza di codeste assemblee ha confini, peraltro, sempre incerti e fluttuanti. Il re deve essere riconosciuto dalle Cortes, ma queste sono obbligate a deliberare sulle richieste che il re avanza per sussidi e imposte. Si procede, allora, quasi nella dinamica del ricatto; se il re vuole ottenere, conceda dei compensi! E chi comandava, erano naturalmente, i più forti, comandava il clero e comandava la nobiltà, poichè il primo era potente per ricchezze ed influenze morali, mentre la seconda, pur essendo bellicosa e turbolenta, non era riuscita ad attingere di fronte alla corona, quell'indipendenza che potevano... ecc.»¹⁶⁶.

Ma ciononostante la verità è, come scrive anche l'Ambrosetti:

«A proposito della particolare importanza data dagli scolastici del secolo d'oro al problema dell'origine del potere e della fecondità della trattazione, non è superfluo ricordare, con le parole di Bullo, che le condizioni politiche della Spagna erano in quel tempo tali da favorire e quasi incoraggiare tale meditazione. Tutto uno spirito di libertà regna nella Spagna fino a Filippo V. Il principio dell'intervento del popolo nei negozi pubblici è stato dominante nella storia del popolo spagnolo. La monarchia fu lungo tempo elettiva. I municipi Spagnoli furono i primi in età e in privilegi. Le Cortes si riunirono molto prima che in alcun altro stato medievale. Nel secolo XVI, quando la teocrazia laica si impiantava violentemente nei paesi protestanti, e il cesarismo romano del "princeps legibus solutus" dominava in Francia (introdotto nella Spagna per opera della dinastia borbonica, che in quell'ora mai aveva capito la realtà sociale del popolo spagnolo), la democrazia "frailuna e anarchista", come si è chiamata la società spagnola del tempo, difendeva gelosamente i suoi diritti. L'assolutismo incontrò in Spagna limiti in leggi divine, umane e positive; nell'anno 1528, quando brillava in tutto il suo splendore la stella di Carlo V, tre anni dopo Pavía e al tempo stesso che continuamente venivano dall'America notizie di nuove conquiste e di nuove scoperte, e nello stesso tempo che le truppe imperiali mettevano a sacco Roma e che Clemente VIII si disponeva a partire per Bologna onde incoronare Carlo V, Martín Azpilcueta sosteneva a Salamanca questa tesi: "Il regno non è del re, ma della comunità e la stessa potestà regia non appartiene per diritto naturale al re, ma

166 Ibid., p. 76.

alla comunità, la quale non può pertanto spogliarsi interamente di essa''. Opere che contenevano affermazioni come questa del Doctor Navarro, in cui venivano affermate con grande decisione le origini popolari dell'auto-rità civile, uscivano in Ispagna con la censura reale, mentre suscitavano tempeste in altri paesi. E benchè dalle Università venissero questi insegnamenti, contrari al potere assoluto del re, pure Carlo V si recava a Salamanca per ascoltare Vitoria e sedeva di fronte a lui fra i suoi discepoli, quel Vitoria che in piena epopea della conquista d'oltremare non aveva esitato ad alzare la sua voce per tracciare di illegittimità molti titoli di conquista del Nuovo Mondo»¹⁶⁷.

Era dunque il vivo esempio di un ordine democratico cattolico, incarnato nello stato e fatto vita reale nella intima essenza della società spagnola di quel tempo, feconda realtà scomparsa all'arrivo di Filippo V, portatore delle idee cesariste di suo nonno, il re Sole, Luigi XIV di Francia. Sapere questo è importante per capire il P. Mariana, causa fondamentale di molte delle incomprensioni della sua personalità e della sua opera, sia nel suo stesso paese, come quella di Pi y Margall, o González de la Calle, sia all'estero, come aquella di Georges Cirot, J. Cretinau-Jolly ed altri. In questo senso scrive Manuel Ballesteros-Gaibrois, nella sua opera: «Juan de Mariana pensador y politico»:

«Es preciso ir deshaciendo la maraña que alrededor de Mariana han formado sus editores y comentaristas, desde Pi y Margall hasta Barriobero, porque son los únicos que han hablado de él, y lo de Joaquín Costa es fragmentario. Éste es el motivo de lo que pudiéramos llamar nuestra defensa de Mariana, que es innecesaria en cuanto el jesuita mismo, pero precisa para el conocimiento de los que han de leer trozos escogidos de sus obras después de cerca de un siglo de interpretaciones torcidas. Una de ellas habla del racionalismo de Mariana; equivocación crasísima de lo que es el vocabulario de nuestro escritor. La razón de que nos habla no es la de los racionalistas, sino el noble empleo de la inteligencia para el discernimiento de los problemas; pero de ahí a reconocer la superioridad de la razón, sobre el alma humana, hay un abismo. Este desconocimiento de lo que era el mundo espiritual en que se desenvolvía Mariana (que es el mundo espiri-

167 AMBROSETTI, op. cit., p. 61.

tual del catolicismo, tan alejado de los laicistas que lo comentaron, como nosotros de ellos), hizo que González de la Calle ¹⁶⁸ no encontrara otra explicación a la tolerancia de Mariana, en unos casos y su intransigencia en otros, que el decir que se hallaba en el paso de una concepción del mundo a otra diferente, y que ello le empujaba a querer cohonestar una con otra, la caduca con la naciente, y de aquí su espíritu tradicional y progresivo a la vez.

Más acertados andan sus críticos y comentaristas al darse cuenta de que Mariana persiguió, entre otras cosas, combatir a la Reforma, atacándola en lo más profundo de su revelación, con un espíritu reformista asimismo, que busca la instauración de todo lo grande del pasado, fustigando lo malo del presente» ¹⁶⁹.

Il «De Re et Regis Institutione: Potere, popolo e Governo: le sue forme. Re e Tiranno.

Tre sono le opere che costituiscono le pietre basilari della dottrina del P. Mariana. Esse sono: «Il De Re et Regis Institutione», il «De Mutatione Monetae» e il «Discorsi delle cose della Compagnia». La prima gli diede disagi internazionali, la seconda un anno di prigione e la terza l'essere classificato per quelli che leggono senza approfondire, come ribelle nella sua stessa Congregazione. Ognuno dei disagi prodotti dalle sue opere ha una spiegazione chiara, al di fuori della qualità e profondità scientifica dell'opera in sè. Georges Cirot, nella sua opera «Mariana Historien», Bordeaux 1905, dice parlando del «De Rege», che è: «le livre le plus remarquable et le plus hardi que possède le littérature politique de l'Espagne» ¹⁷⁰. Libro politico e di grandi voli, di cui la sua finalità fu soltanto didattica ed educativa, giacchè Mariana fu soprattutto un grande pedagogo, opera suggerita dal suo grande amico García de Loaysa per il principe Filippo, di cui fu nominato precettore nel 1585. La data della sua realizzazione può fissarsi per la biografia del lo stesso Mariana, che nel

¹⁶⁸ GONZÁLEZ DE LA CALLE, Ideas políticas y morales de Juan de Mariana, Revista de Arch., 1912, 2, p. 392.

¹⁶⁹ Manuel BALLESTEROS-GAIBOIS, «Juan de Mariana, pensador y político», pp. 14-16, Madrid 1944.

¹⁷⁰ Georges CIROT, «Mariana Historien», p. 35, Bordeaux 1905.

Prologo dell'opera ci dipinge il bucolico quadro dell'ambiente del quale fu concepita, nel Pielago, vicino a Toledo dove andò a passare l'estate invitato da un suo amico nel 1590. E' degno ricordare per la comprensione dell'opera queste due premesse: che il libro fu scritto in un ambiente di pace, dove solo era possibile l'alta speculazione filosofica, e che fu fatto con un accusato carattere pedagogico, come consigliere utile per l'educazione di un principe, cosa che lo stesso Mariana afferma al dire nel prologo: «¿Qué cosa puede haber más agradable, mientras se está disponiendo la cena, que oír hablar sobre el modo de educar un Príncipe?». Sbaglia Cretinau quando dice che l'opera fu commessa a Mariana dallo stesso re Felippo II, per l'educazione del suo figlio il futuro Felippo III ¹⁷¹. E' anche degno di nota, che il libro «De Rege» non soffrì persecuzione alcuna in Ispagna e che uscì alla luce con una censura di Fr. Pedro de Oña, censore dell'ordine della Mercede dopo una revisione da parte di esaminatori della Compagnia, di un Delegato del Generale e del proprio García de Loaysa. Fray Pedro de Oña ci dice dell'opera:

«Aunque el autor no tuviese otras obras que le hiciesen ya célebre en la república literaria, bastaría por sí solo este tratado del Rey y de la Institución de la Dignidad Real, que compuso en estilo elegante y grave, para demostrar su buen juicio y erudición profunda. Con especial cuidado y esmerada atención, leí la obra presente por mandato del Rey, y la hubiera leído una y mil veces si el tiempo me lo permitiese; tanto era el placer que me causó la primera lectura. Muchos autores a la vez, y bien conocidos por sus talentos, establecen con razones sólidas y juiciosas la forma de gobierno más conveniente a un Estado; las mismas que nuestro autor adoptó para instruir desde su más tierna edad al rey católico de España, imitando siempre la sabiduría del mejor arquitecto, que prepara los cimientos a propósito que han de sostener un gran edificio. Por tanto, juzgo oportuno y digno de que se imprima este tratado para que pueda darse en manos de todos, especialmente de aquellos que pueden ser llamados algún día a empuñar las riendas de la nación. Los que llenarán debidamente y con gloria su noble encargo, si conforman sus acciones y consejos a la doctrina y preceptos del autor».

