

Abbreviazioni usate in questo numero:

ASBo = Archivio di Stato di Bologna;

CCM = Corpus Consuetudinum Monasticarum,
Roma-Siegburg 1963 e segg.;

MGH = Monumenta Germaniae Historica;

PL = Patrologiae cursus completus, series Latina
(dir. J. P. Migne), voll. 1-217, Paris 1844-1880;

RIS = Rerum Italicarum Scriptores (dir. L. A. Muratori),
25 voll., Milano 1723-1751;

RRISS = Rerum Italicarum Scriptores, nuova edizione,
34 voll., Città di Castello - Bologna 1900-1975;

SC = Sources Chrétiennes (dir. J. Daniélou, H. de Lubac et
alii), Paris 1943 e segg.

LA 'SERVITUS NATURALIS'
IN ALCUNI COMMENTI MEDIEVALI
ALLA POLITICA DI ARISTOTELE

LIDIA LANZA *

Attesa a lungo dai medievali, la *Politica* aristotelica giunge in Occidente intorno agli anni '60 del XIII secolo, al termine della lunga serie delle traduzioni latine che avevano reso accessibile il *corpus aristotelicum*¹.

* Relazione presentata in occasione degli Incontri di Studio del 3 ottobre 1998.

¹ L'attribuzione a Guglielmo di Moerbeke della prima versione latina della *Politica* - realizzata in data imprecisata, ma forse compresa tra il 1260 ed il 1264 e limitata al I libro e a parte del secondo (1252a1-1273a30) - è avanzata da Pierre Michaud-Quantin, che ne ha curato l'edizione: P. MICHAUD-QUANTIN (ed.), *Politica, libri I-II 11. Translatio prior imperfecta interprete Guillelmo de Merbeke (?)*, Bruges - Paris 1961 (Aristoteles Latinus, XIX/1). La seconda traduzione, senza alcun dubbio opera del domenicano fiammingo, contiene l'opera nella sua interezza (*Aristotelis Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guillelmi de Moerbeke*, a cura di F. Susemihl, Leipzig, 1872). Hyacinthe François Dondaine e Louis Jacques Bataillon hanno curato una nuova edizione della traduzione di Moerbeke, limitata alla sezione del testo commentata da Tommaso d'Aquino (*Politica I 1252 a1 - III 1280 a7*): THOMAS AQUINAS, *Opera omnia jussu Leonis XIII P. M. edita*, XLVIII, *Sententia libri Politicorum. Tabula libri Ethicorum*, cura et studio Fratrum Praedicatorum, introduzione di H. F. Dondaine e L.-J. Bataillon, Roma 1971.

Sin dalle sue prime pagine, essa manifesta l'elemento fondamentale che caratterizza la riflessione politica dello Stagiritico e la distingue dalla tradizione stoico-patristica che aveva fornito la trama fondamentale del pensiero politico medievale: l'opera consente ai commentatori medievali di disporre di una concezione altissima di stato, inteso non più come un rimedio necessario per limitare od ovviare alle conseguenze derivanti dalla natura peccaminosa dell'uomo, ma come un'entità autonoma, autosufficiente e giuridicamente definita, che non ha bisogno dell'intervento divino per definirsi come esistente nel suo contesto e per individuare le modalità con cui tale esistenza deve attuarsi².

Le asserzioni presenti nel prologo di Tommaso d'Aquino al suo commento alla *Politica* sono, a tal proposito, estremamente significative.

L'Aquinate commenta la *Politica* nell'ultima fase della sua attività, intorno agli anni '70 del XIII secolo, dopo aver interrotto il *De regno*, e sospende il suo commento alla VI *lectio* del III libro dell'opera. Lo scarso interesse che egli fa trapelare nei confronti delle tematiche propriamente politiche trova conferma nelle scelte contenutistiche ed interpretative che egli attua nel suo commento alla *Politica*: l'opera, infatti, non propone soluzioni esplicite e non consente di ravvisare alcuna propensione verso l'una o l'altra direzione presa dal dibattito politico contemporaneo. La sua importanza, decisiva per la teorizzazione sullo stato successiva alla riflessione da lui esposta, risiede altrove: Tommaso ripropone, con la mas-

² G. C. GARFAGNINI, *La riflessione politica agli inizi del Trecento*, «Rivista di storia della filosofia», LII (1997), pp. 31-46.

