

eScholarship

California Italian Studies

Title

Umanesimo politico. La monarchia organicista nel IV libro del *De obedientia* di Giovanni Pontano

Permalink

<https://escholarship.org/uc/item/6ct9b8w1>

Journal

California Italian Studies, 3(1)

Author

Cappelli, Guido

Publication Date

2012

DOI

10.5070/C331008998

Copyright Information

Copyright 2012 by the author(s). All rights reserved unless otherwise indicated. Contact the author(s) for any necessary permissions. Learn more at <https://escholarship.org/terms>

Peer reviewed

Umanesimo politico. La monarchia organicista nel IV libro del *De obedientia* di Giovanni Pontano

Guido Cappelli

Il *De obedientia* ha trovato uno spazio relativamente scarso negli studi storici e filologici, forse anche a causa delle molteplici competenze—dalla storia del diritto e delle dottrine politiche alla filologia umanistica—richieste se si vuole tentare un approccio che non resti confinato all'episodico e all'autoreferenziale. Ha agito poi anche il “pregiudizio repubblicano,” quella tendenza, da cui solo di recente ci si sta cominciando a liberare, a considerare la dottrina politica umanistica dall'ottica distorta e parziale dell'“umanesimo civile” e del “repubblicanesimo,” escludendo o malinterpretando, di conseguenza, i testi non riconducibili a tale pregiudizio storiografico.¹ Tra chimerici “precorrimenti” machiavelliani, insomma, e pregiudizi ideologici più o meno coscienti, ancora non si è riusciti a determinare il luogo che spetta a Giovanni Pontano (e con lui all'umanesimo politico tutto) nel dibattito delle idee sul processo di formazione dello Stato nell'arco dei circa tre secoli che vanno dal *Liber augustalis* a Bodin.² Perché l'umanesimo politico del Quattrocento, di cui Pontano è certamente uno dei maggiori esponenti, già possedeva gli elementi di razionalità e tecnica atti a delineare in un raffinato apparato teorico i caratteri dello Stato assoluto. Uno Stato assoluto, certo, anche se diverso da quello che trionferà un secolo dopo, perché dotato di una dimensione laica e umanistica che andrà in gran parte perduta nei successivi sviluppi della teoria e della realtà politica, segnate dalla ragion di Stato e dal ritorno delle grandi aristocrazie militari ed ecclesiastiche.

I.

Il denso trattato pontaniano fu terminato, almeno in una prima redazione, entro il 1470,³ all'indomani di quella guerra civile napoletana (1459-65) che—come avremo occasione di comprovare—aveva posto drammaticamente il problema del legame e dell'obbligazione tra corpo politico e autorità regia, e nel contesto di una situazione generale di “crisi” e ridefinizione

¹ Mi sono occupato particolarmente di tale questione in “Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político,” *Res publica. Revista de filosofía política* 21 (2009): 51-69.

² C'è appena bisogno di aggiungere—perché trattasi di problema ereditato dal secolo scorso e, direi, superato con naturalezza—che ciò non implica il ritorno a quella concezione teleologica rispetto alla formazione dello Stato moderno, che tendeva a vederne anticipazioni ed epifanie nel corso dei secoli precedenti l'età moderna; si tratta invece di scorgere, isolare e distinguere la dialettica e gli elementi che, a partire dalla crisi ideologico-istituzionale bassomedievale, concorrono a ridefinire la comunità nei termini e nei modi di quello che sarà lo Stato: individuare un percorso, insomma, significa segnalare scarti, continuità e trasformazioni—che è, a nostro modesto parere, il compito dello storico.

³ Citerò dall'*editio princeps* curata dal Pontano stesso a Napoli, per *Mattiam Moravum*, 1490. Quanto al problema della datazione dell'opera, andrà affrontato in profondità in sede di edizione, soprattutto tenendo conto dell'abitudine del Pontano di rivedere a varie riprese i suoi testi; comunque, diversi codici datati indicano la data del 1470: cfr., per ora, Liliana Monti Sabia, “Tra realtà e poesia. Cronologia di alcuni carmi del *De amore* di Giovanni Pontano (I, 5-8),” in *Classicità, Medioevo e Umanesimo. Studi in onore di Salvatore Monti*, a cura di Giuseppe Germano (Napoli: Giannini, 1996), 357-59.

delle istituzioni politiche a livello italiano, nel cui ambito fiorisce quella vasta proposta teorica che fu l'umanesimo politico.⁴

Il *De obedientia* elabora tale proposta in modo ambizioso, superando la speculazione *de principe*—da Pontano stesso coltivata in un fortunato opuscolo—per ampliare la ricerca dallo studio delle *virtutes* e della *maiestas* del sovrano a quello della generale articolazione politica della società.⁵ Il IV dei suoi cinque libri, in particolare, costruisce una compiuta teoria della monarchia, a partire da una concezione organicista della società e della politica, basata sulla migliore speculazione classica e medievale, e tenendo conto delle innovazioni della teoria politica umanistica come si erano andate definendo fin da Petrarca, con l'emergere di una dimensione della politica autonoma da ipoteche metafisiche e al tempo stesso capace di utilizzare, ma anche trascendere, la pura speculazione giuridica, nel segno di un costante dialogo con la "realtà effettuale"⁶. Del resto, come è noto, Pontano stesso fu un intellettuale pienamente "organico," che nel corso della sua lunga carriera seppe accompagnare costantemente l'azione politica diretta all'interno della burocrazia aragonese, con la riflessione teorica sui fondamenti del governo.⁷

La struttura della società descritta nel *De obedientia* è fondata sulla *natura* e presuppone la socievolezza dell'essere umano e una sua naturale inclinazione al bene: in questo come in altri aspetti è totalmente antiagostiniana. È una società aristotelicamente "concentrica," il cui nucleo base è la famiglia, che si allarga alla *civitas* (vera e propria protagonista del pensiero politico fin dal Trecento) per individuare nel *regnum*, cioè nella comunità nazionale, il modello politico più rispondente all'ordine naturale. Sul versante strettamente politico, tale società è essenzialmente disuguale, gerarchicamente ordinata. La natura ha individuato i *praestanti ingenio praediti*, legittimati per ciò stesso alla direzione politica della comunità, ma obbligati, proprio dalla loro stessa *virtus*, alla protezione e alla cura della massa dei "minori," fermo restando che tutti sono comunque *subiecti*, membri della comunità politica incarnata nel *regnum*.⁸

In tal senso, in una società concepita come *corpus*, si dà una forma peculiare di uguaglianza tra i cittadini, i quali, se hanno livelli sociali diversi, hanno anche doveri e obblighi diversi e in ogni caso tutti soggetti a un governo che è già statale proprio in virtù della sua capacità di rappresentare il *corpus* nella sua interezza:

Atque uti partes ipsae corporis humani simul omnes iunctae atque connexae unum efficiunt corpus, sic homines ipsi diffusi per domos ac regiones urbis, simul tamen sociati atque in una convenientes moenia corpus unum efficiunt quae civitas

⁴ Che ancora attende una ricostruzione storiografica adeguata, non potendo certo dirsi tale il lavoro di Skinner, cit. *infra* n. 22.

⁵ Sul trattatello pontaniano *De principe* (scritto a metà degli anni sessanta) cfr. Giovanni Pontano, *De principe*, a cura di Guido Cappelli (Roma: Salerno Editrice, 2003; introduzione alle pp. xi-cxxi).

⁶ In un precedente saggio, a questo complementare, ho delineato i caratteri generali del libro IV del *De obedientia*, così come alcuni dei punti nodali di tutto il testo: "Prolegomeni al "De obedientia" di Pontano. Saggio interpretativo," *Rinascimento meridionale* I (2010): 47-70 (con ampia bibliografia anche sull'organicismo).

⁷ Per la parabola biografica basti rimandare a Liliana Monti Sabia, *Un profilo moderno e due "Vite" antiche di Giovanni Pontano* (Napoli: Accademia Pontaniana, 1998; ripubblicato, con alcune modifiche, come "Prolusione" agli *Atti della giornata di studi per il V Centenario della morte di Giovanni Pontano*, a cura di Antonio Garzya, Napoli: Accademia Pontaniana, 2004); si veda anche Cappelli, introduzione a Giovanni Pontano, *De principe*, xi-xxi.

⁸ Cfr. Cappelli, "Prolegomeni," 64-66.

vocatur. Utque in ipso nostro corpore pars quedam est quae aliis imperet et in singulis item domibus, eodem modo et in civitate ut sit necesse est (58v).⁹

È in tale sistema che si dà la vera *libertas* e l'esercizio della *iustitia*. La prima consiste infatti, sulla scorta di Cicerone, nella naturale capacità dell'uomo di sottomettersi alla legge (IV, 56v),¹⁰ mentre la seconda, la *iustitia*, è posta a fondamento della *virtus* dell'obbedienza, partendo da una complessa combinazione di elementi aristotelici (in particolare *Etica Nicomachea*, I e II) e ciceroniani (*De legibus*, *De officiis*). Il punto di partenza fa riferimento alla qualità intrinseca alla *ratio* di assoggettare e controllare i *motus animi*: solo così, sottomettendosi spontaneamente ai "philosophiae preceptis" e obbedendo "legibus," sarà possibile evitare il dominio nelle cose umane della "fortuna," e questo è l'autentico esercizio della libertà: "et mortale genus liberum magis atque quietum ageret" ("e il genere umano vivrebbe più libero e tranquillo," libro I, f. 3r). Fin dall'inizio, Pontano stabilisce un'equazione tra leggi giuste e *virtutes*, che gli deriva in ultima istanza da Aristotele: "praecipiant ac statuunt ut virtutum omnium [cives] rationem habeant" ("prescrivono e stabiliscono che i cittadini abbiano cura di tutte le virtù," 5r-v: Arst., *Eth.* II, 1, 1103b), ma che acquista un rilevante tocco giusnaturalista sulla scorta di Cicerone: la naturale razionalità della *lex*, infatti, è garanzia della sua giustizia:

et cum iustus sit qui nihil plus minusve appetat quam oportet aut decet sitque idem et aequi et legum observantissimus, iustum quoque eandem hanc rationem sequetur: nam et quod aequum erit iustum et quod secundum leges. Etenim omnia quae legibus aut iubentur aut vetantur . . . quia legibus praecipiantur iusta dicenda sunt (5r).¹¹

⁹ *De obedientia*, f. 58v: "E come le parti del corpo umano, unite e connesse tra loro fanno un solo corpo, così gli uomini, sparsi per le case e i quartieri della città, e tuttavia associati e raccolti entro le stesse mura, fanno un corpo solo, che si chiama 'comunità' (*civitas*). E come nel corpo umano vi è una parte che domina sulle altre, e così pure accade nelle singole famiglie, allo stesso modo è necessario che avvenga nella *civitas*;" questa formulazione condensa, in termini inequivocabilmente monarchici, l'ampia teorizzazione organicista presente nel IV libro dell'opera, che ho illustrato dettagliatamente in "Prolegomeni:" 56-61 (il passo cit. a testo, *ibid.*, alla p. 58: colgo l'occasione per correggere una mia emendazione errata: *orbis* per *urbis* del testo, che invece dà perfettamente senso, come mi hanno convinto Vincenzo Fera e gli amici di Messina durante un recente seminario di dottorato).