171 J. CRETINAU-JOLLY, *Histoire religieuse, politique et littéraire de la Compagnie de Jésus*, Paris, P. Mellier, 1844-6.

Non sono molte le edizioni del *De Rege et Regis Institutione*. Il suo testo primitivo fu scritto in latino. Stampato prima nel 1598, e poi nel 1640. Sono anche poche le traduzioni, una del 1845 e l'altra nella «Colección de Autores Españoles» da Pi y Margall, senza i capitoli della moneta e spettacoli, dell'anno 1854, Madrid.

Il trattato di rege è un grande esempio di scienza nella quale i dati di questa si intrecciano con la dottrina stessa del libro, senza stancare la sua lettura.

L'opera di ammirabile architettura logica e sistematica, è formata da tre libri. Il primo si riferisce alle forme di governo, vantaggi della forma monarchica, distinzione e differenza fra re e tiranno e posizione del principe davanti la legge. Il libro secondo è una pedagogia critica ed il terzo tratta del modo di portare a buon fine il governo di uno stato, le difficoltà che si presentano, e la miniera di vincerle. Coerenza e struttura nuova in sè, che è però rielaborazione di materie già conosciute e trattate dai suoi antecessori, come vedremo, ma che acquistò nuova forza sotto la penna metodica e l'erudizione di Mariana. E' pertanto quest'opera, un libro «sui generis», straordinario ed unico, non comparabile a qualsiasi altro lavoro sullo stesso tema, come quelli che hanno in comune il carattere d'essere soltanto un complesso di consigli, oppure di semplice contraddizione del Principe di Machiavelli, caso del Principe Cristiano del P. Rivadeneira:

«Tratado de la religión y virtudes que debe tener el príncipe cristiano para gobernar y conservar sus Estados contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de este siglo enseñan»¹⁷².

Il *De Rege et Regis Institutione* del P. Mariana è replica antitetica al Principe del Machiavelli, ma non fatto apposta dall'autore, di un modo specifico e coscientemente volontario, ma bensì apporto originale personale alla teoria del tiranno, come vedremo nell'esaminare il suo contenuto.

172 P. RIVADENEYRA, Tomo IX de la «Colección Rivadeneira».

Ciononostante questo carattere educativo, e allo stesso tempo di ampia teoria dello stato con le vecchie e tradizionali apporti della antecedente scienza spagnola e pure europea (si pensi in Erasmo e nel suo Principe Cristiano), il trattato di Rege soffrì i fieri urti del Parlamento parigino e la dura persecuzione della Francia, non precisamente per la teoria dello stato che difendeva, nè per il fatto di giudicare sbagliata la dottrina del tirannicidio che in tale opera Mariana esponeva, bensì per il fatto che ad attaccare l'opera combattevano ai gesuiti e accusavano un membro della Compagnia d'aver quasi posto il pugnale assassino a Enrico IV; Michele Rausel legge i testi che Mariana dedica a commentare l'assassinato, i dubbi che ha nel sapere se è lodevole o no, secondo la teoria del tirannicidio, e approfitta del l'occasione, senza voler annotare la condanna finale che il gesuita faceva del fatto, per denunciare l'opera davanti al Parlamento di Parigi. Poco dopo il boia bruciava davanti Nôtre Dame pubblicamente la pericolosa opera. Litigio politico della Università e il Parlamento di Parigi contro i gesuiti, perchè questi avevano avuto precisamente da Enrico IV, nel 1609, il permesso di insegnare, così lo conferma Cirot¹⁷³. E i gesuiti politicamente si liberano delle teorie della opera, rinnegando per ordine del Generale della Compagnia, ma non sanzionano Mariana, perchè sanno che non ha potuto dire niente di censurabile. La giustizia della Compagnia e della Inquisizione non avrebbe tralasciato di cercare un motivo se fosse esistito, per ammonire l'autore dell'opera. E non vi fu nulla. Per questo è ingiusto Cirot nella sua doppia affermazione che: Mariana giudicava Enrico IV tiranno per essere un apostata, e francese, che in Ispagna non si perseguitò Mariana per avere accusato un re di Francia. E' ingiusto, perchè in Ispagna non si perseguitò il gesuita, soltanto per la ragione che era cosa normale negli autori di quel tempo distinguere il re dal tiranno, secondo la teoria generale dello stato, e dell'origine del potere, come abbiamo visto prima, e come vedremo di seguito.

Il P. Mariana tratta dell'origine storica della società e del Principato, nel primo capitolo del primo libro della sua opera: «Solivagi initio homi-

173 CIROT, op. cit., p. 115.

nes incertiis sedibus ferarum ritu pererabunt»¹⁷⁴. Ma prima di continuare con l'esame del contenuto del primo libro, vediamo il piano generale dell'opera esposto dello stesso Mariana, nel prologo alla medesima.

«He dividido pues mi obra, continué, en tres libros, y cada libro en capítulos para evitar el fastidio que naturalmente produce todo asunto tratado sin que estén compartidas sus diferentes partes. Es indudable que se nos hace menos pesado el camino cuando le vemos dividido en trechos por miliarios. Trato en el primer libro del origen de la potestad real, de la utilidad relativa de esta forma de gobierno, del derecho hereditario entre agnados y cognados, de la diferencia que media entre la benignidad del rey y la crueldad del tirano, de la gloria que se puede alcanzar, matando al príncipe que se atreva a violar las leyes del Estado, por más que sea esto de sentir profundamente. Explico hasta dónde llegan los límites del poder real, y examino si el de las repúblicas es mayor que el de los reyes, para lo cual indico los argumentos emitidos por una y otra parte.

Señalados ya los términos de la potestad real, consagro el libro segundo a la manera como han de ser educados e instruidos los príncipes desde sus primeros años, deteniéndome, por considerarlas como las que más pueden adornarlos y servirles para la dirección de los negocios públicos, en la honestidad, la clemencia, la liberalidad, la grandeza del alma, el amor a la gloria y, sobre todo, el culto de nuestra santa religión, el más poderoso tal vez para dominar y cautivar el ánimo de la muchedumbre.

Trato por fin en el tercer libro de las obligaciones de los reyes, para lo cual he sacado de la más profunda filosofía y del ejemplo de los varones más ilustres los preceptos que se deben dar al príncipe al llegar a la mayor edad, para que no caiga en error por ignorancia o por descuido. Explico cómo debe ser gobernada la república en tiempo de paz, defendida en la guerra y si conviene ser ensanchada y dilatada ya por la fuerza de las armas... ecc.»¹⁷⁵.

Questo il piano generale dell'opera, passiamo adesso ad esaminare la sua dottrina.

174 P. MARIANA, *De re et Regis Institutione*, Lib. I, cap. I, p. 12.

175 MARIANA, *Obras Completas*. Colc. Autores Españoles, Tomo XXXI, Madrid 1872, p. 466.

In quanto all'origine del potere e della società, dice:

«En un principio los hombres, como las fieras andaban errantes por el mundo; ni tenían lugar fijo ni pensaban más que en conservar la vida y obedecer al agradable instinto de procrear y de educar la prole. No había leyes que le obligasen, ni jefes que les mandasen; sólo si por cierto impulso de la naturaleza tributaba cada familia el mayor respeto al que por su edad parecía tener sobre todos una decidida preferencia. Verdad es que a medida que iban los hombres aumentando en número, iban presentando, aunque vaga y rudamente, las formas de la sociedad o por mejor decir, de un pueblo. Faltaba el jefe de la familia, bien fuese el abuelo, bien el padre, e hijos y nietos se distribuían en diversos grupos, convirtiendo en muchos una sola aldea» ¹⁷⁶.

Continua la sua narrazione dipingendo una vita paradisiaca all'inizio, stato di purezza nella patristica, prima del peccato originale, stato di natura per i razionalisti, dagli stoici, fino agli illuministi.

«Ratio vivendi quieta erat, nullaque solitudine gravis. Parus enim contenti pomis agrestibus arborum baccis sponte natis, lactaeque pecoris fame, si admoneret, aqua profluenti sedare soliti erant». «Vivían entonces los hombres tranquilamente y sin ningún grave cuidado; contentos pues con poco, apagaban el hambre con la leche de sus ganados y los frutos que daban de sí los árboles silvestres; la sed, con el agua de los arroyos y demás corrientes» ¹⁷⁷.

Visione bucolica dell'umanità, tipicamente rinascimentista.

«Nulla mendacia, nulli potentiores, quorum salutare limina, quibus assentari opus haberent. Nulli ambitus, nulli bellici fragores quietam vitam eorum hominum sollicitabant». «No había entre ellos lugar al fraude ni a la mentira, no había entre ellos poderosos cuyos umbrales conviniese saludar, ni cuyas opiniones seguir para adularles. No había nunca cuestiones de términos, no habían guerras que fuesen a perturbar el curso de su tranquila vida» ¹⁷⁸.