sima risolutezza, le proposizioni aristoteliche circa uno stato del tutto naturale, legittimando l'esistenza di una società degli uomini che è la massima espressione dell'operatività dell'uomo in quanto uomo, essere naturale, *naturaliter* sociale, e che mira all'attuazione di un *bonum commune*. La costruzione dello stato — afferma l'Aquinate — è uno dei compiti più alti che l'uomo è in grado di realizzare: la ragione umana, stadio supremo del composto-uomo, è in grado di individuare il fine a cui tende la propria attività. Essa consente una comprensione della complessità dell'uomo: questi ha una propensione, in quanto ente naturale, alla conservazione e, in quanto animale, alla salvaguardia dei propri valori vitali; in quanto essere razionale, l'uomo tende ad attuare il proprio fine: la conoscenza — che attinge al suo grado più alto nel momento in cui elegge Dio a suo oggetto — e il *vivere civiliter*, vale a dire la vita organizzata in una comunità politica.

Il presupposto imprescindibile di una riflessione così concepita è la nozione di natura umana elaborata dall'Aquinate. Contrapponendosi alla tradizione agostiniana, Tommaso asserisce perentoriamente che la perfezione e l'immortalità che l'uomo ha perduto in seguito al peccato originale erano doni elargiti dalla grazia divina, e non caratteristiche inerenti alla natura umana. Di conseguenza, "... anche in un ipotetico stato di natura, se, cioè, Dio avesse creato l'uomo *in puris naturalibus*, come si diceva, senza elevarlo ad una condizione di vita soprannaturale e privilegiata (come di fatto accadde nell'Eden), la *civitas* sarebbe stata necessaria com'è ora" ³.

³ B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze 1967, p. 223.

Sottesa alla dottrina tomistica dello stato è, come per Aristotele, una concezione finalistica della realtà; il finalismo di tutto il creato non è però, come per il Filosofo, indirizzato al primo motore, ma al Dio creatore, che ha creato, liberamente e con intelligenza, secondo un disegno provvidenzialistico: tutto ciò l'agente divino pone in essere consapevolmente è creato perché giunga ad un fine non estrinseco all'uomo. Il finalismo che è sotteso alla realtà rende ragione, secondo Tommaso, della tensione delle cose create verso l'attuazione di un fine che è connaturato alle cose stesse e per raggiungere il quale esse dispongono dei mezzi necessari.

Ora, se fini di diritto dell'uomo sono la salvezza e la conoscenza di Dio, fini di fatto sono invece i *bona humana*, gradi intermedi per raggiungere il grado supremo della perfezione. La diffidenza verso tutto ciò che è intuizionistico induce Tommaso a sottolineare l'importanza delle cause seconde e ad affermare che al fine ultimo dell'uomo si giunge per gradi. Esistono *bona humana*, intermedi, prima di quello supremo. L'Aquinate teorizza la presenza nel creato di una *lex aeterna* (il finalismo, il disegno provvidenzialistico) e di una *lex naturalis* (il modo in cui tale disegno si rispecchia nelle cose); ebbene, l'uomo può, tramite la ragione, rintracciare la trama del disegno di Dio e raggiungere, attraverso la *lex naturalis*, la *lex aeterna*. Come la *lex naturalis* sta a quella *aeterna*, così la *lex humana*, le varie leggi che regolano le società politiche, devono rapportarsi a quella naturale, qualora si intenda dar vita ad una *recta politia*. Un ordine così strutturato svela, in maniera più o meno immediata, la sua conformità all'ordine conferito da Dio al mondo.

Ciò premesso, Tommaso manifesta sin dall'inizio che, commentando la *Politica*, intende sottolineare unicamente l'aspetto naturale: ferma restando la tensione al fine e la consapevolezza della superiorità del bene supremo, l'ambito di considerazione delineato nell'opera lo induce a considerare l'aspetto naturale, ossia la costruzione della società da parte dell'uomo, *naturaliter* socievole. L'Aquinate ribadisce a più riprese, come si è affermato in precedenza, che l'edificazione dello stato è uno dei compiti più alti che l'uomo è in grado di realizzare: la *civitas* è distinta formalmente da qualunque società costruita su valori istintuali e che, pertanto, non persegue alcun fine che non sia superiore alla società immediatamente esistente e sperimentabile:

"Esistono vari gradi e ordini di comunità, ma la più eccellente è quella statale, il cui scopo è di fornire i mezzi per lo svolgersi della vita umana: per questo, raffrontata a tutte le altre forme di vita associata tra gli uomini, essa è perfettissima. Ora, poiché le cose di cui l'uomo può servirsi sono in funzione dell'uomo stesso considerato come il loro fine, che ha un'importanza maggiore di ciò che serve a raggiungere il fine stesso, ne consegue che il tutto rappresentato dallo stato rivesta un valore superiore ad ogni altro 'tutto' che la ragione umana può conoscere e costruire"⁴.