¹⁰ *Ibid.*: 67-69.

¹¹ "E poiché giusto è chi non desidera né più né meno di quanto sia necessario e decoroso e chi è sommamente osservante dell'equità e delle leggi, anche ciò che è giusto seguirà questo modello: sarà giusto ciò che è equo e secondo la legge. Infatti tutto ciò che è ordinato o vietato dalle leggi dev'essere considerato giusto proprio perché è stabilito dalle leggi." Cfr. Cicerone, *De legibus* I, 18-19: "Igitur doctissimis viris proficisci [scil: ius] placuit a lege, haud scio an recte, si modo, ut idem definiunt, lex est ratio summa, insita in natura, quae iubet ea quae facienda sunt, prohibetque contraria. Eadem ratio, cum est in hominis mente confirmata et perfecta, lex est . . . a lege ducendum est iuris exordium" ("Piacque dunque agli uomini più dotti partire dalla legge, non so se con buone ragioni, purché, secondo la loro stessa definizione, la legge consiste nella massima *ratio*, insita nella natura, la quale ordina ciò che si deve fare e proibisce il contrario. Questa stessa *ratio*, quando è riaffermata e impressa nella mente, è legge . . . e dalla legge bisogna trarre l'origine del diritto;" qui e sempre, salvo diversa indicazione, le traduzioni sono mie); I, 33: "Quibus enim ratio a natura data est, isdem etiam recta ratio data est; ergo et lex, quae est recta ratio in iubendo et vetando; si lex, ius quoque; et omnibus ratio" ("A coloro ai quali la natura ha dato la *ratio*, ha dato anche la *recta ratio*, perciò ha dato anche la legge, che è *recta ratio* nel prescrivere e vietare;" se è legge è anche diritto e *ratio* per tutti"); I, 28, sulla naturalità dell'associazione umana e pertanto della legge: "Nihil est profecto praestabilius, quam plane intellegi, nos ad iustitiam esse natos, neque opinione sed natura constitutum esse ius. Id iam patebit, si hominum inter ipsos societatem coniunctionemque perspexeris" ("nulla è certamente più importante che capire

Tale *iustitia* sarà, di nuovo seguendo Aristotele, “*tota et integra virtus*” (ibid.). Ora, l’obbedienza che da essa deriva è di tipo, per così dire, “generale,” consistendo nell’osservanza dei *praecepta* e gli *instituta* da cui derivano le leggi: “*habitus parendi praeceptis omnibus quae a ratione proficiscantur*” (6r: “l’abito di obbedire a tutti i *praecepta* della ragione”). Potremmo chiamarla obbedienza “morale-razionale.” Pontano aggiunge che si tratta di una forma di rispetto per se stessi, una sorta di punto zero della *dignitas*: “*iustitiam quandam . . . hominis erga seipsum*” (6v: “una certa giustizia dell’uomo verso se stesso”). Alla *iustitia distributiva*, invece, la cui funzione è “dare a ciascuno il suo” (“*cuius proprium munus est cuique quod suum sit reddere*”), è legata l’obbedienza che potremmo definire “politico-legale,” consistente in sostanza nell’ottemperare agli ordini dei superiori: “*habitus parendi praeceptis illorum atque imperiis quibus lege iureque parere teneamur*” (“abito di obbedire agli ordini e ai comandi di coloro ai quali siamo tenuti per legge e per diritto a obbedire,” ibid.). Anche qui la base dottrinale riposa su Cicerone, *De legibus*, III, 3:

Nihil porro tam aptum est ad ius condicionemque naturae—quod quom dico, legem a me dici intellegi volo—quam imperium, sine quo nec domus ulla nec civitas nec gens nec hominum universum genus stare, nec rerum natura omnis nec ipse mundus potest. Nam et hic deo paret, et huic oboediunt maria terraeque, et hominum vita iussis supremae legis obtemperat.¹²

Ma con due omissioni significative: la prima riguardante il riferimento a Dio; la seconda tesa a mettere in ombra la questione del governo di uno o di molti, affrontata da Cicerone subito dopo (parr. 4-5, 15 e ss.).

2.

Su tale sfondo dottrinale, con una comunità che—nei limiti, beninteso, dell’orizzonte del *regnum*—quanto più estesa tanto più solida, con un ordine naturale che tende al bene e all’unità, la pozziorità del regime monarchico è la conseguenza logica dell’impostazione del *De obedientia*, ed è dunque intorno alla monarchia—unica vera scelta istituzionale fondata da un punto di vista teorico—che cristallizza il problema dei limiti e della natura dell’obbedienza politica, nonché quello, in qualche modo parallelo, della *inobedientia*, che Pontano tratta con brevi ma efficaci cenni. L’insieme di queste riflessioni, contenute nella seconda parte del libro IV dell’opera, ne costituisce il vero nucleo teorico e ideologico e merita pertanto la massima attenzione.

chiaramente che noi siamo nati per la giustizia, e che il diritto non è stato fondato dalla convenzione, ma dalla natura. E ciò sarà del tutto chiaro, se osserverai attentamente la società e il legame reciproco tra gli uomini”). In ambito umanistico, si veda la posizione di Francesco Patrizi, *De regno et regis institutione*, VIII, iii: “*scientiam boni et equi naturali rationi congruentem, etc.*” (e vd. anche VIII, v; cito dall’edizione di Parigi, *Galeotus a Prato*, 1531).

¹² “Nulla poi è tanto conforme al diritto e alla disposizione della natura—e quando dico questo, si intenda la legge—quanto il comando, senza il quale né la famiglia né la comunità né la nazione né il genere umano intero né la natura tutta né il mondo stesso potrebbero sussistere. Questo infatti obbedisce al dio, e ad esso obbediscono i mari e le terre, e la vita umana ottempera alle norme della legge suprema.”

Nella prima parte del libro IV, Pontano già indica il cammino del suo ragionamento in favore della monarchia assoluta in un passo densissimo di allusioni alla tradizione politica d'Occidente, con cui si avvia a conclusione il capitolo sulla necessità, naturale e razionale, dell'obbedienza politica (*An homo cum liber natus sit parere debeat*): “Hi principio qui populos regerent reges dicti, a similitudine etiam patres appellati, quin et pastores eos vocavit antiquitas, quos et sacrosanctos et augustos esse voluit atque inter divos merita retulit” (59v-60r).¹³ La terminologia impiegata condensa quasi due millenni di storia delle dottrine politiche: il regno come forma primigenia di organizzazione politica riflette un'idea ciceroniana: “omnes antiquae gentes regibus quondam paruerunt” (“tutti i popoli antichi un tempo obbedirono ai re”), ricontestualizzando, non a caso, il passo tralasciato nel primo libro (vd. *supra*): *De legibus*, III, 4, un luogo delicato, con cui Pontano, come vedremo, tornerà a confrontarsi poco più avanti (62v). Il richiamo a *patres* e *pastores* sta invece al principio del *De regno* di Tommaso d'Aquino, ma Pontano doveva essere consapevole che questi due termini rimandano a tutta una concezione del potere politico e hanno una tradizione lunghissima: da Aristotele, che in *Eth.* VIII, 1161 fonda la simmetria tra re, padre e pastore, ad Agostino, che in *De civitate Dei* XIX, 16 spiega il parallelismo tra dominio paterno e dominio politico; ma dal *pater familias* al *pater patriae* il cammino è segnato da Senofonte (*Cyropedia*, VIII, 1, 1), Cicerone (*Pro Ligario*, 30), Seneca (*De clementia* I, 14) e giunge sino al diritto pubblico medievale e all'umanesimo politico, segnalando una concezione organicista e paternalista.¹⁴ Quanto a *pastor*, ricorre in Tommaso che lo mutua dalla Scrittura, ma la metafora è usata già da Platone (per es., *Repubblica*, 343b), e Aristotele, nel passo appena citato, ricorda che Omero “chiamò Agamennone pastore di popoli;” e il termine resta una costante nella teologia politica medievale.¹⁵

A questo punto, il capitolo espressamente dedicato alla pozzorità della monarchia—*Unius ne an multorum sit naturalior gubernatio*—assume la forma di compendio e sviluppo di argomentazioni già in vario modo avanzate nelle pagine precedenti, sulla scorta, ora più che mai, del *De regno* di Tommaso, ma senza escludere una possibile presenza di Egidio e di Bartolo da Sassoferrato.¹⁶ Si comincia riprendendo l'argomento naturalistico, ma con l'aggiunta dell'*ars*,

¹³ “Perché l'uomo, pur essendo nato libero, deve obbedire. In origine, coloro che reggevano i popoli erano detti re e per la similitudine erano anche chiamati padri, anzi l'antichità li chiamò anche pastori e li volle sacrosanti e augusti e ne riportò i meriti tra le divinità.”

¹⁴ Cfr. Pontano, *De principe*, nota al par. 50; e vd. Ernst H. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* [1957] (Torino: Einaudi, 1989), 86: “pater legis;” Mario Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna* (Milano: Giuffrè, 1974), 101-3, 110-111, ma ancora una volta si rileva che nel Pontano è assente quella similitudine col “rapporto fedele-divinità” indicata come centrale nella speculazione medievale; quanto al ruolo del *De clementia* di Seneca (uno degli *auctores* citati esplicitamente dal Pontano), nella cui ricezione il pensiero politico e giuridico napoletano sembra esser stato in prima fila fin dall'epoca sveva, vi si è soffermato di recente Peter Stacey, *Roman Monarchy and the Renaissance Prince* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007, in part. 183-96, sulla Napoli alfoncina); ma la questione andrà approfondita sulla base di più corposi elementi dottrinali e testuali.