176 Ibid., cap. I, p. 467.

177 Ibid.

178 Ibid.

Tutto era così perfetto e armonioso giacché: «La insaciable y sórdida avaricia no había aún interceptado y acaparado para sí los beneficios de la naturaleza»¹⁷⁹. Ma perché appare questa ingordigia rovinatrice di tutto l'ordine originario? Forse perché tale ordine non è esistito mai, essendo in realtà più una immagine ideale, un desiderio, una meta dove arrivare, un «posteriori», che un «a priori», più un punto d'arrivo, che un punto di partenza, come lo stesso Mariana dice nei testi seguenti:

«antes como dice el poeta:

Mellabant tenui contenti viverè culti:

me signare quidem, aut partiri limite campum fas erat,

bienes con los que hubieran podido igualar en felicidad y convidar hasta los que habitaban en el cielo, si no hubiesen carecido por otra parte de cosas necesarias y la debilidad del cuerpo, no les hubiese hecho tan sensibles a las impresiones del aire y a otras inclemencias»¹⁷⁹.

Ecco qui l'unico e vero stato di natura? Unico e vero stato di natura dopo la caduta, da un primo originario più perfetto di puerzza e di armonia, d'integrità, per un peccato d'ingordigia. L'avidità d'essere come Dio, come ci racconta la Genesi, e anche la tradizione e letteratura pagana. Ma una volta caduto l'uomo dal suo primo stato di pura natura, il suo vero, reale e concreto stato di natura, è quello che Mariana ci descrive nel secondo punto, dal quale fa nascere la società, lo stato, e perfino lo stesso potere politico, e come la sua corruzione anche il tiranno.

«Sabía empero Dios, creador y padre del género humano, que no hay cosa como la amistad y la caridad mutua entre los hombres, y que para excitarlas era preciso reunirlos en un solo lugar y bajo el imperio de unas mismas leyes. Hábiales concedido ya la facultad de hablar para que pudiesen asociarse y comunicarse sus pensamientos, cosa que ya de por sí fomenta mucho el amor mutuo; y para más obligarlos a querer lo que estaba ya en sus facultades, los creó sujetos a necesidades y expuestos a muchos males y peligros, para satisfacer y obviar los cuales fuese indispensable la concurrencia de la fuerza y habilidad de muchos»¹⁸⁰. E, «Viendo pues los

179 Ibid.

180 Ibid.

hombres que estaba su vida cercada constantemente de peligros y que ni aún los parientes se abstendían entre sí de violencias y asesinatos (idee che poi anche saranno formulate da Hobbes: "homo homini lupus"), empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos a asociarse y a fijar los ojos en el que parecía aventajar a los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de éste evitarían todo género de violencias privadas y públicas, establecerían la igualdad, mantendrían sujetos por los lazos de unas mismas leyes a los inferiores y a los superiores, a los superiores y a los del estado medio». «Hinc urbani coetus primum regiaque maiestas orta est», ecc. ¹⁸¹.

E poi termina il capitolo facendo quasi un riassunto di tutto ciò che aveva esposto prima, dovè fissa la base di tutta la sua dottrina:

«Ita ex imbecillitate societas inter homines divinum bonum, humanitas legesque sanctissimae natae sunt, quibus vita communis securior facta est et ornator: omnisque hominis ratio ex eo maxime pendet, quod nudus fragilisque nascitur quod alieno praesidio indiget atque alienis opibus adiuvari opus habet» ¹⁸².

Essendo come la premessa di tutto ciò che dice nel testo:

«No debemos pues atribuir sino a la carencia de las cosas necesarias a la vida, y sobre todo al temor y conciencia de nuestra propia fragilidad, ya los derechos que nos constituyen hombres, ya esa sociedad civil en que gozamos de tantos bienes y de tan tranquila calma» ¹⁸³.

Il comando di uno solo fu la più antica e naturale forma di governo. Governava senza limitazioni di legge, il più forte «quasi multitudine custos». Per questo inizia il capitolo secondo della sua opera con il titolo: «Entre todas las formas de gobierno es preferible la monarquía» ¹⁸⁴, in perfetta coerenza con le sue idee monarchico-tradizionaliste. Ma in questo senso,

181 Ibid., p. 468.

182 Ibid.

183 Ibid.

184 Ibid., p. 469.

«escribiéronse más tarde leyes y hubo a la verdad dos motivos poderosos, para que así se hiciese. Empezóse a sospechar de la equidad del príncipe por ser difícil que estuviese libre de cólera y odios, y supiese mirar con igual amor a todos los que viviesen debajo de su imperio; y se creyó que para obviar tan grande dificultad podían promulgarse leyes que fuesen y tuviesen para todos igual autoridad e igual sentido. Es, pues la ley una regla indeclinable y divina, que prescribe lo justo y prohíbe lo contrario»¹⁸⁵. Così per la «*hominum exaggerata malitia*», nacque la legge, «*Est enim lex ratio omni perturbatione vacua, a mente divina hausta, honesta et salutaria praescribens, prohibensque contraria*»¹⁸⁶; ma, «*illud etiam fit, verisimile, leges initio paucissimas easque paucis et apertis verbis nulla explicatione aguisse. Legum multitudinem tempus et malitia invexit tantum ut jam non minus legibus quam vitiis laboremus*», ecc.

In seguito describe lo stato di questa monarchia naturale per esaminare poi l'origine dei grandi imperi, come logica di ogni processo monarchico.

«Ocupábanse en un principio los reyes más en guardar que en extender la frontera de su imperio», ma, «*progrediente vero tempore sive plura habendi cupiditate impulsu, sive laudis et gloriae ambitione incitati, nonnunquam etiam injuriis lacessisti, gentes liberas subjugare, cupiditatem imperandi causam belli habere, Reges caeteros ditionibus pellere, et in omnium fortunis soli caeperunt dominari, ut Ninus, Cyrus, Alexander et Caesar, qui magna constituerunt primi et fundarunt imperia, non legitimos fuisse Reges, non monstra domuisse, sublata per terras tyrannide, non vitia ut videri volebant depulisse sed praedatoriam exercuisse videantur, tametsi vulgi opinione immensis laudibus celebrantur et gloriae. Hoc fuit initium, hi progressus regiae potestatis*»¹⁸⁷.

A prima vista Mariana sembrerebbe un deciso partigiano della monarchia assoluta, ma in verità non è così, poichè egli stesso sin dall'inizio ammette l'esistenza di sei modi classici di governo: tre buoni, e tre viziosi. Ma fissa come base di ogni sistema di governo la legge. In realtà, la sua

185 Ibid., p. id.

186 Ibid., op. cit., cap. II.

187 Ibid.

simpatía va per la monarchia, non assoluta di tipo francese, bensì intesa come sistema aristocratico-democratico, con un forte sistema di rappresentanza e controllo del monarca con sovrintendenza delle Cortes, come tradizionalmente è avvenute nella Spagna.

«Con el tiempo se fueron inventando los demás sistemas de gobierno, después de vistos los cuales nació el grito de “‘haya un solo rey, no es bueno que haya muchos”’.

Para la conservación de la paz interior es también mejor que gobierne uno solo, pues siendo muchos pueden discutir fácilmente y tener más trabajo en arreglar sus propias controversias y discordias que en dirimir los ajenos pleitos y contiendas»¹⁸⁸. E segue: «Éstos son los más notables y poderosos argumentos aducidos en favor de la monarquía, argumentos evidentes e innegables; mas no son tampoco escasos los que se presentan en favor de las formas democráticas. La prudencia y la honradez en que estriba la salud pública y por las cuales se gobiernan felizmente los estados son indudablemente más fáciles de encontrar en muchos que en uno solo, pues cabe suplir lo que a uno falta por lo que a otros sobra; como suele acontecer en una comida en que se reúnan muchos para pagar a escote»¹⁸⁹. E pure: ¿Ignoramos, por otra parte, que al llegar el hombre al poder es su propio adulator y mira siempre con benignidad sus propios hechos? Contéstese a esto que como no hay cosa mejor que la dignidad real cuando sujeta a leyes, no la hay peor ni de más triste resultados cuando libre de todo freno. Mas, ¿y si se convierte el rey en tirano, si menospreciando las leyes sustituye a la razón su antojo? ¿Quién no conoce y confiesa que es muy difícil contener con leyes las fuerzas y el poder de un hombre en cuyas manos están concentrados todos los medios de que dispone la republica? ¿Cómo se ha de evitar que no grave los pueblos con nuevos y mayores tributos, que no invierta los derechos de sucesión a la corona, que no lo remueva todo y lo trastorne?»¹⁹⁰. Ma conclude: Entre tan distintas razones, todas casi de igual peso, y entre tanta variedad de pareceres, se inclina más mi ánimo a creer, hasta dar por cierto, que el gobierno de uno solo ha de ser preferido a todos los demás sistemas. No negaré que está expuesto a

188 Ibid., p. 470.

189 Ibid.

190 Ibid.

gravísimos peligros ni que degenera muchas veces en una insufrible tiranía; pero veo compensados estos males con mayores bienes, y observo que las demás formas tienen también sus vicios y están cercadas de no menores ni menos graves riesgos». «Unius principatum caeteris omnibus republicae formis esse praefendum. Quem ego quidem non negabo magnis periculis esse obnoxium, saepe etiam degenerare in tyrannidem»¹⁹¹.

Ma nella monarchia i possibili inconvenienti sono compensati, «maioribus bonis», come abbiamo visto nel testo spagnolo ultimamente citato. E come ragione rafforzatrice della sua tesi conclude, definendo lo scopo dello stato:

«Ha de procurarse ante todo conservar y asegurar la paz entre los ciudadanos, pues sin paz no sería más que un caos la república; y creo que nadie dudará cuanto más eficaz es para obtenerla el gobierno de uno solo que el de muchos»¹⁹².