⁴ "Quarum quidem communitatum cum diversi sint gradus et ordines, ultima est communitas civitatis ordinata ad per se sufficientia vitae humanae. Unde inter omnes communitates humanas ipsa est perfectissima. Et quia ea quae in usum hominis veniunt ordinantur ad hominem sicut ad finem, qui est principalior his quae sunt ad finem, ideo necesse est quod hoc totum quod est civitas sit principalius omnibus totis, quae ratione humana cognosci et constitui possunt"

Alla superiorità assoluta dello stato rispetto ad ogni altra forma di aggregazione politica corrisponde la superiorità del fine che esso consente di attuare: il bene a cui è orientata la *civitas* è il massimo tra i beni umani.⁵ Afferma infatti Tommaso:

"... data la proiezione di ogni comunità verso il bene, la comunità che è assolutamente superiore, necessariamente sarà al massimo grado proiettata verso quello che è di gran lunga il principale dei beni umani: perché gli strumenti per raggiungere uno scopo devono essere adeguati a quanto in fine stesso esige. Quale sia la comunità assolutamente principale, <Aristotele> lo spiega aggiungendo che 'comprende tutte le altre'. La comunità infatti costituisce un tutto; e la struttura che si trova fra i tutti è che, quando uno ne include un altro, è a esso superiore. Per esempio, una parete è bensì un tutto; ma facendo parte di quel tutto che è la casa, è

(THOMAS AQUINAS, *In octo libros Politicorum Aristotelis expositio*, a cura di R. Spiazzi, Torino - Roma 1966, *prooemium*, no. 4). La traduzione italiana proposta è quella curata da Lorenzo Alberto Perotto in: TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, con studi introduttivi del prof. A. Passerin d'Entrèves e di R. Spiazzi OP, traduzione note e appendici a cura di L. A. Perotto, Milano 1985, p. 193.

⁵ È quanto Aristotele dichiara all'inizio del primo libro dell'opera: "specialmente tende al massimo bene la più importante di tutte che comprende tutte le altre: è ciò che viene denominato città e comunità politica" (TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, cit., p. 197). "Maxime autem principalissimum omnium maxime principalis, et omnes alias circumplectens. Haec autem est quae vocatur civitas, et communicatio politica" (THOMAS AQUINAS, *In octo libros Politicorum expositio*, cit., *textus Aristotelis*, no. 2).

evidentemente quest'ultima, il tutto principale. Ora è pacifico che lo stato include tutte le altre comunità: la casa così come il villaggio, sono componenti dello stato. Ecco perché la comunità politica è quella decisamente superiore; è essa quindi che si rivolge verso il più importante di tutti i beni umani: mira infatti al bene comune che è preferibile e superiore al bene individuale, come sta scritto all'inizio dell'*Etica*"⁶.

È innegabile che tali principi provocarono un ampliamento degli orizzonti entro i quali si era svolto il dibattito politico medievale precedente alla riscoperta dell'opera aristotelica, pur non costituendo una svolta del tutto inaspettata e rivoluzionaria⁷. La giustificazione che lo Stagirita for-

⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, cit., p. 198. "Si omnis communitas ordinatur ad bonum, necesse est quod illa communitas quae est maxime principalis, maxime sit coniectatrix boni quod est inter omnia humana bona principalissimum. Oportet enim quod proportio eorum quae sunt ad finem, sit secundum proportionem finium. Quae autem communitas sit maxime principalis, manifestat per hoc quod addit. 'Et omnes alias circumplectens'. Est enim communitas quoddam totum: in omnibus autem totis, talis ordo invenitur quod illud totum quod in se includit aliud totum sit principalius: sicut paries est quoddam totum: et quia includitur in hoc toto quod est domus, manifestum est quod domus est principalius totum: et similiter communitas quae includit alias communitates est principalior. Manifestum est autem quod civitas includit omnes alias communitates. Nam et domus et vici sub civitate comprehenduntur; et sic ipsa communitas politica est communitas principalissima. Est ergo coniectatrix principalissimi boni inter omnia bona humana: intendit enim bonum commune quod est melius et divinius quam bonum unius, ut dicitur in principio Ethicorum" (THOMAS AQUINAS, *In octo libros Politicorum*, cit., l. I, lectio I, no. 11).