¹⁵ Cfr. Michel Senellart, *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement* (Paris: Éditions du Seuil, 1995), 43, 56, 165; lo riprenderà Patrizi, *De regno*, VIII, vi, 325; nella sua breve ma intensa storia del “pastorato,” Michel Foucault ricostruisce il cammino di questa metafora, ponendola in relazione con l'obbedienza cristiana, intesa come “fine in sé” ed “estranea al pensiero greco.” egli afferma, per esempio, che in Aristotele non compare la metafora: a prescindere dalla suggestività della sua analisi, che tende a illustrare i modi del ritorno moderno di una “modalità pastorale del potere” in definitiva di tipo biopolitico, sembra però che il pastore faccia parte anche della concezione greca del potere, ciò che ne autorizza, poi, un uso laico; cfr. “Omnes et singulatim”, in Id., *Biopolitica e liberalismo* (Milano: Medusa, 2001), 107-46. In ogni caso, l'analisi foucaultiana dimostra che i concetti di cui ci stiamo occupando sono ben lungi dall'aver esaurito la propria azione sul politico.

¹⁶ Nel *De regimine civitatis*, in Diego Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)* (Firenze: Olschki, 1983), 153-55, Bartolo offre un compendio delle ragioni della

che in questo caso rimanda alla “tecnica” di governo: “Ars quoque laudari tum solet cum ad naturam quam proxime accesserit eaque quae secundum naturam sunt optime se habere dicimus, quod sibi firmiter constant amiceque convenient” (60v).¹⁷

Seguono l’argomento del *corpus*—l’asse della teoria organicista—¹⁸ e quello del *mundus*, con il paragone tra il governo umano e quello divino, anch’esso di derivazione ciceroniana (*De legibus*) e tomista (*De regno*, I, 2),¹⁹ cui viene accostato il celebre e un po’ trito paragone con il mondo delle api, risalente anch’esso a Cicerone, *De off.*, I, 157 e qui elegantemente citato con Virgilio, *Georgiche* IV, 212-13, ma comunque presente anche in Tommaso.

Essendo la natura orientata all’unità, anche l’*ars* sarà tanto più perfetta quanto più vicina alla natura: e la *civitas* retta da uno solo è *ars* perfetta, dove vigono *pax concordiaque*, laddove, nelle *civitates* rette dai molti, la necessità di trovare accordi provoca spesso conflitti, “seditiones et intestina . . . bella” (61r). Viceversa, “optime agitur cum illo populo florentque urbis eius opes cuius principes idem unum et sentiunt et volunt”.²⁰ la *voluntas* unica di tutto il *corpus* è la vera garanzia, l’unica filosoficamente fondata, che permette di governare nel modo migliore il *populus*, perché assicura quell’unità che a sua volta è fonte di *pax et tranquillitas* (61r-v). Pontano sviluppa qui a modo suo un punto del *De regno* di Tommaso d’Aquino (I, 2): “Quare, si ea quae sunt secundum artem imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis melius est quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.”²¹ Ma anche Bartolo, per esempio nel *De regimine civitatis*, pone la pace come “finalis intentio regentis” (“*intentio* finale del reggitore”): di qui, in dialogo critico con Egidio Romano, dopo una complessa serie di argomentazioni, conclude che il “regi per unum” è la forma migliore di governo proprio e solo nel caso di grandi entità statali. Bartolo pensa principalmente all’Impero, ma il ragionamento si adatta perfettamente allo stato monarchico territoriale, e questo è il decisivo passo teorico che compie Pontano e con lui una parte dell’umanesimo politico. Così, le nozioni di *pax* e *concordia* passano a gran parte del pensiero umanistico diventando parte integrante della teoria della *virtus* e della società organica.²² Nello sviluppo di questa argomentazione è interessante osservare un’altra ripresa tomista di tipo naturalistico, ma sempre in ordine a dimostrare la maggior

superiorità della monarchia addotte da Egidio, alcune delle quali compaiono nel discorso di Pontano; sul “carattere normativo” unico dell’*interpretatio Bartoli*, cfr. Paolo Grossi, *L’ordine giuridico medievale* (Roma-Bari: Laterza, 2000), 227-28.

¹⁷ “Anche l’*ars* (l’artificio) di solito è elogiata quando si avvicina il più possibile alla natura e ciò che è secondo natura diciamo che è ottimo, perché sussiste solidamente e sta insieme in armonia;” la formulazione riprende e riassume luoghi già usati da Pontano: il libro VIII dell’*Etica* aristotelica (in part. l’esordio, 1155a), dove si esamina il rapporto tra *amicitia* e *iustitia*; Cicerone, allo stesso proposito, insistendo più volte sulla *similitudo* e l’*unitas*; poco più sotto (61r): “ipsaque etiam amicitia unitas quedam est” (“l’amicizia è una sorta di unità”); il testo di riferimento primario resta sempre il *De regno* di Tommaso, I, 2 (cit. sotto, nota 19); sull’amicizia “politica” nell’umanesimo, cfr. Massimo Danzi, “Governo della casa e *scientia oeconomica* in Italia fra Medioevo e Rinascimento: nota sulla *Famiglia* di L. B. Alberti,” in *Leon Battista Alberti*, Congrès International, Paris, 10-15 aprile 1995, a cura di Francesco Furlan (Paris: Vrin, 2000), 165-67.

¹⁸ Vedi *supra*, n. 9.

¹⁹ Per Pontano (ibid.) *deus* è *moderator et rector omnium*; per Tommaso è *factor et rector*; sul parallelo tra ordine del mondo e ordine della società, vd. Grossi, *L’ordine giuridico*, 75-80, 195 ss., ma con le precisazioni che ho espresse in “Prolegomeni,” 50 n. 8.

²⁰ “Il miglior modo di agire verso il popolo e di far fiorire la potenza della città è quando i principi sentono e vogliono le stesse cose.”

²¹ “Perciò, se le cose artificiali imitano quelle naturali e tanto l’artificio è migliore quanto più assomiglia alla natura, è necessario che nella moltitudine umana sia ottimo ciò che è retto da uno solo;” le citazioni dal *De regno* provengono dall’edizione di Laureano Robles Carcedo, in *Opúsculos y cuestiones selectas* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003), II, 893-956.

efficacia dell'*unus* per la stabilità dell'*unitas*: “Quippe cum et lucis et splendoris princeps causa sit id quod lucidum et splensens est et caloris item quod est suapte vi calidum” (“poiché ciò che è luminoso e splendente è la causa principale della luce e dello splendore e così pure del calore ciò che è caldo per se stesso”), che amplifica *De regno*, I, 2: “Manifestum est autem quod unitatem magis efficere potest quam plures, sicut efficacissima causa calefactionis est quod est per se calidum.”²³

Alla più alta probabilità di *seditiones* nelle *civitates* rette dai molti, si affianca l'argomento della tirannia. Pontano sostiene (62r) che questa sorge con maggiore frequenza (“usitatissimum est”) nelle città governate dai molti: il riferimento alla possibilità che la tirannide sorga “dalla plebe o dalla nobiltà” (“e plebe sive e nobilitate”), nonché l'esempio susseguente delle antiche Corinto, Mileto e Atene, farebbero pensare al V libro della *Politica* (in particolare 1305a, 1306a), ma in realtà anche qui è presente il *De regno* di Tommaso, il quale afferma che la *democratia*, “id est potentatus populi,” è una forma di tirannide (I, 1) e soprattutto suggerisce a Pontano l'affermazione secondo cui la tirannide sorta da un regno è meno frequente e meno crudele: “At reges quam rarissimum est in tyrannos evadere ac dilabi idque cum minori fit civium damno” (“ma i re è rarissimo che si trasformino e cadano nella tirannide e ciò accade con minor danno dei cittadini,” *ibid.*).²⁴

Il discorso pontaniano prosegue amplificando l'argomento storico del carattere fondativo dell'ordinamento monarchico già usato più sopra e mutuato da Cicerone, qui corroborato con quello tratto da *De inventione* I, 3 e *De oratore*, I, 33, a proposito dello stato originario di ferinità degli esseri umani, a cui essi sarebbero stati sottratti da “unum aliquem praestantem ingenio . . . quasi pastorem” (“qualcuno dotato di ingegno eccezionale, quasi un pastore,” 62v: torna la metafora pastorale). Fu il *consensus hominum* a sancire, *in principio*, la naturale disposizione umana alla vita associata. Poi, di fronte all'ingrandirsi delle città e al moltiplicarsi delle ingiustizie e delle pulsioni irrazionali (“crescentibus urbibus et grassante libidine”), il “communis bonorum consensus” assegnò “ad homines iustissimos et sapientissimos” l'esercizio della giustizia (“iustitiae legumque patrocinium,” 63r = *De legibus* III, 4). Premesso che questo ragionamento “manipola” in senso monarchico il testo ciceroniano,²⁵ che in realtà sta tracciando l'origine della magistrature della Roma repubblicana, ciò che più mette conto di osservare è

²² Cfr. *De regimine civitatis*, in Quagliani, *Politica e diritto*, 153-65; Francesco Bruni, *La città divisa*, (Bologna: Il Mulino, 2003), 19-24; varrebbe la pena di chiedersi se non vi siano anche echi marsiliani: cfr. Maurizio Merlo, *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento* (Milano: FrancoAngeli, 2003); sulla *pax* come aspirazione politica principale dell'epoca umanistica, cfr. almeno Nino Valeri, *La libertà e la pace. Orientamenti politici del Quattrocento italiano* (Torino: Società Subalpina Editrice, 1942); sul pensiero umanistico, Quentin Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno*, I, *Il Rinascimento* (Bologna: Il Mulino, 1989), 221-24: ma Skinner ne fa un elemento di schematica contrapposizione con un presunto pensiero repubblicano che privilegierebbe invece la *libertas*: le osservazioni qui avanzate smentiscono questa posizione.

²³ “È manifesto poi che l'unità può fare di più della molteplicità, così come la causa più efficace del riscaldamento è ciò che è caldo per se stesso.” *De regno*, 900; comunque, l'idea dell'*unitas* è un vero e proprio universale nel pensiero bassomedievale e protomoderno, spesso legato all'immagine organica, come in questo passo di Bartolo, *De regimine civitatis*, 154: “tota civitas est una persona et unus homo artificialis et ymaginarius” (“tutta la *civitas* è una sola persona e un solo uomo artificiale e immaginario,” con rimando al *Digesto*).

²⁴ Cfr. *De regno*, I, 5, tit.: *Quod minus malum est cum monarchia in tyrannidem convertitur quam cum regimen plurimum optimatum corrumpitur* (“È un male minore quando la monarchia diventa tirannide di quando il *regimen* di molti ottimati si corrompe”).