E aggiunge alla sua tesi un elemento in più, che è allo stesso tempo, una critica al sistema contrario:

«Conviene además considerar que en todas las clases del pueblo es mucho mayor el número de los malos que el de los buenos; si se divide el poder entre muchos, ¿no será fácil que en toda deliberación prevalezca la opinión de los peores sobre la de los más rectos y prudentes? No se pesan los votos, se cuentan, y no puede suceder de otra manera...» «in omni deliberatione a priori superabitur, neque enim suffragia ponderantur sed numerantur»¹⁹³.

Così Mariana per finire il capitolo secondo, riassume tutti gli argomenti della sua tesi con la descrizione della monarchia perfetta: quella sottoposta alla legge e alle istituzioni sociali di governo, di rappresentanza

191 Ibid., p. 471.

192 Ibid.

193 Ibid.

e di legislazione; il monarca, il consiglio del re, l'assemblea del popolo e le Cortes. Funzionando così tutto il complesso dello Stato, come un corpo organico, il re non potrà mai diventare un tiranno, poichè il suo potere è sottomesso a una serie di controlli. In seguito, schematicamente descrive la tirannia e il tiranno, con ciò finisce praticamente il secondo capitolo della sua opera:

«No hay por cierto peste más terrible que un rey que se deja llevar de sus pasiones o pretende gobernar su propio juicio por el de sus infames cortesanos, cosa que nos ponen ya de manifiesto las desgraciadas vicisitudes y los inolvidables trastornos de grandes imperios, donde, como es natural, convertida la benevolencia del rey en tiranía y gobernando los palacios en su nombre es inevitable que se desquicie toda la república y sean precipitados sin sentirlo a las mayores calamidades súbditos que tienen puesta en sus príncipes toda su confianza»¹⁹⁴.

E conclude facendo un magistrale confronto fra monarchia e tirannia.

«Conviene, sin embargo, advertir que lo mejor en la naturaleza se convierte en lo peor cuando llega a corromperse, y que no prueba poco en favor de la excelencia de la monarquía el hecho que, al estar viciada y pervertida, venga a parar en la mayor tiranía posible y en la más abominable forma de gobierno. Lo peor debe ser siempre la antítesis de lo mejor, y el más pernicioso gobierno, la del que puede proporcionar a la república los mejores resultados»¹⁹⁵.

La logica è concludente. La tirannia è la peggiore delle forme di governo, in quanto forma viziosa ed antitetica alla monarchia, che per Mariana è la migliore forma di governo; ma non concepita come monarchia assoluta, bensì nel senso dianzi accennato. Circa l'origine del potere in P. Mariana occorre dire che il nostro autore trova la sua fonte mediata nel popolo, che spontaneamente si affida al migliore, al più forte e al più capace del gruppo sociale. Il migliore nasce come un prodotto spontaneo frutto della stessa natura sociale, quindi il potere è insito nel migliore

194 Ibid., p. 472.

195 Ibid.

e come pure nel popolo, il quale, riconoscendo tale potere, ad esso si affida. Pertanto il potere immediatamente viene da Dio, che ha creato la natura, il popolo e il migliore, proprio in funzione del popolo e per il bene della società. Infine il sovrano e il popolo si sottomettono alla legge che deve reggere la società nel suo complesso armonico, affinché la società sia tale. Ripetiamo il testo per la sua importanza:

«Viendo pues los hombres que estaba su vida cercada constantemente de peligros y que ni aún los parientes se abstendían entre sí de violencias y de asesinatos, empezaron los que se sentían oprimidos por los poderosos a asociarse y a fijar los ojos en el que parecía aventajarse a los demás por su lealtad y sus sentimientos de justicia, esperando que bajo el amparo de éste evitarían todo género de violencias privadas y públicas, establecerían la igualdad, mantendrían sujetos por los lazos de unas mismas leyes a los inferiores y a los superiores, a los superiores y a los del estado medio, ecc.»¹⁹⁶.

Dopo aver esaminato il governo monarchico considerandolo migliore di ogni altro, nel cap. III, si pone la questione se: «¿Debe ser la monarquía hereditaria?», Num principatus haereditarius esse debeat?». Si domanda:

«Cuando muera un príncipe, ¿convendrá que sea el gobierno hereditario o que sea elegido el sucesor por todos los ciudadanos, como sabemos que se observó en muchas naciones, con el objeto de que en virtud de la indefinida duración del mando y la seguridad de la sucesión no degenerase en tiranía la dignidad creada para la salud de la república?»¹⁹⁷.

Poi esamina il pro e il contro dell'una e dell'altra tesi. In quanto alla tesi dell'elezione:

«¿Qué puede haber más pernicioso ni más terrible que abandonar la república al capricho de la suerte?».

In quanto alla tesi ereditaria:

196 Ibid., p. 458.

197 Ibid., p. 472.

«¿Qué más terrible que poner al frente del gobierno un joven de depravadas costumbres, un niño que está aún llorando en su cuna, y lo que es peor, una mujer falta de esfuerzos y de conocimientos?».

Soppesa i vantaggi e gli inconvenienti dell'una e dell'altra, e conclude dicendo, che la elettiva offre meno vantaggi dell'ereditaria basandosi su argomenti storici, infine decide per quest'ultima:

«Estos males es evidente que deben evitarse a toda costa, adoptando, siempre que se presente una situación tal, la sucesión hereditaria, pues cabe prometerse más orden y concierto de los hijos de los príncipes. Saldrán tal vez burladas las esperanzas concebidas por el pueblo, cosa que sucede no pocas veces; más aún, este mal se sabe ya que está compensado con mayores bienes»¹⁹⁸.

Poi esamina gli svantaggi che possono derivare dalla monarchia ereditaria; ma pone alcuni rimedi, come quelli:

«Podrá suceder que por sus desaciertos y maldades pongan algunos la república en inminente riesgo, desprecien la religión nacional, rechacen todo freno y se hagan del todo incorregibles; mas, ¿por qué no le hemos de destronar como han hecho más de una vez nuestros mayores? Cuando, dejados a un lado los sentimientos de humanidad, se convierten los reyes en tiranos, debemos, como si fuesen fieras, dirigir contra ellos nuestros dardos»¹⁹⁹.

Infine conclude trattando un tema importantissimo: quello della legge di successione. Essendo questa una legge fondamentale del regno, compete alle Cortes e non al re, il fissarla e il modificarla:

«Creo que teniendo el príncipe muchos hijos, debe designar también la ley quién ha de suceder al padre, a fin de que en lo posible no se deje a las pasiones del pueblo por dónde quepa alterarse la tranquilidad pública, que hemos de conservar a todo trance»²⁰⁰.

198 Ibid., p. 473.

199 Ibid., p. 474.

200 Ibid.

E fissa il principio pratico d'attuazione:

«así que estoy en que debería ponerse coto a esta costumbre y no dejar al arbitrio del rey el derecho de cambiar la sucesión entre sus hijos, y lo creo tanto más cuanto que considero que la reforma de las leyes hereditarias no pertenece al rey, sino a la república que le confió el poder bajo las condiciones contenidas en aquellas leyes, y que por consiguiente no puede tener lugar sin el consentimiento de las Cortes»²⁰¹.

Trasmisione del potere per mezzo del patto sociale sotto condizione è quello che si deduce dall'ultimo testo.

Nel capitolo IV Mariana esamina le leggi di successione: «De la sucesión real entre los agnados»: «De jure regis sucesionis inter agnatos». Fissa «per così dire», le fonti giuridiche di tali leggi e raccomanda la sua immobilità:

«las leyes a que está sujeta la sucesión, parte están escritas y grabadas en bronce, parte conservadas por usos y costumbres de cada nación constituida; y es evidente que a nadie es lícito alterarlas sin consultar la voluntad del pueblo; de la que derivan y dependen los derechos de los reyes»²⁰², «graves de successione rixae, exitiales contentiones vitantur successore in omne tempus per legem designato»²⁰³.

Poi paragona l'eredità politica del trono con la eredità civile dei beni nei privati, sostenendo le sue tesi con molti esempi tratti dalla storia della Spagna e dell'Antichità.

Inizia nel capitolo V, un esame dettagliato della differenza tra re e tiranno, il suo titolo è: «Diferencia entre el rey y el tirano», «Discrimen regis et tyranni». Comincia:

«Seis son las formas de gobierno, y vamos a distinguirlas en brevísimas palabras antes de explicar cuánto difieren una de otra la benevolencia del

201 Ibid., p. 475.

202 Ibid.

203 Ibid.

rey y la perversidad de los tiranos. La monarquía está esencialmente determinada por el hecho de presentar concentrados en un solo hombre todos los derechos públicos; la aristocracia, por el estar reunidos en esos mismos poderes en un corto número de magnantes que aventajan a los demás por sus prendas personales; la república, propiamente llamada así por el ser partícipes todos los ciudadanos de las facultades de gobierno según rango y mérito; la democracia, por el ser conferidos los honores y cargos del Estado sin distinción de méritos, ni clases, cosa por cierto contraria al buen sentido, pues pretende igualarse a los que hizo desiguales la naturaleza o una fuerza superior e irresistible. Como tiene la república por antítesis la democracia, tiene la aristocracia por tal la que llamaron los griegos oligarquía, en la cual, si bien los poderes públicos están confiados también a pocos, no se atiende ya a la virtud, sino a las riquezas, y es preferido a los demás el que disfruta de mayores rentas. La tiranía, que es la última y peor forma de gobierno, antitética también de la monarquía, empieza muchas veces a apoderarse del poder a viva fuerza; y derive de bueno o mal origen, pesa siempre de una manera cruel sobre la frente de sus súbditos. Aún partiendo de buenos principios, cae en todo género de vicios, principalmente en la codicia, en la ferocidad y en la avaricia. Es propio de un buen rey defender la inocencia, reprimir la maldad, salvar a los que peligran, procurar a la república la felicidad y todo género de bienes; mas no del tirano, que hace consistir su mayor poder en poder entregarse desenfrenadamente a sus pasiones, que no cree indecorosa maldad alguna, que comete todo género de crímenes, destruye la hacienda de los poderosos, viola la castidad, mata a los buenos y llega al fin de su vida sin que haya una sola acción vil a que no se haya entregado. Es además el rey humilde, tratable, accesible, amigo de vivir bajo el mismo derecho que sus conciudadanos; y el tirano, desconfiado, medroso, amigo de aterrar con el aparato de su fuerza y su fortuna, con la severidad de las costumbres, con la crueldad de los juicios dictados por sus sangrientos tribunales»²⁰⁴.