⁷ Il dibattito storiografico più recente ha contribuito in maniera considerevole a ridimensionare la convinzione secondo cui le dottrine politiche

niva delle istituzioni civili e il valore che egli assegnava alla vita politica sembravano, sotto vari aspetti, inconciliabili con la tradizione a cui si era ispirato da quasi un millennio il pensiero politico medievale.

La difficoltà più ardua da affrontare, per un commentatore medievale, era, allora, la seguente: è possibile conciliare i principi basilari dell'aristotelismo politico con quelli della dottrina tradizionale del pensiero politico?

Un tentativo di rispondere a tale interrogativo può essere compiuto considerando il modo in cui i maestri medievali commentano le sezioni della *Politica* in cui Aristotele afferma l'esistenza di una schiavitù naturale⁸.

dello Stagirita e, in particolare, la sua asserzione della naturalità dello stato, costituirono una rivoluzionaria inversione di tendenza nell'ambito del dibattito politico medievale. Tale tesi - difesa, tra gli altri, da Walter Ullmann - è considerata ormai insostenibile, perlomeno nella sua asserzione più decisa ed esclusiva. Un contributo decisivo al suo superamento è fornito dagli studi di Cary J. Nederman, la maggior parte dei quali è ora disponibile nel volume: C. J. NEDERMAN, *Medieval Aristotelianism and its Limits: Classical Traditions in Moral and Political Philosophy, 12th-15th Centuries*, Aldershot 1995; cfr., in particolare, *Nature, Sin and the Origins of Society: the Ciceronian Tradition in Medieval Political Thought*, studio già apparso in «The Journal of the History of Ideas», XLIX (1988), pp. 3-26. La questione è esaminata in R. LAMBERTINI, *Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica*, in *La filosofia nelle università: secoli XIII-XIV*, a cura di L. Bianchi, Firenze 1997, pp. 345-85. Di Ullmann mi limito a segnalare i seguenti studi: W. ULLMANN, *Principi di governo e politica nel Medioevo*, Bologna 1972; W. ULLMANN, *Individuo e società nel Medioevo*, Roma - Bari 1983; W. ULLMANN, *Il pensiero politico del Medioevo*, Roma - Bari 1984.

⁸ Per una riflessione sul tema della *servitus naturalis* non limitata ai pochi accenni forniti nel presente studio, cfr. LAMBERTINI, *Il re e il filosofo*, cit.,

È bene innanzi tutto precisare che nei commenti filosofici all'opera non esiste una trattazione organicamente compiuta della questione della *servitus naturalis*, e difficilmente è rintracciabile in essi un ampio *excursus* dedicato all'esame di tutte le difficoltà derivanti dall'affermazione della sua esistenza. La figura del servo va semmai desunta ricomponendo le varie notazioni che l'autore di un commento dissemina nel corso della sua opera, relativamente ad altre questioni o in margine ad altre considerazioni.

Pietro d'Alvernia, ad esempio, ribadisce a più riprese che lo schiavo non è in grado di *praevidere quid est agendum*, e pertanto non può riconoscere quale sia il *bonum commune* al quale tutti devono subordinare il proprio benessere personale; di conseguenza, egli non è in grado neanche di indirizzare le sue azioni in modo conforme a tale riconoscimento. Tali asserzioni sottintendono la esplicita condivisione, da parte di Pietro, della definizione di servo fornita da Aristotele