²⁵ Probabilmente sulla scorta di *Digesto*, 1.2.2.1: “Et quidem initio civitatis nostrae populus sine lege certa, sine iure certo primum agere instituit omniaque manu a regibus gubernabantur” (“All'origine della nostra *civitas* il popolo cominciò ad agire senza una legge certa, senza un diritto certo e tutto era governato dai re”); 1.2.2.14: “Quod ad magistratus attinet, initio civitatis huius constat reges omnem potestatem habuisse” (“Per quanto riguarda le magistrature, è noto che all'origine di questa *civitas* tutta la *potestas* l'avevano i re”).

l'insistenza fondamentale sul *consensus*, “elemento dirimente tra governo temperato e deviato.”²⁶ L'estendersi della sopraffazione, dovuto alla fisiologia stessa della crescita della *civitas*, impone dunque la necessità di rivolgersi ai “migliori,” affidando loro la “urbis tutela.” La nascita della *civitas*, dunque, risponde da un lato, aristotelicamente, alla naturale sociabilità umana, dall'altro L'insieme di queste riflessioni, contenute nella seconda parte del libro IV dell'opera, a una necessità di protezione dei deboli. Questo è chiarito ulteriormente da un passo del libro I (7r-v) in cui Pontano, sempre partendo da *De legibus* III, 4, dopo aver indicato la necessità di “*communia instituta*” per poter mantenere (“stare”) e sviluppare (“crescere”) la *civitas*, avanza un'interpretazione “personale” che rimanda, appunto, alla degenerazione della società dovuta allo sviluppo e alla ricchezza stesse:

Ac repetenti mihi et animo inquirenti conditarum legum causam, videntur principio leges late non tam necessitate . . . quam futurarum rerum prospicientia quadam: quo videlicet humanus animus parere legibus assuetus, crescente rerum copia, cupiditati modum statueret, quem egredi nefas putaret (7v).²⁷

Dal momento, dunque, che tutto – il mondo storico, quello animale e quello fisico – obbediscono a un capo (*ductor*), la vera libertà consisterà nell'adeguarsi alla natura e alla *ratio* obbedendo spontaneamente (63v-64r), a differenza dei barbari e dei *servi*, che “*sine legibus, sine moribus perinde ac bestiae vivunt*” (“senza leggi, senza morale vivono come bestie,” 64v). Il parallelo tra famiglia e *civitas* mostra ora tutta la sua pregnanza: non è meno libero il cittadino per obbedire a una *potestas* di quanto lo sia un figlio che obbedisce al padre (ibid.): “*Nunquidnam filius qui sub patria potestate vivat servus est iudicandus? Quod si esset, nequaquam maiores nostri filios suos liberos appellassent*” (ibid.).²⁸ In definitiva, così come è veramente razionale chi, seguendo la *ratio*, è capace di distinguere il vero dal falso, il bene dal male, così sarà libero chi sappia obbedire, soprattutto “in civili consuetudine,” al proprio *moderator* (termine chiave su cui torneremo tra un attimo),²⁹ perché questi, in definitiva, gli

²⁶ Merlo, *Marsilio*, 84.

²⁷ “E riflettendo sulla causa della fondazione delle leggi, mi pare chiaro che al principio esse siano state date non tanto per necessità quanto per una certa previsione del futuro, affinché l'animo umano, avvezzo a obbedire alle leggi, con la crescita del benessere ponesse alla cupidigia un limite che fosse considerato empio trasgredire.” È interessante notare come il Pontano adotti e al tempo stesso capovolga lo schema di Sallustio (*Cat.*, 6-12): da un lato, anche qui è la *copia rerum* che minaccia il benessere della comunità; dall'altro, però, il rimedio è, all'opposto che in Sallustio, proprio il governo di uno solo, naturalmente con il *consensus* dei *boni*. Intorno a questo passo sallustiano, nonché a *Dig.* 1.2.2.1, si era già sviluppata la riflessione medievale da Tommaso a Bartolo: cfr. Quaglioni, *Politica e diritto*, 22.

²⁸ “Forse il figlio che vive sotto la patria potestà va ritenuto uno schiavo? Se lo fosse, invano i nostri avi avrebbero chiamato i figli *liberi*,” cfr. Isidoro, *Etymol.* IX, v, 17: “*Filii autem ideo in legibus liberi appellantur, ut isto vocabulo secernantur a servis; quia sicut servus in potestate est domini, sic filius in potestate est patris*” (“I figli sono chiamati *liberi* perché con questo vocabolo vengono distinti dagli schiavi; perché come lo schiavo è sotto il dominio del padrone, così i figli lo sono del padre”).

²⁹ Non prima di aver ricordato che l'appello alla *ratio* governante risale ad Aristotele, *Eth.*, V, 1334: “perciò non permettiamo che comandi un uomo, bensì la ragione” (cito dalla traduzione di Armando Plebe, Roma-Bari: Laterza, 1990). Su *ratio* nel linguaggio politico aragonese, nel senso di “adeguata considerazione delle contingenze politiche,” con tinte anche giuridiche, cfr. Francesco Senatore, “La cultura politica di Ferrante d'Aragona,” in *Linguaggi politici nell'Italia del Rinascimento*, a cura di Andrea Gamberini e Giuseppe Petralia, Atti del Convegno (Roma: Viella, 2007), 113-38.

permette di sviluppare al meglio le proprie potenzialità all'interno di una comunità ordinata e pacifica.

Cosicché, sottomessisi gli uomini spontaneamente alla *lex* in virtù della forza civilizzatrice della *societas* umana, il *rex* pontaniano—testa, letteralmente, pensante del corpo politico—si può fregiare degli attributi classici e romanistici della *potestas*: *pater*, *rector*, “defensor libertatis” e “legum lator et custos,” formulazione, quest’ultima, che se da un lato rimanda alla pluralità della normativa nel periodo bassomedievale e dunque alla necessità del re di *custodire leges*, dall’altro ne richiama la prerogativa, già imperiale, di *condere* la legge, ciò che costituisce un tassello significativo in quel processo di accentramento che caratterizza lo Stato moderno.³⁰ Ma soprattutto il re è *moderator*, termine chiave che designa l’atto del governare la complessità, imponendovi il *modus*, la misura, la regola che garantisca la corretta integrazione e cooperazione delle parti del corpo della *civitas*,³¹ unica via per acquisire la *felicitas*, che è il fine ultimo della città terrena.

3.

È questo il passo decisivo che consente di addentrarsi nella casistica dell’obbedienza sociale e politica e dei suoi limiti, dei tipi di obbedienza in rapporto ai diversi soggetti dell’amministrazione, dai *consilarii* agli *oratores* (i diplomatici), dai governatori di province agli ufficiali del fisco. A tal fine, in primo luogo Pontano ritorna ai doveri propri dell’obbedienza: “revertamus ad nostra, illo de obedientiae genere disserturi cuius officia ad subiectos pertinent” (“ritorniamo a noi, per discutere di quel genere di obbedienza che riguarda i doveri dei sudditi,” 65v): è il breve capitolo intitolato *De obedientiae officii erga regem* (65v-66v), di cui interessa qui risaltare alcuni punti che integrano le considerazioni svolte sinora. Sembra infatti che una funzione di questa sezione sia quella di insistere sulla coesione comunitaria che deriva dall’obbedienza: Pontano, partendo da un remoto quanto notissimo spunto ciceroniano,³² fa riferimento al concetto di *patria* che identifica, sulla linea della speculazione tardomedievale e protomoderna, con il *rex*: “Qui obedientiae in regem munus implere suum volet, duo sibi ante omnia proponat: unum ut iudicet quae in illum contulerit in patriam se conferre, quae post Deum primum sibi locum in nobis vendicavit.”³³ siamo nell’ambito del *pro patria mori*, in cui l’umanesimo ha, come ha sottolineato Kantorowicz, un suo ruolo proprio per l’idea dello Stato—condensato e simboleggiato nella persona del re—come “corpus mysticum,” per la vita del quale può esser necessario il sacrificio di se stessi.³⁴

³⁰ Quest’ultimo aspetto indica “la connessione necessaria fra attività legislativa e potere politico,” ma è anche un segno della “crisi della civiltà giuridica medievale:” cfr. Grossi, *L’ordine giuridico medievale*, 132; quanto al *defensor libertatis*, espressione che Cicerone usa per riferirsi ai tribuni della plebe e anche termine tecnico giuridico, cfr. Pontano, *De principe*, par. 59 e annotazione.

³¹ Come spiega Merlo, *Marsilio*, 47-48, che rinvia, tra l’altro, al *Vocabolario delle istituzioni indoeuropee* di Benveniste.

³² *De officiis* I, 22: “Non nobis solum nati sumus ortusque nostri partem patria vindicat, parte amici” (“non siamo nati solo per noi stessi, ma della nostra vita parte la richiede la patria, parte gli amici”), citando Platone, *Epist.* IX, 358a.

³³ “Chi vuol compiere il proprio dovere di obbedienza verso il re, deve proporsi due cose innanzitutto: la prima, di considerare che ciò che fa per lui, lo fa per la patria, che, dopo Dio, richiede in noi il primo posto.”

³⁴ Cfr. Ernst H. Kantorowicz, “Pro patria mori,” in *I misteri dello Stato* (Genova-Milano: Marietti, 2005), 67-97.