Ecco dunque la meravigliosa descrizione che fa del tiranno opponendolo al buon re. La scelta dei testi latini sono, in quanto alle forme perfette di governo:

204 Ibid., cap. V, p. 477.

«Quae tum existit cum universi populares imperii participes sunt, eo temperamento, ut maiores honores et magistratus melioribus commendentur, minores aliis, ut cuiusque dignitas aut meritum est». In quanto alle forme viziose: «bonos promisque atque sine delectu maioribus, minoribus, mediis communicantur: quae magna perversio est, velle comparare quos natura sua vis altior fecerat inaequales».

Per quello che centra alla tirannia dice:

«maximan potentiam in libidinis infinitae atque fructu constituit, nullum scellus sibi dedecori fore putat, nullum est tantum facinus quod non aggrediatur... nullumque est probi genus non in omni vita suscipiat». E pure, «quasi bestia indomita et imnanis in omnes ordines grassatur; singulorum opes ut perdat, rapit, ex contrariis vitiis libidine, avaritia, crudelitate compositus et fraude...». Invece di lavorare per il bene comune, «id agit ut cives omnibus malis oppressi misserriman vitam agant»²⁰⁵.

Ma continua il paragone fra il re e il tiranno come troviamo nei seguenti testi:

«El rey ejerce con singular templanza el poder que ha recibido de sus súbditos, no es gravoso, no es molesto, sino para esos infames malvados que conspiran temerariamente contra las fortunas y la vida de sus semejantes; como es para éstos severo, es para los demás un cariñoso padre, y no bien están ya vengados los crímenes que le obligaron a ser por algún tiempo inexorable, se despoja con gusto de su severidad, prestándose fácilmente a todos en todas las vicisitudes de la vida. No desarma a los ciudadanos, no consiente que se enflaquezcan en el ocio y la molicie, como suelen hacer los tiranos haciendo consumir las fuerzas del pueblo en artes sedentarias, y la de los magnantes en el placer y el vino, etc.»²⁰⁶.

Riassuntivo della figura del buon re è il seguente testo:

«No, un buen rey no tiene nunca necesidad de imponer a los pueblos grandes ni extraordinarios tributos; si alguna vez le obligan a ello desgracias

205 Ibid.

206 Ibid., p. 478.

inevitables o nuevas e inesperadas guerras, los levanta con el consentimiento de los mismos ciudadanos, a los que, lejos de hablar con terror, la amenaza y el fraude en sus labios, explicará francamente los peligros que se corren, los males que amenazan y los apuros del erario» ²⁰⁷.

Perfetto e fecondo ideale di politica e di buon governo è questo descritto da Mariana. Esiste una perfetta simbiosi fra principe e popolo. Come anti-tesi irriducibile sorge spontanea la figura del tiranno. Ascoltiamo Mariana:

«Explicadas ya las condiciones del buen príncipe, es fácil resumir las del tirano que, manchado de todo género de vicios, provoca por un camino casi contrario la destrucción de la república. Debe en primer lugar el poder de que disfruta, no a sus méritos ni al pueblo, sino a sus propias riquezas, a sus intrigas o a la fuerza de las armas (tutti titoli legittimi e quasi imprescindibili per diventare principe, descritti da Machiavelli nel suo Principe, come abbiamo visto dianzi, questo si è riconfermato nella tesi esposta prima, per cui riconoscano il Principe di Machiavelli, come la figura più perfetta del tiranno), y aún habiéndolo recibido del pueblo, lo ejerce violentamente, tomando por medida de sus desmanes, no la utilidad (al contrario si può vedere la netta differenza tra il nostro autore e Machiavelli), sí sus placeres y sus vicios. Preséntase en un principio blando y risueño, afecta querer vivir con los demás bajo el imperio de unas mismas leyes, procura engañar con su suavidad y su clemencia, mas sólo con la dañada intención de robustecer en tanto sus fuerzas y fortificarse con riquezas y armas, como sabemos por la historia que hizo Domiciano Nerón, príncipe excelente durante los cinco primeros años de su imperio. Asegurado ya, cambia enteramente de política, y no pudiendo disimular por más tiempo su natural crueldad, se arroja como una fiera indómita contra todas las clases del Estado, cuyas riquezas saquea movido por la liviandad, por su avaricia, por su crueldad y su infamia» ²⁰⁸.

L'altra nota essenzialmente caratteristica della tirannia è il terrore. La precarietà della sua durezza è magistralmente accennata da Mariana nel seguente testo:

²⁰⁷ Ibid.

²⁰⁸ Ibid., p. 479.

«Sepa, sin embargo, el tirano que ha de temer a los que le temen, que puede muy bien encontrar su ruina en los mismos que le sirven como esclavos. Suprimida toda clase de garantías, desarmado el pueblo, condenados los ciudadanos a no poder ejercer las artes liberales, dignas sólo de los hombres libres, ni a robustecer el cuerpo con ejercicios militares, ni a fortalecer de otro modo el ánimo, ¿cómo podrá al fin sostenerse? Teme el tirano, teme el rey; pero teme el rey para sus súbditos, y el tirano teme para sí de sus vasallos: teme que los mismos que gobierna como enemigos lleguen a arrebatarse su gobierno y sus tesoros. No por otra razón prohíbe que el pueblo se reúna; no por otra razón le prohíbe hablar de los negocios públicos quitándole, que es ya hasta donde puede llegar la servidumbre, la facultad de hablar libremente y la de oír, la facultad de poder quejarse en medio de los hondos males que les afligen. Como no tiene confianza con sus súbditos, busca su apoyo en la intriga, solicita cuidadosamente la amistad de los príncipes extranjeros a fin de estar preparado a todo evento, compra guardias de otros pueblos de quienes, por ser como bárbaros, se fía; muéstrase pródigo para los soldados mercenarios, en los que cree ha de encontrar su escudo» ²⁰⁹.

Insieme a questo importantissimo testo nel quale mostra le altre note caratteristiche e definitive della tirannia, il terrore e l'arbitrarietà, è necessario accennare al seguente testo, con il quale anche concludiamo l'esposizione di questo capitolo, relativo alle conseguenze sociali della tirannia:

«Trastorna un tirano toda la república, se apodera de todo sin respeto a las leyes, de cuyo imperio cree estar exento; mira más por sí que por la salud del reino; condena a sus ciudadanos a vivir una vida miserable, agravados de toda clase de males; les despoja a todos y a cada uno de sus posesiones patrimoniales para dominar solo y señor en las fortunas de todos. Arrebatados al pueblo todos los bienes, ningún mal puede imaginarse que no sea calamidad para sus súbditos» ²¹⁰.

Ecco, dunque, una delle descrizioni più magistrali del tiranno e della tirannia, nei suoi affetti antisociali, della pubblicistica di tutti i secoli. D'altra

209 Ibid.

210 Ibid.

parte è di una grande attualità, come segnaleremo nella conclusione di questo lavoro.

Ma se è così la tirannia, e così pericoloso il tiranno per la società, in un caso concreto di tirannia, cosa deve fare il popolo che la soffre? A questa domanda risponde nel capitolo VI intitolato: «Es lícito matar al tirano?», «An tyrannum opprimere fas sit?». Mariana imposta e sviluppa la teoria del diritto al tirannicidio nella sua forma più radicale come è la uccisione del tiranno, ed anche nelle forme meno drastiche, come è la ribellione. All'inizio del capitolo collegando col precedente, insiste sul carattere del tiranno. Dice così:

«Tal es el carácter del tirano, tales sus costumbres. Podrá aparecer feliz, mas no lo será nunca a sus ojos. Aborrecido de Dios y de los hombres, sus propias maldades le sirven de tormento, porque el alma y la conciencia quedan laceradas por la crueldad y el miedo, del mismo modo que el cuerpo por los azotes y los demás castigos. A los que son objeto de la venganza del cielo, precipita el cielo a ruina, quitándoles la prudencia y el entendimiento. En la historia antigua como en la moderna abundan los ejemplos y las pruebas de cuán poderosa es la irritada muchedumbre, cuando por odio al príncipe se propone derribarle» ²¹¹.