(in particolare, le pp. 356-360); R. LAMBERTINI, *Lo studio e la ricezione della "Politica" tra XIII e XIV secolo*, in *Il pensiero politico. Idee, teorie, dottrine, I. Età antica e Medioevo*, a cura di C. Dolcini, Torino 1999 (in part. cap. 3). Alle interpretazioni medievali del tema in questione ha dedicato la sua analisi Christoph Flüeler; v., in particolare, C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen "Politica" im späten Mittelalter*, 2 voll., Amsterdam - Philadelphia (PA) 1992 e C. FLÜELER, *Ontologie und Politik: 'Quod ratio principantis sumitur ex ratione actus et potencie'*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», XLI (1994), pp. 445-462. Sul problema dell'individuazione del concreto corrispettivo medievale del "servo per natura" teorizzato nella *Politica*, cfr. G. FIORAVANTI, *Servi, rustici, barbari: interpretazioni medievali della "Politica" aristotelica*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa. Classe di lettere e filosofia», XI (1981), pp. 399-429.

tele: esso è *instrumentum animatum*, il cui fine è il benessere, la pienezza di vita del padrone⁹.

Altrettanto esplicita è la convinzione che la distinzione fra servi e liberi e quella fra servi e padroni ha il suo fondamento in natura. Anche l'Aquinate precisava che

"chi usando la sua intelligenza è in grado di prevedere ciò che torna a difesa della sopravvivenza (per esempio procurando dei vantaggi e respingendo i fattori dannosi), è naturalmente sovrano o superiore; chi invece ha vigore fisico, con il quale è in grado di realizzare con l'azione quello che è il disegno elaborato dell'intelligenza del sapiente, da natura è suddito e schiavo. Ne segue con evidenza che l'interesse di entrambi coincide sul medesimo punto che è la conservazione nell'esistenza: chi infatti ha la saggezza di prevedere con la sua mente, a volte, mancandogli le forze fi-

⁹ "Ad dominum pertinet praecipere et uti servo. Servum autem oportet servire et exsequi quae praecipuntur sibi a domino" (*The Commentary of Peter of Auvergne on Aristotle's Politics. The Inedited Part: Book III, less. I-VI*, a cura di G. M. Grech, Roma 1967, l. III, lectio III, p. 102, rr. 25-7). Laddove precisa le peculiarità del *principatus despoticus*, Pietro dichiara che il *bonum servi* è considerato dal padrone solo accidentalmente: esso è importante solo in quanto, preservando la vita ed il benessere fisico del servo, il *bonum domini* non patisce alcuna diminuzione: "Et quamvis idem competat utriusque, tamen principans in isto principatu principatur propter bonum suum, nihilominus principatur propter bonum servi. Sed hoc est secundum accidens, quia principatus despoticus non posset salvari nisi salvato servo. Si enim servus corrumpetur, per consequens corrumpetur bonum domini. Cum ergo dominus intendat bonum suum, quod non potest esse sine servo, ex consequenti et per accidens, intendit bonum servi" (*The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. III, lectio V, p. 116, rr. 9-16).

siche, non sarebbe in grado di sopravvivere, se non avesse lo schiavo che esegue; né chi gode di prestanza fisica saprebbe salvarsi, senza la guida dell'altrui prudenza"¹⁰.

Coerente con l'assunto aristotelico e fedele all'interpretazione proposta dall'Aquinate, Pietro d'Alvernia afferma che le operazioni del servo e quelle del padrone devono essere distinte¹¹; un'affermazione simile svela con chiarezza — poiché l'operazione è l'estrinsecazione dell'essenza — che la distinzione fra servo e padrone è naturale, e consente di con-

¹⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Scritti politici*, cit., p. 205. "Et quod hoc quidem contingat in hominibus per communicationem principantis et subiecti, ostendit per hoc quod ille est naturaliter principans et dominans qui suo intellectu potest praevidere ea quae congruunt saluti, puta causando proficua et repellendo nociva: ille autem qui potest per fortitudinem corporis implere opere quod sapiens mente praeviderit, est naturaliter subiectus et servus. Ex quo manifeste patet quod idem expedit utrique ad salutem, scilicet quod iste principetur et ille subiiciatur. Ille enim qui propter sapientiam potest mente praevidere, interdum salvari non posset deficientibus viribus corporis, nisi haberet servum qui exequeretur; nec ille qui abundat viribus corporis, posset salvari, nisi alterius prudentia regeretur" (THOMAS AQUINAS, *In octo libros Politicorum*, cit., l. I, lectio I, no. 19).