L'altro *munus* è “ut sibi persuadeat ad illius praescriptum vivendum esse statuatque regis imperium legem esse, nam tyrannorum iussa plerumque iniuria summa sunt” (65v-66r).³⁵ il tradizionale dilemma tra *lex* e *rex* (secondo la classica formulazione di Egidio Romano: “melius est regi rege quam lege,” III, ii, 29) viene risolto da Pontano con una posizione in qualche modo estrema che propone una sorta di identificazione dei due termini: il re è la legge, e viceversa.³⁶ È indubbio che, visto *a parte principis*, si tocca qui la delicatissima questione dei limiti della capacità legislativa del sovrano e dell'obbedienza a lui dovuta soprattutto da parte dei magistrati: Pontano sembra situarsi nel solco di quella tradizione dottrinale giuridico-politica che da Cino a Bodin estende la sfera potestativa del *princeps* sino a limiti assoluti.³⁷ Ciò è possibile, però, grazie all'uso rigoroso del principio giuridico “quod principi placuit legis habet vigorem” (*Dig.* 1.4.1 pr.), che, lungi dal rimandare al puro arbitrio del sovrano, ha effetto solo in base a una libera determinazione della volontà del suddito (“sibi persuadeat”), a una sua decisione “sovrana” (“statuat”) e grazie al contrappeso, qui implicito ma ben presente nella trattatistica in generale e nel *De obedientia* in particolare, dell'invalidità del comando ingiusto, proprio del tiranno, sulla scorta di Aristotele, Tommaso (*STh.* I-II^e, q. 90 art. 1), e tutta la tradizione.³⁸

Vi è poi un *tertium*, la *fidelitas*, di cui ci occuperemo tra breve. Ma prima è necessario menzionare un altro aspetto, centrale nel pensiero umanistico perché è garanzia, non legale ma moralmente vincolante, di coesione del *corpus*: l'*amor*, la *mutua caritas* tra *princeps* e suddito: “Maximum autem et firmissimum fidelitatis fundamentum est amor: nam si verum est illud ut certe est: ‘quem quisque odit perisse expetit’, et profecto et hoc verissimum: quem quisque amat salvum esse optat.”³⁹ Si tratta di una nozione ampiamente teorizzata dalla trattatistica *de principe*, e anche se qui viene vista *e parte subditi*, non è possibile disgiungerla dall'*amor* che il sovrano deve al suo popolo, secondo una tendenza propria del pensiero umanistico che mira più alla persuasione che alla repressione, alla coesione più che alla coercizione, teorizzando una sorta di patto implicito tra *princeps* e suddito, basato sull'osservanza scrupolosa e pubblica, da parte di quest'ultimo, del sistema delle *virtutes* morali che, ponendolo quale *exemplar* agli occhi della comunità, vincolerà questa all'obbedienza volontaria.⁴⁰

³⁵ “Convincersi che bisogna vivere secondo le sue [del re] prescrizioni e stabilire che il comando del re è legge, perché gli ordini dei tiranni sono del tutto al di fuori del diritto.”

³⁶ Su questa questione nel pensiero medievale, cfr. Kantorowicz, *I due corpi del re*, 116-17.

³⁷ Cfr. Diego Quaglioni, “I limiti del principe *legibus solutus* nel pensiero giuridico-politico della prima età moderna,” in *Giustizia, potere e corpo sociale*, a cura di Angela De Benedictis e Ivo Mattozzi (Bologna: Clueb, 1994), 55-71.

³⁸ Sulla massima *quod principi placuit*, cfr. Kantorowicz, *I due corpi*, 130-41, con riferimento a Tommaso d'Aquino (117); in generale, sui limiti dell'azione legislativa del sovrano, ibid., 90-93, e Quaglioni, *La sovranità* (Roma-Bari: Laterza, 2004), 28; Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 141-44, insiste sui limiti dell'attività legislativa del *princeps* attraverso il concetto di *aequitas*: “tradurre l'equità in forme giuridiche” (143); cfr. anche Robert W. Carlyle e Alexander G. Carlyle, *History of Political Theory* (London: William Blackwood & Sons, 1937), Vol. VI, 15-20; Pietro Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)* (Milano: Giuffrè, 1969), 138 ss.; Guido Cappelli, “La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el Humanismo político,” in *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, a cura di Guido Cappelli e Antonio Gómez Ramos (Madrid: Dykinson, 2008), 114.

³⁹ “Ma il massimo e più saldo fondamento delle *fidelitas* è l'*amor*: infatti, se è vero che ‘chi odia qualcuno ne desidera la morte’, è certamente vero anche che chi ama qualcuno lo vuole salvo;” la citazione ciceroniana, *quem quisque odit...* (*De off.* II, 23) è un *topos* dell'argomentazione su tirannide e *amor* e *timor*: cfr. G. M. Cappelli, “Giovanni Brancato e una sua inedita orazione politica,” *Filologia e critica* XXVII (2002): 94 (nota al par. 8).

⁴⁰ Sulla questione di *amor* e *timor* (concetto base trattato dettagliatamente anche nel *De principe*) cfr. G. M. Cappelli, “Petrarca e l'umanesimo politico del Quattrocento,” *Verbum* VII (2005): 170-75; sul significato politico dell'esemplarità Id., “*Exemplar mundi*. El príncipe renacentista como espejo del mundo,” *Despalabro* V (2011): 129-37; l'*amor* è la forma più alta di *unitas*, in cui il *bonum commune* coincide con il proprio secondo

Pontano passa poi a determinare i doveri dei sudditi maggiormente implicati negli affari della *res publica*, nella sezione intitolata, per l'appunto, *De subiectorum obedientia* (66v-67r):

Subiectorum duo sunt genera: quorum unum qui simpliciter dicuntur subiecti; illorum alterum qui regum liberalitate ac virtutis gratia tum agros possident tum oppida urbesque sui iuris habent, pro quibus annua pendere tributa debeant et ad militiam cogantur. Quorum e numero sunt quos hodie tum barones dicimus tum comites aut duces.⁴¹

Innanzitutto, va osservato che il termine *subiecti* indica un chiaro principio statutale, giacché accoglie sotto la medesima definizione l'intero corpo politico, senza distinzioni.⁴² Ma se del ruolo e dei doveri dei *simpliciter subiecti* l'autore si è occupato in generale nei capitoli precedenti, ora è il momento di analizzare i doveri dei nobili, i *barones*, che com'è noto costituivano una classe potente e litigiosa nel Regno di Napoli, e dunque un terreno privilegiato di riflessione teorica sul crinale tra dottrina e realtà. L'umanista li avverte subito che ogni loro potere dipende "regum liberalitate ac virtutis gratia," dove s'intende che è la spontanea concessione sovrana (*liberalitas*) da un lato, e la *virtus* del beneficiario dall'altra, ciò che rende il feudatario meritevole del titolo e dei benefici connessi, in cambio, naturalmente, del pagamento delle tasse e del servizio militare. Nei termini del linguaggio politico, tale *virtus* è in primo luogo la *fides*: "Horum omnium una est regula: *fidem ut teneant* ac pace belloque imperata faciant" ("La loro regola è una sola: che mantengano la *fides* ed eseguano gli ordini in pace e in guerra," 66v).

Il concetto di liberalità è, com'è noto, di matrice aristotelica e ciceroniana (*Eth.* IV, 1, 1119a-1122a; *De off.* I, 42-52; II, 52-64), ma si estende sino alle formulazioni giuridiche bassomedievali: a quest'*humus* intellettuale attinge evidentemente il *De obedientia*, definendo, non a caso nelle prime pagine del trattato, uno dei *munera* della giustizia come "cuique quod suum sit reddere, *non in pecuniis modo, sed in honoribus, magistratibus, praemiis*" ("dare a ciascuno il suo, non solo nelle questioni di denaro, ma negli onori, nelle magistrature, nelle ricompense," 6r).⁴³ Ciò rimanda all'esclusività, in linea teorica, del potere del *princeps* di concedere cariche e *beneficia*, stante la natura della *liberalitas* non legata solo alla generosità individuale ma, anzi e principalmente, alla distribuzione delle cariche e degli onori; in altri termini, alla determinazione della scala sociale e, cosa ancor più importante, della gerarchia politica.

un'interpretazione di Egidio Romano, *De regimine*, III, i, 15, su cui cfr. Lidia Lanza, "La *Politica* di Aristotele e il *De regimine principum* di Egidio romano," *Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell'Università di Firenze*, XV/n.s. XII (2001): 73-75; quanto al problema della repressione, vedi *infra*.

⁴¹ "I sudditi si suddividono in due generi: quello di coloro che semplicemente si dicono soggetti, l'altro di coloro che, per la liberalità dei re e per le proprie virtù, o possiedono terre o hanno rocche e città indipendenti: in cambio [di questi privilegi] essi sono tenuti a pagare un tributo annuo e a prestare servizio militare. Nel novero di costoro vi sono quelli che oggi chiamiamo baroni o conti o duchi."

⁴² Ho commentato questa sezione del *De obedientia*, da un punto di vista storico e in rapporto con l'opera storiografica del Pontano, il *De bello neapolitano*, in "La sconfitta di Sarno nel pensiero politico aragonese," in *La battaglia nel Rinascimento meridionale*, a cura di G. Abbamonte et al. (Roma: Viella, 2011: 189-201).

⁴³ Per i paralleli umanistici, cfr. Pontano, *De principe*, nota ai parr. 6 e 36.

Quanto alla *fides*, conviene accennare alla sua importanza centrale nella formazione concettuale dello Stato moderno come fattore essenziale di un potere che può affermare “agli occhi dei sudditi . . . la *certezza di sé*,” autogaranza affrancata dalla tutela di poteri soprastanti—Impero e Papato—, “imponendosi come realtà oggettiva e assoluta” agli occhi del suddito: ciò è stato individuato, fin da Hegel, come uno dei caratteri primordiali dello Stato moderno.⁴⁴

Naturalmente, il percorso dottrinale in cui si inserisce Pontano parte dalla tradizione. Senza dubbio egli ha presente Cicerone, che nel *De officiis* (I, 23) definisce la *fides* “*dictorum conventorumve constantia et veritas*” (“costanza e sincerità nelle parole e negli accordi”), ponendola a fondamento della *iustitia*, come Pontano stesso aveva segnalato nel *De principe* (par. 10 con l’annotazione *ad loc.*); ma qui, in modo più complesso, l’umanista coniuga la *fides* classica con la *fidelitas* giuridico-politica medievale, sulla scorta del resto della teoria giuridica e lessicologica medievale, che ne mette in rilievo l’accezione pattizia (Papia: “quasi foedus”) e in generale ne registra l’estrema varietà e duttilità semantiche, le quali, una volta entrate in crisi le grandi istituzioni universali, potranno liberare—pur nell’obbligata e persistente dialettica tra “sovranità” e situazioni feudali consolidate—tutte le proprie potenzialità politiche.⁴⁵

Per Pontano, la *fides* è già il fattore, completamente secolarizzato, che lega in modo biunivoco *princeps* e corpo sociale, ed è pertanto un elemento centrale dell’obbedienza. Nel far ciò, l’umanista dimostra di aver assimilato la lezione bartoliana, decisiva nell’ampliare la portata del concetto alla sfera dell’obbligazione politica totale, “principio di autorità” che autorizza sia l’adesione spontanea del suddito, sia la sanzione penale in caso di disobbedienza, facendosi con ciò “particolare criterio di repressione.”⁴⁶ Si tratta di allargare il concetto dalla sfera del feudo (*feudum a fide*) a quella della *res publica* ed è in questo che emerge la lucidità con cui Pontano “vede,” con il *De obedientia*, alcuni dei caratteri cruciali dello Stato e, di conseguenza, non solo condanna senza remissione qualsiasi insubordinazione baronale, ma assorbe la feudalità nella nozione generale di “corpo sociale” (i *subiecti*), sottomettendola almeno in linea teorica alla *obedientia* regia al pari di tutti gli altri sudditi.⁴⁷

La funzione centrale concessa alla *fides* dall’umanesimo politico rimanda dunque alla volontà di formare una base etico-politica capace di obbligare al tempo stesso il sovrano e il resto del corpo politico, sulla via per l’appunto della centralizzazione e “statalizzazione” del *pactum fidelitatis* nel rapporto tra *civis* e Stato, implicando quindi, come è stato autorevolmente sostenuto, un’accentuazione in questa direzione della “nozione pattizia ed associativa” medievale del concetto proprio agli albori dell’età moderna.⁴⁸

⁴⁴ Mario Montorzi, *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune* (Napoli: Jovene, 1984), 11-12.