Poi allude ai diversi esempi della storia, come quello di Enrico III, re di Francia, e anche riferisce altri esempi della Storia Sacra e della Storia di Spagna. Dopo si ferma ad asaminare le ragioni giustificatrici del tirannicidio, seguendo la sua caratteristica dialettica, e guarda le ragioni «contra» e «pro», della dottrina degli apostoli, specialmente di S. Paolo:

«Es además sabida la crueldad que desplegaron los emperadores romanos en los primeros tiempos de la Iglesia contra los que profesaban la religión de Cristo. Hacían horribles carnicerías en todas las provincias, agotaban en el cuerpo de los fieles el mayor lujo de posibles tormentos, se cebaban en ellos como fieras acosadas por el hambre. ¿Quién empero creyó jamás que hubiese derecho para vengarse, ni para enfrentarles con las armas? ¿No se sostuvo, por lo contrario, que era preciso oponer la resig-

211 Ibid., p. 480.

nación a la crueldad, al crimen la obediencia? ¿No dijo S. Pablo que resistir a la voluntad de un magistrado era resistir a la voluntad de Dios?...»²¹².

Continua analizzando le ragioni «contra» del tirannicidio:

«Creen pues muchos, en vista de tantos y tan terribles ejemplos, que justo o injusto debe sufrirse al príncipe reinante y atenuar con la obediencia los rigores de su tiranía»²¹³.

E aggiunge:

«ora por motivos verdaderos, ora por motivos aparentes, se turbará a cada paso la tranquilidad de la república, el don más apreciable que podemos recibir del cielo. Caerá sobre nosotros todo género de calamidades, se disputarán bandos opuestos el poder con las armas en la mano, males todos que ¿quién no creerá que deban evitarse, a no ser que esté falto de sentido común o tenga el corazón de hierro?

Así hablan los que defienden al tirano; mas los patronos del pueblo no presentan menos, ni menores argumentos. La dignidad real, dicen, tiene su origen en la voluntad de la república. Si así lo exigen las circunstancias, no sólo hay facultades para llamar a derecho al rey, las hay para despojarle del cetro y la corona si se niega a corregir sus faltas. Los pueblos le han transmitido su poder, pero se han reservado otro mayor para imponer tributo; para dictar leyes fundamentales es siempre indispensable su consentimiento. No disputaremos ahora cómo deba éste manifestarse, pero conste que sólo queriéndolo el pueblo se pueden levantar nuevos impuestos y establecer leyes que trastornen las antiguas; conste, y esto es más, que los derechos reales, aunque hereditarios, sólo quedan confirmados en el sucesor por el juramento de esos mismos pueblos. Es preciso además tener en cuenta que han merecido en todos tiempos grandes alabanzas los que han atentado contra la vida de los tiranos»²¹⁴.

212 Ibid., p. 481.

213 Ibid.

214 Ibid., p. 482.

Dunque le basi sulle quali poggia la giustificazione della resistenza al tiranno, sono in primo luogo la sovranità del popolo, e poi il senso comune dell'umanità, come si è rivelato nella storia»:

«El sentido común es en nosotros una especie de voz natural salida del fondo de nuestro propio entendimiento, que resuena sin cesar en nuestros oídos y nos enseña a distinguir lo torpe de lo honesto», «et est communis sensus quasi quaedam naturae vox mentibus nostris insita, auribus insonans lex, qua a turpi honestum secernimus»²¹⁵.

Insomma la «regia potestas» ha la sua fonte immediata nel consenso del popolo, in quanto «respublica». Segue pertanto, la migliore tradizione della dottrina classica. Esaminate le ragioni «pro» e «contra», espone le ragioni giuridiche della sua teoria:

«Tales son las razones de una y otra parte. Consideradas atentamente, ¿será acaso difícil explicar el modo de resolver la cuestión propuesta? En primer lugar, tanto los filósofos como los teólogos están de acuerdo en que si un príncipe se apoderó de la república a fuerza de armas, sin razón, sin derecho alguno, sin el consentimiento del pueblo, puede ser despojado por cualquiera de la corona, del gobierno, de la vida, que siendo un enemigo público y provocando todo género de males a la patria y haciéndose verdaderamente acreedor por su carácter al nombre de tirano, no sólo puede ser destronado, sino que puede serlo con la misma violencia con que él arrebató un poder que no pertenece sino a la sociedad que oprime y esclaviza...

Si el príncipe empero fuese tal o por derecho hereditario o por la voluntad del pueblo, creemos que ha de sufrírsele, a pesar de sus liviandades y sus vicios, mientras no desprecie esas mismas leyes que se les impusieron por condición, cuando se les confió el poder supremo»²¹⁶.

Dopo fissa la tattica da seguire per la destronizzazione del tiranno:

215 Ibid.

216 Ibid.

«Se les ha de sufrir lo más posible, pero no ya cuando trastornen la república, se apoderen de las riquezas de todos, menosprecien las leyes y la religión del reino, y tengan por virtud la soberbia; la audacia, la impiedad, la conculcación sistemática de lo más santo. Entonces es ya preciso pensar en la manera cómo podría destronársele, a fin de que no se agraven los males ni se venga una maldad con otra. Si están aún permitidas las reuniones públicas, conviene principalmente consultar el parecer de todos, dando por lo más fijo y acertado lo que se estableciere de común acuerdo. Se ha de amonestar ante todo al príncipe y llamarle a razón y derecho; si condescendiere, si satisficiera los deseos de la república, si se mostrare dispuesto a corregir sus faltas, no hay para qué pasar más allá, ni para que se propongan remedios más amargos; si empero rechazare todo género de observaciones, si no dejare lugar alguno a la esperanza, debe empezarse por declarar públicamente que no se le reconoce como rey, que se dan por nulos todos sus actos superiores. Y puesto que necesariamente ha de nacer de ahí una guerra, conviene explicar la manera de defenderse, procurar armas, imponer contribuciones a los pueblos para los gastos de la guerra, y si así lo exigieren las circunstancias, sin que de otro modo fuese posible salvar la patria, matar a hierro al príncipe como enemigo público, y matarle por el mismo derecho de defensa, por la autoridad propia del pueblo, más legítima siempre y mejor que la del rey tirano. Dado este caso, no solo reside esta facultad en el pueblo, reside hasta en cualquier particular que, abandonada toda especie de impunidad y despreciando su propia vida, quiere empeñarse en ayudar de esta suerte a la república» ²¹⁷.

Nel caso che la tirannia sia arrivata al punto in cui è impossibile esercitare il diritto di libera riunione, che si dovrà fare? Risponde:

«Se preguntará quizá qué debe hacerse cuando no hay ni aún facultad para reunirse, como muchas veces acontece; mas suponiendo que esté oprimido el reino por la tiranía, existe siempre la misma causa y, de consiguiente, el mismo derecho. No por no poderse reunir los ciudadanos debe faltar en ellos el natural ardor por derribar la servidumbre, vengar las manifestadas e intolerables maldades del príncipe, ni reprimir los conatos que tiendan a la ruina de los pueblos, tales como el de trastornar las religiones

patrias y llamar al reino a nuestros enemigos. Nunca podré creer que haya obrado mal el que, secundando los deseos públicos, haya atentado en tales circunstancias contra la vida de su príncipe» ²¹⁸.

Risolta la questione «de jure», come un diritto del popolo alla sua propria legittima difesa, giustificatrice del tirannicidio, passa ad esaminare la questione «de facto», cioè: quando si può dire che un principe è tiranno?:

«Resuelta ya así la cuestión de derecho, no debe atenderse sino a la de hecho, es decir, a cuál merece ser tenido realmente por tirano. Temen muchos que con esta teoría no se atente a menudo contra la vida de los príncipes; mas es necesario que adviertan que no dejamos la calificación de tirano al arbitrio de un particular ni aún al de muchos, sino que queremos que lo pregone como tal la fama pública y sean del mismo parecer los varones graves y eruditos. Es por otra parte aquel temor completamente infundado. De otro modo irían los negocios de los hombres, si entre éstos se encontrasen muchos de grande esfuerzo dispuestos a despreciar su salud y su vida por la libertad de la patria; mas desgraciadamente detiene a los más el deseo de salvar sus días, deseo que se opone a la realización de grandes y nobilísimos proyectos».

E un poco più avanti continua:

«Es siempre, sin embargo, saludable que estén persuadidos los príncipes de que si oprimen a la república, si se hacen intolerables por sus vicios y por sus delitos, están sujetos a ser asesinados, no sólo con derecho, sino hasta con aplauso y gloria de las generaciones venideras. Este temor cuando menos servirá para que no se entregue tan fácilmente ni del todo a la liviandad y a las manos de sus corruptores cortesanos para que, cuando menos por algún tiempo, ponga freno a sus furios. Podrá contenerle mucho este temor, y aún más que este temor la persuasión de que siempre es mayor la autoridad del pueblo que la suya, por más que hombres malvadísimos, sólo para lisonjearlos, afirmen lo contrario» ²¹⁹.

218 Ibid.

219 Ibid., p. 483.

Finalmente allude alla condanna da parte dei Padri del Concilio di Costanza della proposizione difesa da Jean Petit, concludendo che tale condanna non ha forza d'obbligare in quanto non fu approvata dal Pontefice Martino V, nè dal Papa Eugenio, nè dai suoi successori. Sintetizzando questo capitolo nei suoi testi latini più importanti abbiamo: se il tiranno è d'occupazione, allora:

«eum perimi a quocumque, vita et principatu spoliari posse cum hostis publicus sit»²²⁰. Pertanto: «Tyrannus posse et debere occidi a quocumque subdito non sperta vi modo sed etiam per insidiae, et fraude»²²¹.