¹¹ "Sic igitur manifestum est quod in isto principatu non oportet bonum virum simpliciter nec politicum nec civem studiosum opera subditorum addiscere. Nec in politia in qua principatus proportionatur huic principatui eadem est virtus principantis et subditi. Tamen aliquando propter seipsum sive ad opus servi bene oportet quod dominus sciat facere opera servi sed non ut serviat alteri. Aliter enim non esset distinctae operationes domini et servi. Ita nec solum iste esset despotes, alius autem servus; immo quilibet esset dominus et servus" (*The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. III, lectio III, p. 103, rr. 7-15).

cludere che "*servitus et dominium iustum sunt ex inclinatione naturae*"¹².

La strutturazione dei vari elementi che compongono lo stato deve rispettare questa distinzione naturale: il buon legislatore deve prendere atto della diversità naturale di quanti compongono la *civitas* e stabilire di conseguenza leggi e statuti, in modo tale che legalità naturale e legalità umana coincidano. Ciò non avviene nelle *politiae vitiatiae*; nella seconda lezione del VII libro l'Alverniate dichiara che un ordinamento che non rifletta le distinzioni naturali esistenti tra gli uomini è inopportuno e irrazionale:

"Inconveniens est et irrationale illis principari dominative, qui non sunt nati subiici dominativa subiectione. Hoc enim contra naturam videtur, et per consequens violentum, et violentum praeter rationem est. Quidam autem sunt, qui non sunt nati subiici tali subiectione. Inconveniens enim est

¹² *"Et quamvis secundum naturam idem competat domino et servo, competit enim domino regere et ordinare de servo, et servo competit regi a domino, illud enim ad quod aliquis inclinatur secundum naturam, competit ei; servitus et dominium iustum sunt ex inclinatione naturae. Et ideo servo competit servitus et domino dominium"* (*The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. III, lectio V, p. 119, rr. 3-8). La convinzione della naturalità della *servitus* è ribadita da Pietro in altri passi del commento, ad esempio là dove afferma che "... principatus dominativus est, in quo aliquis principatur alteri, qui natus est subiici, sicut est servus" (*The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. III, lectio XV, no. 521), o dove sostiene che "... est enim quidam principatus liberorum, et quidam servorum; et differunt isti principatus adinvicem, non minus quam naturaliter liberum et naturaliter servum" (*The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. VII, lectio II, no. 1076). Dalla VII lectio del III libro il commento dell'Alverniate è edito in: THOMAS AQUINAS, *In octo libros Politicorum*, cit.

*si sint aliqui nati subiici tali subiectione, et alii non nati nec dispositi ad hoc; sicut inconveniens est aliquem non esse servum et aliquem liberum naturaliter, sed omnes servos; ergo irrationale est principari omnibus dominative. Quare si veritas hoc modo se habet, non oportet secundum rationem tentare velle dominari omnibus, sed illis qui nati sunt; sicut nec optimum est homines venari ad mensam vel sacrificium quodcumque animal, sed illud quod ad hoc conveniens est, puta esibile et mundum"*¹³.

Ora, comunque si interpreti la posizione di Aristotele riguardo alla schiavitù, è certo che l'affermazione della naturalità di questa istituzione non comportava alcun problema per il Filosofo. Non così per i maestri medievali, dal momento che tale affermazione contrastava con i principi fondamentali della dottrina cristiana. Costoro, dunque, devono affrontare un problema che per lo Stagirita non si poneva: essendo cristiani, infatti, essi non possono asserire che esistono distinzioni naturali fra gli uomini.

Alcuni maestri ammetteranno che ogni tentativo di conciliazione è, in questo caso, improduttivo: Guido Vernani da Rimini (autore di un commento alla *Politica* databile agli anni compresi tra il 1324 ed il 1330¹⁴) ammetterà che le asserzioni dello Stagirita riguardo all'esistenza e alla legittimità di una *servitus naturalis* contrastano con le proposizioni fondamentali della fede e con la naturale benevolenza reciproca che

¹³ *The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. VII, lectio II, no. 1071.

¹⁴ C. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen "Politica"*, cit., II, p. 22; J. DUNBABIN, *Guido Vernani of Rimini's Commentary on Aristotle's Politics*, «Traditio», XLIV (1988), pp. 373-388.

deve regolare i rapporti tra gli uomini¹⁵. Allo stesso modo, altri autori rinunceranno ad ogni tentativo di mediazione, non procedendo oltre la dichiarazione della inconciliabilità tra le asserzioni neotestamentarie e quelle del Filosofo¹⁶.