⁴⁵ Spunti e notizie in Montorzi, *Fides in rem publicam*, 14-17 e *passim*; sui complessi nodi tra potere politico e sviluppi del diritto feudale, con osservazioni importanti anche al nostro proposito, si veda Rodolfo Del Gratta, *Feudum a fidelitate. Esperienze feudali e scienza giuridica dal Medioevo all’Età moderna* (Pisa: Ets, 1994), in part. 35-40, 129-30, 279-82 e *passim*; naturalmente, non bisogna necessariamente supporre una conoscenza specialistica del diritto medievale in Pontano (una ricerca, peraltro, tutta da fare): si tratterà, piuttosto, di nozioni riprese *generaliter* e piegate alle sue esigenze dottrinali.

⁴⁶ Tutto ciò è stato messo in luce in modo magistrale da Diego Quaglioni, “*Fidelitas habet duas habenas*. Il fondamento dell’obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII,” in *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia*, a cura di Giorgio Chittolini, Anthony Molho e Pierangelo Schiera (Bologna: Il Mulino, 1989), 388-90, e *Sovranità* (Roma-Bari: Laterza, 2004), 30-32; cfr. anche Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis*.

⁴⁷ È questo il motivo di fondo per cui (come ho argomentato in “La sconfitta di Sarno”) non è accettabile la posizione di Giacomo Ferrà, *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale* (Roma: Istituto Storico per il Medio Evo, 2001), 107-12, di adesione pontaniana a “valori neofeudali” e di sostanziale equidistanza tra potere statale e baronale, sia nel *De obedientia* che nel *De bello neapolitano*.

Né è un caso che, come in tutta la speculazione su *fides* e *obedientia*, il discorso politico non si limiti solo a *praecipere*, bensì anche indica i limiti oltre i quali è lecita la repressione. Un primo accenno si era avuto nel corso della trattazione sulla *libertas*, quando Pontano aveva segnalato, in termini generali, che chi si pone al di fuori della dimensione naturale-razionale e comunitaria, “spreto publico gubernatore . . . contra ius fasque grassatur” (“disdegnando il governo pubblico agisce contro il diritto e il lecito”) e va considerato “humanae societatis hostis ac naturae ipsi rebellans” (“nemico della società umana e ribelle alla natura,” 64r). Un altro cenno è nel già citato capitoletto *de obedientiae officiis erga regem*, in cui i doveri della *fidelitas* vengono indicati in termini giuridici—“publicis institutis”—segnalando le pratiche negative da evitare, la peggiore delle quali è l’alto tradimento (“perduellionis crimina,” 66r). Il *perduellio*, figura giuridica del diritto romano indicante il tradimento allo Stato, fu chiamato in causa dal giurista trecentesco Oldrado da Ponte e via via identificato con l’*inobedientia* politica: non siamo dunque nell’ambito del “semplice” tradimento feudale, ma nella sfera del dissenso rispetto all’*auctoritas* governativa: “chi dissente si pone fuori dal suo essere *civis*, che consiste nell’obbedire.” l’obbedienza assume dunque “un valore politico” che “investe la struttura di potere.”⁴⁹

Malgrado i principi umanistici dell’*amor* politico (non a caso evocati subito dopo), qui emerge una preoccupazione che già manifestava Egidio Romano quando—rifacendosi alle *cautelae tyrannicae* del V libro della *Politica*—metteva in guardia il sovrano da *seditiones et contentiones* (*De regimine* II, ii, 15), e che si tradurrà in una nozione perfezionata con grande fortuna da Bartolo, secondo cui qualsiasi violazione dell’obbedienza politica è sempre da considerarsi come una ribellione, proprio per il venir meno della *fides*, e come tale meritevole di legittima sanzione penale, compreso il muover guerra contro il ribelle.⁵⁰

Successivamente, entrando nella concreta realtà storica, l’umanista non elude il problema del rapporto di fedeltà in tempo di guerra, dello *stato di necessità* e più in generale del delitto di *laesa maiestas* e del potere sanzionatorio dello Stato:

Multi tamen in dubiis atque asperis rebus ad hostem dum declinant necessitatem causantur quae saepissime voluntas est. Hos quis dubitat defectionis culpam debere luere? Sed excusanda necessitas est, dum talis fuerit, cui alia obsisti ratione nequeat. Quamvis et necessitas aut fame aut desperatione aliquando victa ipsa fuerit atque ex victa victricem causam fecerit (66v-67r).⁵¹

⁴⁸ Montorzi, *Fides in rem publicam*, 19; una certa influenza in tal senso ha anche lo pseudo-aristotelico *Secretum secretorum*, noto a Napoli nel ‘400; e in generale l’umanesimo politico si mostra attento alla nozione, come per es. Patrizi, *De regno* VIII, xx (cfr. Montorzi, *Fides in rem publicam*: 21-23, che però non pare cogliere la complessità della posizione umanistica).

⁴⁹ Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis*: 136-47 (citt. alle pp. 145 e 146).

⁵⁰ Cfr. Quagliani, “*Fidelitas*,” 392-93; *Politica e diritto*, 34-35; sulle *cautelae* nel basso Medioevo, cfr. Claudio Fiocchi, *L’arte del tiranno: letture delle cautelae tyrannicae ra Duecento e Trecento*, in *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di Stefano Simonetta (Bologna: Il Mulino, 2003), 253-69; su Egidio, 260-63.

⁵¹ “Molti, tuttavia, nei momenti di incertezza e di avversità, mentre si volgono al nemico, adducono a pretesto uno stato di necessità, ma questo molto spesso dipende solo dalla volontà. Chi dubita che costoro devono pagare la colpa di ribellione? È invece giustificabile, purché sia tale, lo stato di necessità cui non ci si possa opporre in altro modo. Sebbene anche lo stato di necessità a volte è stato vinto dalla fame e la disperazione, e quella che era una sconfitta si è trasformata in una vittoria.”

Delineando ormai i caratteri fondamentali dello Stato assoluto, Pontano limita fortemente lo stato di necessità e arriva a chiedere quasi l'eroismo al feudatario o all'*universitas* minacciati, proprio in virtù di quel *pro patria mori* che abbiamo visto operante nel tessuto dottrinale del trattato, tant'è che il riferimento alla *fides* sopra analizzato si completa con una richiesta di fedeltà fino al sacrificio: “vita ipsa saepius obiectanda est periculis et tempora contingunt quibus fides a popularibus suae liberorumque vitae sit anteponenda” (66v).⁵² Ed ecco che, a questo punto, irrompe la “realtà effettuale” in tutta la sua crudezza:

Bello Neapolitano quod Ioannes Andegaviensis contra Ferdinandum gessit, aliquot oppida quanquam longa obsidione ac fame coacta, non prius ab hoste conditionem acceperunt, quam capiendae illius ius potestasque a Ferdinando facta esset, fidelitatis iure hoc modo exoluto (67r).⁵³

Il riferimento è proprio alla guerra di successione del 1459-65, conclusasi, com'è noto, giusto pochi anni prima della composizione del trattato con la sconfitta del pretendente angioino, alleato delle forze baronali (Giovanni d'Angiò, *Ioannes Andegaviensis*), e qui il Pontano sembra elogiare il comportamento, giuridicamente e politicamente corretto, delle città fedeli, che avevano osservato la procedura giuridica (*fidelitatis iure...exoluto*) nei casi di necessità. L'obbedienza, dunque, non è illimitata, ma la sua deroga deve osservare dei procedimenti prevedibili e codificati.⁵⁴

La posizione di Pontano è invece durissima nei riguardi di eventuali atti di insubordinazione della feudalità, proprio in base al principio tutto organicista della maggior responsabilità delle classi detentrici di un maggior potere:

Sed in omni perfidiae atque inobedientiae genere plurimum barones peccant, dum aut cum regis fortuna communicare sua nolunt aut ampliandorum finium gratia novis student rebus, sua parum sorte contenti. Ac de hac fidei atque obedientiae parte satis hic dictum sit; plura apud iurisconsultos qui suas de iis tulere sententias (ibid.)⁵⁵.

Plura apud iurisconsultos: è qui che si fa più esplicito il debito di Pontano con la dottrina giuridica tre-quattrocentesca, quale cardine teorico e al tempo stesso nesso di mediazione

⁵² “A volte bisogna mettere in gioco la vita stessa, e vi sono momenti in cui il popolo deve anteporre la *fides* alla vita propria e dei figli.”

⁵³ “Durante la guerra di Napoli sferrata da Giovanni d'Angiò contro Ferrante, alcune città, pur costrette da un lungo assedio e dalla fame, non accettarono le condizioni del nemico prima che Ferrante gliene desse il diritto e il potere, sciogliendo in tal modo il vincolo giuridico di fedeltà.”

⁵⁴ È probabile che Pontano stia pensando qui al caso di Cava, come ho argomentato in “La battaglia di Sarno,” 199; sul rapporto tra monarchia aragonese e città, nel più ampio contesto del Mezzogiorno bassomedievale, cfr., almeno, Giuseppe Galasso, *Sovrani e città nel Mezzogiorno tardo-medievale*, in *Principi e città alla fine del Medioevo*, a cura di Stefano Gensini (Pisa: Pacini Editore, 1996), 225-47, in part. 237-38.