Nel capitolo VII si imposta la questione: «¿Si es licito envenenar a un tiranno?», «An liceat tyrannum veneno occidere?». Inizia facendo una descrizione dello stato psicologico del tiranno:

«Tiene el malvado en su interior su propio verdugo, su misma conciencia le sirve de suplicio. No tendrá ningún enemigo exterior, pero que de seguro que la misma depravación de su vida y de sus costumbres ha de hacerle amargos sus mayores placeres y amarga hasta la satisfacción de sus caprichos. ¡Qué vida tan triste y miserable la del que se ve obligado a quemar con ascuas su barba y su cabello por temer, como el tirano Dionisio, la mano de su barbero!»²²². E continua: «¡vida por cierto bien miserable la del que puede proporcionar un glorioso nombre a su asesino! Porque no puede ya cabernos duda de que es glorioso exterminar de la sociedad humana a esos infames y perniciosos monstruos. Córtanse los miembros gangrenados para que no infeccionen el resto del cuerpo, y con hierro también deben ser cortadas de la república esas terribles fieras que pueden procurar su ruina. Justo es que tema el que ha de temer a los demás»²²³.

Di seguito analizza i mezzi e procedimenti per eliminare il tiranno:

«Se esfuerzan todas las clases del Estado en arrancarles de los terribles

220 Ibid.

221 Ibid.

222 Ibid., pp. 483-484.

223 Ibid.

excesos de la maldad y la bajeza; y creciendo de día en día el odio, o apelan manifestamente a la sedición, tomando en público las armas por creer justo y grande sacrificar en aras de la patria la vida que debemos a la naturaleza, medio con que no pocos tiranos sucumbieron, o rodeándose de las mayores precauciones emplean las acechanzas y el fraude conjurándose en secreto para ver si arriesgando la vida de uno solo o de muy pocos, salvan la república. Si salen entonces con bien de su empresa, son tenidos durante toda su vida al par de los más grandes héroes; si mal, caen como víctimas propicias a los dioses y a los hombres, y merecen por su noble esfuerzo la memoria de la posteridad entera» ²²⁴.

E conclude come principio categorico:

«Es ya pues innegable que puede apelarse a la fuerza de las armas para matar al tirano, bien se le acometa en su palacio, bien se entable una lucha formal y se esté a los trances de la guerra. Mas, ¿cabrá también echar mano de acechanzas...? Es a la verdad mayor virtud y de ánimos más grandes manifestar abiertamente el odio y acometer públicamente al enemigo del Estado; pero no de menor prudencia buscar medios indirectos y hasta pérfidos para alcanzar el objeto sin riesgo, o a lo menos con el menor peligro y el menor daño posible» ²²⁵;

ma c'è una questione che ancora si pone: «Lo que es para mí cuestionable, ¿si es lícito matar al enemigo público y al tirano, palabras para mí sinónimas, con veneno y yerbas ponzoñosas?» ²²⁶. Risponde fissando un principio fondato sul Diritto Naturale e sulle leggi:

«No puedo negar la gran fuerza de estos argumentos, ni me extraña que llevados por su solidez consideren algunos conforme a la equidad y al derecho matar al tirano o a un enemigo público enviando secretamente contra él, ya envenenadores, ya asesinos. Debemos empero empezar observando que entre nosotros no está ya en vigor la costumbre, por la cual en Atenas y en Roma se envenenaba a los reos condenados a muerte. Se ha reputado

224 Ibid.

225 Ibid.

226 Ibid.

entre nosotros cruel y sobre todo ajeno de las costumbres cristianas obligar a un hombre, por más cubierto que esté de crímenes, a quitarse la vida por su propia mano, bien atravesando con un puñal sus entrañas, bien tomando empozoñadas la comida o la bebida, cosas las dos igualmente contrarias al derecho natural y a las leyes de la humanidad, por las cuales nos está prohibido atentar contra nuestra propia existencia. Como, pues, hemos dicho que pueda matarse al enemigo armándole asechanzas, decimos ahora que es injusto envenenarle» ... «A mi modo de ver pues, ni deben administrarse al enemigo medicamentos nocivos, ni empozoñar en daño suyo los alimentos destinados a su subsistencia» ²²⁷.

Ma con questo non vuole dire niente nè contro, nè in difesa del tiranno, e conclude:

«mas... recuerde que es lícito atentar de cualquier modo contra, su existencia, con tal que no se le obligue a que, sabiéndolo o ignorándolo, se mate con su propia mano» ²²⁸.

Unica eccezione formulata nella sua teoria e giustificazione del tirannicidio.

Nel seguente capitolo se pone il problema, se: «¿Es mayor el poder del rey o el de la República?», «Republicae an regis maior potestas sit?». Il principio che lungo tutto il capitolo manterrà e difenderà, è: l'autorità del popolo è superiore a quella del re, quindi il popolo è, e deve essere un freno del potere del principe. Vediamo la questione.

«En constituir la república y promulgar leyes se toma ordinariamente la fortuna la mayor parte como por derecho propio; el pueblo no se guía siempre desgraciadamente por la prudencia ni por la sabiduría, sino por los primeros ímpetus de su alma, razón porque juzgaron algunos sabios que sus hechos más merecían ser tolerados que alabados. A mi modo de ver, puesto que el poder real si es legítimo ha sido creado por consentimiento de los ciudadanos, y sólo por este medio pudieron ser colocados los primeros hombres en las cumbres de los negocios públicos, ha de ser limitado

227 Ibid., p. 485.

228 Ibid.

desde un principio por leyes y estatutos, a fin de que no se exceda en perjuicio de sus súbditos y degenerare al fin en tiranía»²²⁹.

Poi aggiunge vari esempi presi dalla storia antica e a quella per lui recente dei regni della Spagna, soprattutto di quello d'Aragona. Dopo cita una serie di casi concreti storici ed altri ipotetici, nei quali dimostra che il potere del principe è sottomesso o deve essere sottomesso a quello del popolo costituzionalmente organizzato:

«Tampoco se duda, generalmente hablando, que el poder de mandar concedido a los príncipes es mayor que el de cada ciudadano y el de cada pueblo; mas entre los mismos que esto convienen los hay, y no pocos, que niegan al rey el poder de oponerse a lo que resuelva la política o sus representantes, varones de nota escogidos entre todas las clases del Estado. Tenemos, dicen, la prueba en nuestra misma España, donde el rey no puede imponer tributos sin el consentimiento de los pueblos».

E aggiunge:

«¿Y qué, no cabe acaso decir lo mismo cuando se trate de sancionar nuevas leyes que, como dice San Agustín, sólo son tales cuando están promulgadas, confirmadas y aprobadas por las costumbres de los súbditos?»²³⁰.

Argomento concludente per la sua forza ed intenzione giuridica. Ma il più decisivo è il seguente:

«Supongamos además que está vejada la república por las depravadas costumbres del monarca, que degenera el poder real en una manifiesta tiranía; ¿sería acaso posible arrancar al príncipe la vida ni el gobierno si no se hubiesen reservado los pueblos mayor poder que el que delegaron en sus reyes? ¿Cómo podemos, por otra parte, suponer que los ciudadanos hubiesen querido despojarse de toda su autoridad, ni trasferirla a otros sin restricción, sin tasa, sin medida?»²³¹.

229 Ibid.

230 Ibid., p. 486.

231 Ibid.

Non esisterebbe neanche il diritto di resistenza se il popolo non avesse più potere che il sovrano, cioè se il popolo non fosse superiore allo stesso re, dal momento che questo diventa sovrano per un atto di delegazione della sovranità del popolo. Dopo aver fatto il paragone con l'istituzione del Pontefice, detentore di un potere quasi divino, ciononostante anche soggetto in certe questioni al Concilio, conclude:

«Quede pues establecido que miran por la salud de la república y la autoridad de los príncipes los que circunscriben la autoridad real dentro de ciertos límites, y la destruyen los vanos, falsos aduladores que quieren ilimitado el poder de los reyes» ²³².

Infine,

«quod caput est, sit principi persuasum totius rei publicae maiorem quam ipsius auctoritatem esse» ²³³.

Nel capitolo IX dice: «El príncipe no está dispensado de guardar las leyes». Fissa le limitazioni imposte dalle leggi fondamentali del regno, e limitazioni che nascono dall'obbligo divino e naturale di sottomettersi alla volontà di Dio ed anche alla pubblica opinione:

«y finalmente, a la fama pública y a lo que ha de decir de ellos la posteridad después de siglos, pues de grandes almas es aspirar, como los seres celestes, a immortalizar el nombre» ²³⁴, «populari etiam civium opinione». «Podrán los reyes, exigiéndolo las circunstancias, proponer nuevas leyes, interpretar y suavizar las antiguas, suplirlas en los casos en que sean insuficientes, mas nunca trastornarlas a su antojo, ni acomodarlas todo a sus caprichos y a sus intereses, sin respetar para nada las instituciones y las costumbres patrias, falta ya sólo de tiranos. Los príncipes, aunque legítimos, no deben obrar jamás de modo que parezcan ejercer su dignidad independiente de las leyes» ²³⁵.

232 Ibid., p. 488.

233 Ibid.

234 Ibid., p. 489.

235 Ibid.

E come per termine porre alla descrizione del tiranno, un poco più avanti dice:

«Tirano es el que manda contra la voluntad de sus súbditos, tirano el que comprime con las armas la libertad del pueblo, tirano el que, lejos de mirar principalmente por los intereses generales, no piensa más que en su provecho y en el engrandecimiento del poder que villanamente ha usurpado»²³⁶.

Ecco dunque in sintesi esposta la magistrale descrizione del tiranno fatta dal Mariana, nell'opera che commentiamo.