⁵⁵ “Ma in ogni genere di slealtà e disobbedienza chi più pecca sono i baroni, dato che non vogliono mettere in comune la propria fortuna con quella del re o, scontenti della propria situazione, meditano trame eversive per ampliare i propri territori. E basti ciò su questo aspetto della lealtà e dell'obbedienza. Altre informazioni, presso i giuristi, che su queste cose hanno emesso le loro sentenze.”

tra la teorizzazione dottrinarica e la realtà storica. Si staglia il ricordo del difficile conflitto con il principe di Taranto, Giovanni Antonio Orsini, alleato dell'Angioino e potente quasi quanto il re, il quale, con un delicato processo legale, era riuscito alla sua morte ad avocare a sé i beni. In termini generali, già secondo Bartolo, anche la semplice disobbedienza autorizza la sanzione penale, quand'anche il disobbediente non abbia mosso guerra ("licet ipsi guerram non inferant"):⁵⁶ nel "secolo lungo" che trascorre dalla glossa bartoliana al trattato pontaniano, questa casistica, originariamente riferita all'imperatore, investe ormai direttamente il *rex superiorem non recognoscens*, e la ribellione non viene più sanzionata (almeno non in primo luogo) perché viola un ordine stabilito da Dio, ma perché mette in discussione l'ordinamento, tutto umano, del nascente Stato assoluto, tant'è vero che il ribelle diviene automaticamente, come si è visto sopra, "*humanae societatis hostis ac naturae ipsi rebellans*," ribelle alla società umana e alla natura, non a Dio. Nell'immediato contesto aragonese, la formula del giuramento al re, così come appare in un documento datato tra 1468 e 1470, illustra questa preoccupazione per la disobbedienza: i baroni si impegnano a denunciare "inimici, emuli, rebelli et inobedienti," mentre definiscono se stessi "vassalli et subditi."⁵⁷

Comunque, l'allusione pontaniana ai giuristi trova un suo riscontro nei testi. La base è nel *Digesto*, su cui è noto che Ferrante aveva studiato: si tratta di 48.4, la celebre *Ad legem Iuliam maiestatis*, che ricorda il giuramento dei vassalli appena esaminato e sembra potersi applicare esattamente alla situazione evocata nel *De obedientia*:

48.4.1. Maiestatis autem crimen illud est, quod adversus populum romanum vel adversus securitatem eius committitur. Quo tenetur is . . . quive hostibus populi romani nuntium litterasve miserit signumve dederit feceritve dolo malo, quo hostes populi romani consilio iuventur adversus rem publicam: quive milites sollicitaverit concitaveritve, quo seditio tumultusve adversus rem publicam fiat.⁵⁸

48.4.3. Lex duodecim tabularum iubet eum, qui hostem concitaverit quive civem hosti tradiderit, capite puniri. Lex autem iulia maiestatis praecipit eum, qui maiestatem publicam laeserit, teneri: qualis est ille, qui in bellis cesserit aut arcem tenuerit aut castra concesserit.⁵⁹

48.4.10. Maiestatis crimine accusari potest, cuius ope consilio dolo malo provincia vel civitas hostibus prodita est.⁶⁰

⁵⁶ Cfr. Quaglioni, *Politica e diritto*, 35-8.

⁵⁷ Cfr. Giovanni I. Cassandro, *Lineamenti di diritto pubblico del Regno di Sicilia Citra farum sotto gli Aragonesi* (Bari: Tipografia Cressati, 1934), 141-42.

⁵⁸ "Il crimine di lesa maestà è quello che si commette contro il popolo romano o la sua sicurezza. Ne è accusato . . . chi manda ambasciatori o lettere ai nemici del popolo romano o dia un segnale o lo faccia con *dolo malo*, per cui i nemici del popolo romano si giovino di tale consiglio contro la repubblica; chi chiami o istighi soldati per generare sedizione o tumulto contro la repubblica."

⁵⁹ "La legge delle dodici tavole prescrive che chi chiama il nemico o consegna un cittadino al nemico, sia castigato con la pena capitale. Ma la *lex Iulia* sulla lesa maestà prescrive che colui che leda la pubblica maestà sia messo sotto accusa, come chi fugge in guerra o lascia una fortezza o abbandona il campo."

⁶⁰ "Può essere accusato di lesa maestà chi con l'opera, il consiglio o il *dolo malo* consegna una città al nemico;" e cfr. anche 48.4.11, dove si dice che la morte estingue la pena, salvo proprio nel caso di *crimen maiestatis*, dal momento che costui "perduellionis reus est, hostili animo adversus rem publicam vel principem animatus" ("è reo di *perduellio*, animato da sentimenti di ostilità verso la repubblica e il principe").

È possibile che il feudatario ribelle fosse considerato un *tyrannus*. Nel qual caso, spetta al *superior* deporlo, secondo quanto afferma Bartolo nel *De tyranno*, che nella *quaestio IX* afferma esplicitamente:

si aliquis dux, marchio, comes vel baro, qui habet iustum titulum probatur tyrannus exercitio, quid debet facere superior? Respondeo: debet eum deponere, quoniam domini qui talia agunt populum detinent in servitute. Sed ad superiorem pertinet populum de servitute eripere . . . Item ad superiorem spectat tyrannos deponere.⁶¹

E in effetti, più sotto, chiedendosi “an parendum sit decreto quod iniustum videatur” (“se bisogna obbedire a un ordine che appare ingiusto”), Pontano afferma, sulla linea della giuspubblicistica corrente, che “tyrannorum sunt iniusta imperia” (78r), ossia che il comando ingiusto è tirannico e dunque, *ipso facto* e circolarmente, non è legale.

Se poi ci si avvicina all’ambito storico del Regno,⁶² è il celeberrimo giurista napoletano Paride dal Pozzo (*Paris de Puteo*) che nel *Tractatus de redintegratione feudorum* prescrive la pena per la *desertio officii*, la defezione dal dovere, nel qual caso viene a mancare la condizione per la concessione del feudo (“perditur beneficium propter desertionem officii,” “il beneficio si perde per defezione dal dovere,” cap. XLVIII n. 6), dal momento che il vassallo che si comporta in tal modo è “perfidus et periurus” e deve essere privato della proprietà del feudo (*titulus XXVIII*).

C’è dunque, nella fattispecie considerata dall’impostazione teorica del Pontano come mancanza di *fides* (*perfidus et periurus*), una direttiva legale di confisca. Il metro della *virtus*, del resto, vale, *anche legalmente*, per tutta la classe dirigente, sia *reges* che *magistratus*: “Reges, principes et magistratus non dicuntur reges et potestates ubi non bene administrant” (“Re, principi e magistrati non sono detti re e potestà se non amministrano bene,” cap. CCLXXXI n. 7).

Il rapporto tra re e feudatari è insomma in qualche modo affine a quello dell’imperatore con gli altri poteri, ed è codificato nella massima “Rex in regno suo est imperator,” la cui traduzione sul piano della capacità sanzionatoria del *princeps* è, come ormai appare chiaro, la prerogativa di *superiorem non recognoscere*.⁶³

⁶¹ “Se vi sono prove che un duca, un marchese, un conte o un barone che ha giusto titolo per governare, è un tiranno *ex exercitio*, che cosa deve fare il superiore? Rispondo: lo deve deporre, perché i signori che così si comportano tengono il popolo in schiavitù. Ma al superiore spetta strappare il popolo dalla schiavitù. Parimenti, al superiore spetta deporre i tiranni:” a cura di Quaglioni, *Politica e diritto*, p. 202; cfr. Id., *Fidelitas*, 385.

⁶² Alcuni suggerimenti in tal senso, in Claudio Finzi, *Re baroni e popolo. La politica di Giovanni Pontano* (Rimini: Il Cerchio, 1994), 72-4.

⁶³ Cfr. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis*, 108; Kantorowicz, *I due corpi del re, passim*; Quaglioni, *Sovranità*, 25. Del resto, i pubblicisti aragonesi non disdegnano di qualificare Ferrante come *imperator*: Giovanni Brancato, per esempio, buon discepolo del Pontano, giusto in quel torno d’anni augurava la dignità imperiale a Ferrante, e non era l’unico: cfr. Cappelli, “Giovanni Brancato e una sua inedita orazione politica,” 92 e 101.

Dietro la patina aristotelico-ciceroniana, l'impianto teorico pontaniano rivela il nocciolo dottrinario dell'umanesimo politico e la sua relazione con la teorizzazione giuridico-politica medievale, da cui riprende l'idea di obbedienza come valore assoluto e atto politico per eccellenza, ma che pure supera nel grado di autonomia assoluta concesso alla *potestas* del sovrano. Riconducendo il nucleo dell'obbedienza a un atto di *voluntas* dettata da natura e ragione, e insistendo sul carattere esclusivamente *politico* di essa, Pontano mina la concezione ecclesiastico-feudale dell'obbedienza come annullamento della volontà e virtù "extragiuridica" legata alla volontà divina (a sua volta incarnata in quella del *princeps* feudale), per delineare una teoria del governo della comunità non meno assoluta, ma legata al *consensus* e tutta interna ai parametri politici della coesione sociale, indipendente da qualsiasi ipotesi esterna, come invece accade in tutto il pensiero medievale e poi ancora in quello controriformistico, in cui è proprio la derivazione *a Deo*, la sanzione e la "supervisione" divina ciò che permette un certo grado di autonomia della *civitas*.⁶⁴

La teoria di un principato assoluto su basi autonome, naturalistiche e razionalistiche, permetterebbe, attraverso la concezione organicista che lega in un *unicum* l'intero corpo sociale, di conformare una società gerarchica e coesa di *cives* disposti a obbedire in virtù del carattere appunto razionale e naturale dell'obbedienza politica, un carattere che nulla avrebbe più di mistico e religioso. È una proposta che, mirando a delineare un'obbedienza volontaria perché fondata su una base razionale, non è tacciabile di dispotica, ma al tempo stesso, data la sua natura evidentemente gerarchica e piramidale, non prevede la partecipazione diretta, e tantomeno l'elezione da parte dei sudditi, sostenuta nel Trecento da Marsilio da Padova.⁶⁵ Pontano invece non lascia spazio alcuno a forme di partecipazione dal basso, dove per "basso" s'intende il popolo minuto dei contadini e gli artigiani (ma potenzialmente anche, in vario grado, tutti coloro che non posseggano qualità razionali e dottrina per *regere*): costoro, tuttavia, non vengono meramente esclusi dalla società politica, dal momento che vi trovano spazio contribuendo ad essa mediante l'adesione ai principi della società organicista, che garantisce loro—ricordiamo la definizione fondativa di Giovanni di Salisbury—ordine e protezione.

Nella teoria politica umanistica, e in particolare proprio nel Pontano, ciò che legittima il governo non è più la derivazione del potere da Dio e tantomeno da un'investitura popolare, ma il vincolo sociale e politico in sé, che converge sulla figura, in ogni senso *superiore*, del sovrano, e che in quanto tale è naturalmente buono e si giustifica per se stesso. Perché ciò sia possibile è necessario che sulla legge consuetudinaria e in generale sulla molteplicità delle fonti del diritto abbia preminenza una rigidissima codificazione che, in questa fase aurorale, non è solo e tanto legale, ma è anche e soprattutto politico-morale, basata sulla superiorità assoluta di una *voluntas principis* intesa come *voluntas voluntatum* unificatrice, vertice e garante, mercé la sua costante adesione alla *virtus*, dell'ordine sociale e della sopravvivenza stessa del *corpus* politico. In tal

⁶⁴ Su questo aspetto dell'obbedienza, cfr. Sbriccoli, *Crimen lesae maiestatis*, 117-26, 131-33; la presenza paolina, "chiave di volta dell'intero complesso ideologico fondante" (132), non a caso non si riscontra nelle pagine pontaniane; la sanzione divina è determinante anche sotto un regime popolare e comunque all'ombra della tutela imperiale, come afferma chiaramente Bartolo nel *De regimine civitatis*, a cura di Quagliani, *Politica e diritto*, 163-64. Per questi aspetti, cfr. almeno Kantorowicz, *I due corpi*, 255-56, 279-82.

⁶⁵ Su Marsilio, Merlo, *Marsilio da Padova*, in part. (al nostro proposito) 81-90; Walter Ullmann, *Individuo e società nel Medioevo* (Roma-Bari: Laterza, 1983²), 114-17.

senso, il *De obedientia* rappresenta un momento non secondario del cambiamento di paradigma dal pluralismo medievale all'accentramento dello Stato moderno.⁶⁶

Il cammino per giungervi è quello dell'umanesimo politico, di cui il *De obedientia* costituisce uno dei momenti dottrinari di maggior rilevanza. La statualità dell'umanesimo politico è fondata su una solida coesione organicista, in cui ciascun membro assume la funzione sociale assegnatagli dalla *natura*, che articola e giustifica la gerarchia sociale. La *ratio* garantisce la virtuosità assoluta della costruzione, che a sua volta converge su un *princeps* che, proprio esaltando al massimo grado le proprie qualità umane, le trascende, facendosi legge incarnata e, in definitiva, Stato. Siffatto impianto teorico si costruisce a partire dalla lezione aristotelica e ciceroniana in articolazione con la mentalità romanistica della dottrina giuridica formatasi a partire dal XIII secolo,⁶⁷ ma con una potente accentuazione—decisiva dal punto di vista della teoria dello Stato—dell'indipendenza assoluta della politica non già dall'etica—che anzi la giustifica e la sostiene—ma dalla religione, intesa non come dimensione interiore, ma, al contrario, come insieme di norme con fisionomia e pretese temporali. È solo a partire da questo sfondo concettuale che ha senso abordare lo studio del *De obedientia* e dell'umanesimo politico in generale.

Bibliografia

- Aristotele. *Etica Nicomachea*. In *Opere*. Vol. 7. Traduzione di Armando Plebe. Roma-Bari: Laterza, 1990.
- Bruni, Francesco. *La città divisa*. Bologna: Il Mulino, 2003.
- Cappelli, Guido. "Giovanni Brancato e una sua inedita orazione politica." *Filologia e critica* XXVII (2002): 64-101.
- _____. Introduzione a *De principe*, di Giovanni Pontano, XI-CXXI. Roma: Salerno Editrice, 2003.
- _____. "Petrarca e l'umanesimo politico del Quattrocento." *Verbum* VII (2005): 153-75.
- _____. "La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el Humanismo político." In *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, a cura di Guido Cappelli e Antonio Gómez Ramos: 97-121. Madrid: Dykinson, 2008.
- _____. "Conceptos transversales. República y monarquía en el Humanismo político." *Res publica. Revista de filosofía política* 21 (2009): 51-69.
- _____. "Prolegomeni al "De obedientia" di Pontano. Saggio interpretativo." *Rinascimento meridionale* I (2010): 47-70.
- _____. "*Exemplar mundi*. El príncipe renacentista como espejo del mundo." *Despalabro* V (2011): 129-37.
- _____. "La sconfitta di Sarno nel pensiero politico aragonese." In *La battaglia nel Rinascimento meridionale*, a cura di Giancarlo Abbamonte *et al*: 189-201. Roma: Viella, 2011.
- Carlyle, Robert W., e Alexander G. Carlyle. *History of Political Theory*. Vol. VI. London: William Blackwood & Sons, 1937.

⁶⁶ Sull'autonomia e la pluralità del diritto nel Medioevo, cfr. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, 39-61, 135-44 (concetto di *lex* bassomedievale), 223-35 (e vedi *supra*, n. 26). Le rigide forme di controllo di questo potere immenso sono un altro discorso, cui si è solo accennato nel corso di queste pagine, legato allo sviluppo della teoria della tirannide, di cui mi sono occupato particolarmente nei già citati "La otra cara del poder" e "*Exemplar mundi*."

⁶⁷ Sugli "schemi logici d'impronta romanistica" che informano la nuovo *philosophia civilis* dal XIII secolo (nozione peraltro abbastanza familiare agli storici del Rinascimento), cfr. Del Gratta, *Feudum a fidelitate*, in part. p. 39.

- Cassandro, Giovanni Italo. *Lineamenti di diritto pubblico del Regno di Sicilia Citra farum sotto gli Aragonesi*. Bari: Tipografia Cressati, 1934.
- Cicerone. *De legibus libri tres*. Leipzig: Teubner, 1933.
- Costa, Pietro. *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*. Milano: Giuffrè, 1969.
- Dal Pozzo, Paride. *Tractatus insignis de redintegratione feudorum*. Neapoli: Mathias Cance, 1544.
- Danzi, Massimo. “Governo della casa e *scientia oeconomica* in Italia fra Medioevo e Rinascimento: nota sulla *Famiglia* di L. B. Alberti.” In *Leon Battista Alberti*, Congrès International, Paris, 10-15 aprile 1995, a cura di Francesco Furlan, 151-70. Paris: Vrin, 2000).
- Del Gratta, Rodolfo. *Feudum a fidelitate. Esperienze feudali e scienza giuridica dal Medioevo all’Età moderna*. Pisa: Ets, 1994.
- Ferraù, Giacomo. *Il tessitore di Antequera. Storiografia umanistica meridionale*. Roma: Istituto Storico per il Medio Evo, 2001.
- Finzi, Claudio. *Re baroni e popolo. La politica di Giovanni Pontano*. Rimini: Il Cerchio, 1994.
- Foucault, Michel. “Omnes et singulatim.” In Id., *Biopolitica e liberalismo*, introduzione, traduzione e cura di Ottavio Marzocca, 107-46. Milano: Medusa, 2001.
- Fiocchi, Claudio. “L’arte del tiranno: letture delle cautela tyrannicae ra Duecento e Trecento.” In *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, a cura di Stefano Simonetta, 253-69. Bologna: Il Mulino, 2003.
- Galasso, Giuseppe. “Sovrani e città nel Mezzogiorno tardo-medievale.” In *Principi e città alla fine del Medioevo*, a cura di Stefano Gensini, 225-47. Pisa: Pacini Editore, 1996.
- Grossi, Paolo. *L’ordine giuridico medievale*. Roma-Bari: Laterza, 2000.
- Kantorowicz, Ernst H. *I due corpi del re. L’idea di regalità nella teologia politica medievale* [1957]. Traduzione di Giovanni Rizzoni. Torino: Einaudi, 1989.
- _____. “Pro patria mori.” In *I misteri dello Stato*, a cura di Gianluca Solla, 67-97. Genova-Milano: Marietti, 2005.
- Lanza, Lidia. “La *Politica* di Aristotele e il *De regimine principum* di Egidio romano.” *Medioevo e Rinascimento. Annuario del Dipartimento di Studi sul Medioevo e il Rinascimento dell’Università di Firenze XV/n.s. XII* (2001): 19-76.
- Merlo, Maurizio. *Marsilio da Padova. Il pensiero della politica come grammatica del mutamento*. Milano: FrancoAngeli, 2003.
- Monti Sabia, Liliana. “Tra realtà e poesia. Cronologia di alcuni carmi del *De amore* di Giovanni Pontano (I, 5-8).” In *Classicità, Medioevo e Umanesimo. Studi in onore di Salvatore Monti*, a cura di Giuseppe Germano, 357-59. Napoli: Giannini, 1996.
- _____. *Un profilo moderno e due ‘Vite’ antiche di Giovanni Pontano*. Napoli: Accademia Pontaniana, 1998.
- Montorzi, Mario. *Fides in rem publicam. Ambiguità e tecniche del diritto comune*. Napoli: Jovene, 1984.
- Patrizi, Francesco. *De regno et regis institutione*. Parigi: Galeotus a Prato, 1531.
- Pontano, Giovanni. *De principe*. A cura di Guido Cappelli. Roma: Salerno, 2003.
- _____. *De obedientia*. Neapoli: per Mattiam Moravum, 1490.
- Quagliioni, Diego. *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*. Firenze: Olschki, 1983.

- _____. “*Fidelitas habet duas habenas*. Il fondamento dell’obbligazione politica nelle glosse di Bartolo alle costituzioni pisane di Enrico VII.” In *Origini dello stato. Processi di formazione statale in Italia*, a cura di Giorgio Chittolini, Anthony Molho e Pierangelo Schiera, 381-96. Bologna: Il Mulino, 1989.
- _____. “I limiti del principe *legibus solutus* nel pensiero giuridico-politico della prima età moderna.” In *Giustizia, potere e corpo sociale*, a cura di Angela De Benedictis e Ivo Mattozzi, 55-71. Bologna: Clueb, 1994.
- _____. *La sovranità*. Roma-Bari: Laterza, 2004.
- Sbriccoli, Mario. *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*. Milano: Giuffrè, 1974.
- Senatore, Francesco. “La cultura politica di Ferrante d’Aragona.” In *Linguaggi politici nell’Italia del Rinascimento*, Atti del Convegno, a cura di Andrea Gamberini e Giuseppe Petralia, 113-38. Roma: Viella, 2007.
- Senellart, Michel. *Les arts de gouverner. Du regimen médiéval au concept de gouvernement*. Paris: Éditions du Seuil, 1995.
- Skinner, Quentin. *Le origini del pensiero politico moderno. Vol. I, Il Rinascimento*. Traduzione di Gianfranco Ceccarelli. Bologna: Il Mulino, 1989.
- Stacey, Peter. *Roman Monarchy and the Renaissance Prince*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Tommaso d’Aquino. *De regno*. Vol. II di *Opúsculos y cuestiones selectas*, a cura di Laureano Robles Carcedo, 893-956. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2003.
- Ullmann, Walter. *Individuo e società nel Medioevo*. Traduzione di Isabella Cherubini. Roma-Bari, Laterza, 1983².
- Valeri, Nino. *La libertà e la pace. Orientamenti politici del Quattrocento italiano*. Torino: Società Subalpina Editrice, 1942.