«El príncipe no puede legislar en materias de religión», «De religione nihil Princeps statuat», è il titolo del capitolo X. L'idea centrale e quasi conclusiva che in esso espone è: che lo Stato non deve arricchirsi mai dei beni della Chiesa e nemmeno togliere i beni, giacchè questi sempre stanno in funzione dei poveri e delle classi deboli della società:

«quasi contactum rerum sacrorum consumptis etiam regiis vectigalibus»²³⁷.

Con questo praticamente finisce quella parte del «De Rege et Regis institutione» che interessa il nostro lavoro, e che ne è più concretamente l'oggetto specifico: cioè, la teoria del tirannicidio e della tirannia, insieme con lo studio e l'analisi della figura del tiranno. A questo punto ci resta solo accennare almeno sommariamente ai capitoli restanti del «De rege».

Il secondo libro espone tutta una peculiare pedagogia per l'educazione del Principe. E' diviso in XIV capitoli, che trattano da «De la educación de los niños» a «De la religión», l'ultimo dei suddetti capitoli. Il terzo libro si compone di XV capitoli, ed è dedicato all'esposizione di questioni politiche e amministrative e dei procedimenti che il re deve impiegare nella sua politica e nel suo governo, non sempre mancanti di

236 Ibid., p. 490.

237 Ibid.

un certo ma prudente machiavellismo, dovuto forse alla formazione del P. Mariana.

Il primo capitolo di questo libro ha come titolo: «De los magistrados», e l'ultimo: «No es verdad que pueda haber en una sola nación muchas religiones». Per capire bene quest'ultimo capitolo, è necessario mettersi nello spirito dell'epoca, oggi quasi del tutto superato per la stessa Chiesa, come bene lo dimostra i lavori e i decreti relativi alla libertà e alla tolleranza religiosa, del Concilio Vaticano II, recentemente concluso.

8. CONCLUSIONE

Dopo questa esposizione e analisi ci resta solo da concludere, e concludiamo facendo un'ultima analisi: quella del concetto di democrazia nel P. Mariana e in generale negli autori del secolo XVI.

La maggioranza degli autori del nostro secolo e dello scorso che hanno giudicato gli scolastici del secolo XVI, e in specie il P. Mariana, hanno sbagliato nel loro giudizio sia per eccesso, che per difetto. Hanno sbagliato, in concreto, nel giudizio sul P. Mariana, sia quelli, che lo hanno definito come un precursore della moderna democrazia nel senso liberale, sia quelli, che anche lo hanno classificato incorreggibile reazionario, campione dell'autoritarismo e dell'assolutismo teocratico. E tanto gli uni come gli altri hanno errato nel loro giudizio per avere dimenticato due cose fondamentali. La prima è: che quegli autori, e in particolare il P. Mariana hanno scritto quattro secoli fa, con tutto il complesso psicologico-circostanziale, che un semplice fatto come questo suppone, giacchè tempo e spazio sono le due essenziali coordinate di tutta la realtà, e ogni realtà ha il suo proprio tempo e spazio, nel quale si sviluppa e concreta, si attua.

La seconda, importante come la prima e di più, in quanto riguarda il nocciolo dell'argomento, è quella che si riferisce alla questione propria della democrazia. Che si intende per democrazia? Esistono varie forme di democrazia o una sola? Questo è importante, giacchè secondo quello che si intende come democrazia, si giudicherà un autore analizzato, come democratico o come assolutista-autoritario. E questo è certo, fino al punto

che nei riguardi del P. Mariana, che ha scritto giustificando il tirannicidio, e contro il tiranno e la tirannia, non sono mancati autori, che lo hanno definito, dopo una esauriente analisi della sua opera, come un campione dell'autoritarismo, e per tanto antidemocratico. Questo è vero, per la prima parte, ma errato nella seconda, giacchè in realtà il P. Mariana, in quanto essenzialmente democratico, non poteva essere necessariamente nello stesso tempo, che autoritario, in quanto premessa imprescindibile di un vero e reale democratismo, nel suo senso di governo efficace della repubblica e per la stessa repubblica, qualunque ne sia il capo; il re, il presidente, oppure il sindaco, giacchè nel democratismo-migliorista di Mariana, alla fine, se non si vuole cadere nella tirannia, la repubblica sempre sarà la vera sovrana; dopo, per delegazione di questa, mediante il suo «consensus», il re, il presidente, il sindaco, insomma quello che governa (giacchè in un ordine di fronte alla realtà naturale delle cose, quel che meno conta sono le parole, questione essenziale per tutto il movimento retorico-sofistico, e ciò che più vale sono i fatti, che giustificano e definiscono veramente la realtà) diventerà anche sovrano. E così come, secondo questa mentalità, l'essenziale a un governo è che governi, giacchè come abbiamo visto è peggiore per la società l'anarchia che la tirannia, perciò il P. Mariana mentre passa per gli uni come un campione dell'autoritarismo, per gli altri è precursore del liberalismo. Ma quelli che affermando il suo autoritarismo, hanno sbagliato nel suo antidemocratismo, così hanno sbagliato quelli, che affermando il suo liberale-democratismo, lo hanno considerato antiautoritario, protoliberal, soltanto perchè ha scritto il «De rege et Regis institutione». Infatti, se si comprende l'essenza di quest'opera, si vede che è, e non si propone altra cosa che la difesa dell'autorità in sintesi perfetta con il popolo, giacchè autorità e popolo sono la simbiosi feconda di una stessa realtà, che si definisce assolutamente sovrana, in quanto prodotto della natura, voluta e creata così da Dio stesso, e non in altro modo, in quanto sarebbe irrazionale, pertanto impossibile, per quello che porterebbe di arbitrario, giacchè anche Dio diventerebbe alla fine un tiranno di più, se arbitrariamente agisse contro lo stesso ordine razionale, fondamento dello stesso essere e della natura umana. Ecco, dunque, la sintesi feconda operata dalla Scolastica del Rinascimento fra «voluntas et ratio Dei», fra volontarismo e intellettualismo. Occorre avere presente quest'ultimo, per capire bene senza sbagliare, la gigantesca

e grandiosa opera della Scolastica del Secolo XVI, e in concreto del P. Mariana. Ragione che spiega e chiarisce la storia della Spagna dal Secolo d'Oro, fino al 1936 incluso, giacchè se alla Francia, con il cesarismo assolutista del Re Sole, fu poi indispensabile una Rivoluzione democratica, che facendo crollare il vecchio regime, desse origine a un nuovo ciclo vitale, per la Spagna, questo problema fu impostato alla rovescia, nel senso che dopo la istaurazione nel suo seno, come un processo patologico dell'assolutismo cesarista, per opera di Felippo V, invece di necessitare una Rivoluzione, si vide obbligata ad una Restaurazione, di quello che sempre fu il suo vero ordine vitalmente democratico. Questo ci dipingono e ci mostrano anche le opere teatrali dei grandi drammaturghi del Secolo d'Oro. Si pensi al «Alcalde de Zalamea», «Fuenteovejuna» o «El Comendador de Ocaña».

Ma è necessario concludere, e, concludendo, dobbiamo dire che, rendendo attuale la dottrina del tiranno e della tirannia ai nostri giorni, è necessario accennare che oggi può essere tiranno non soltanto una persona concreta, principe o re nella dottrina tradizionale, ma anche tutto un sistema o regime politico, che, arrivato al potere per mezzo del terrore o della violenza, sottometta il popolo alla legge dell'arbitrio, agendo contro l'interesse e consenso della sua sovrana volontà. E' in questo caso, pertanto, anche pienamente giustificata la resistenza contro di esso, in tutte le sue forme dianzi accennate nelle pagine di questo lavoro.

BIBLIOGRAFÍA

- AMBROSETTI, G., *Il Diritto Naturale della Riforma Cattolica*, Milano 1961.
 BALLESTEROS-GAIBOIS, M., *Juan de Mariana, Pensador y Político*, Madrid 1872.
 CAPPALLEGORA, I., *Monarcomachi, Saggio sulla teoria della Resistenza nel Sec. XVI*, Torino 1913.
 CIROT, G., *Mariana Historien*, Bordeaux 1905.
 COVILLE, Alfred, *La Question du tyrannicide*, Paris 1932.
 CRETINAU-JOLLY, J., *Histoire religieuse, politique et litteraire de la Compagnie de Jesús*, Paris, P. Mellier, 1844-6.
 DEL VECCHIO, G., *La Giustizia*, Roma 1957.
 FASSÓ, Guido, *Il Diritto Naturale*, ed. RAI, 1964.

GUIDI, P., *La legge ingiusta*, Roma 1948.

MARIANA, Juan de, *Obras completas*, Biblioteca Autores Españoles, Madrid 1872.

MARTÍNEZ, J. G., *Evoluzione, Rivoluzione e Diritto (Saggio)*, Bologna 1965.

MESNARD, Pierre, *L'Essor de la Philosophie Politique au XVI^e siècle*, Paris 1951.

NICOLETTI, *Sul Diritto alla Resistenza*, Milano 1960.

ORECCHIA, R., *Sul Diritto alla Resistenza*, Riv. Studium, Roma, Maggio 1960.

RAVA', *I monarcomachi*, Padova 1913.

SCIACCA, G. M., *Il concetto di tiranno dei greci a Coluccio Salutati*, ed. Manfredi, Palermo 1953.

TISATO, R., *Pensiero medievale*, ed. STEB, Bologna 1956.