Diversa è la soluzione prospettata da Pietro d'Alvernia: il tema della *servitus naturalis*, come si è avuto modo di affermare, non è oggetto di una trattazione sistematica nell'ambito del commento; invano cercheremmo, inoltre, affermazioni esplicite riguardo alla possibilità di risolvere il contrasto tra le convinzioni aristoteliche e i principi della fede cristiana.

È possibile, tuttavia, scorgere, nelle varie argomentazioni presenti nel commento, alcuni spostamenti d'accento che indicano chiaramente qual è la via che l'Alverniate intende seguire per tentare di appianare tale contrasto. Uno dei più significativi si avverte nell'ambito della descrizione più completa del servo presente nel commento alla *Politica*. Essa è fornita nella II lezione del VII libro, nella quale l'Alverniate discute se la vita attiva sia superiore o inferiore rispetto a quella contemplativa; sollecitato dall'importanza dell'argomento in esame, Pietro amplia notevolmente il passo aristotelico da commentare, premettendo alla soluzione della questione una digressione in cui precisa cosa si intende per 'libero' e cosa per 'servo':

¹⁵ "... sed ut hoc videtur crudele dictum et contra naturalem amorem qui debet esse inter homines et contra doctrinam et pietatem Christianae religionis, quae praecepit quod unusquisque proximum diligat sicut seipsum" (Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana, ms. lat. 2492, f. 87v).

¹⁶ È il caso di Nicola di Waudemont, per cui cfr. FLÜELER, *Rezeption und Interpretation der aristotelischen "Politica"*, cit., II, pp. 39-40.

"... intelligendum est, quod sicut Philosophus dicit in primo *Metaphysicae*, liber est qui est suiipsius causa. Quod non potest intelligi sic, quod aliquis sit causa suiipsius primo: nihil enim est causa sui: sed est intelligendum, quod liber sit ille, qui secundum aliquid proprium sibi est causa sibi operandi. Et tunc veritatem habet, quod liber est suiipsius causa in duplici genere causae: et in ratione agentis, et ratione finis. In ratione agentis, inquantum per aliquod principium quod est principale in eo operatur. In ratione autem finis, inquantum operatur ad finem sibi debitum secundum principium illud. Et quia homo maxime in esse constituitur per intellectum, est enim intellectus, vel maxime secundum intellectum secundum Aristotelem in decimo *Ethicorum*, et ideo homo liber dicitur, qui per virtutem intellectualem existentem in eo operatur non accipiens ab alio rationem operandi, nec impedimentum habens ex parte materiae; et qui operatur ad finem qui debetur ei secundum naturam praedictam. Et quanto magis natus est operari secundum illud quod perfectius est in intellectu in eo, et ad finem excellentiorem secundum idipsum, tanto liberior est. Et ideo qui simpliciter operatur secundum virtutem intellectualem, et ad finem secundum intellectum, perfectissime liber est. E contrario autem, homo servus dicitur, qui non est natus operari secundum virtutem intellectus proprii, sed virtutem et rationem operandi accipiens ab alio, obediens, operatur. Et quia finis correspondet agenti, servus etiam est qui operatur principaliter ad finem alterius; et ideo sicut liber homo est qui est suiipsius causa, et in ratione finis et agentis; ita servus qui neutro istorum modorum principatur sibi, et hoc propter imperfectionem intellectus in eo secundum se, vel ex

dispositione materiae. Et ita vita liberi dicitur vita secundum rationem propriam, servi autem secundum rationem alienam"¹⁷.

Il servo è, dunque, colui che "*non est natus operari secundum virtutem intellectus proprii*"; Pietro sottolinea con approvazione le affermazioni aristoteliche che accomunano il servo con i "*bruta animalia*": entrambi "*non participant felicitatem*" perché non operano secondo l'intelletto, che è ciò che distingue l'uomo da coloro che "*attingunt ad vivere absolute*" e non hanno i requisiti indispensabili per poter vivere in modo conforme alla virtù.

A ben guardare, l'*excursus* di Pietro dedicato alla distinzione fra 'servo' e 'libero' tradisce il disagio da lui avvertito a causa della diversità fra ciò che il Filosofo sostiene e ciò che la fede impone di credere, svelando al contempo chiaramente in qual modo l'Alverniate intende superare tale difficoltà. In esso, infatti, Pietro amplia il concetto aristotelico di *servitus naturalis* sino a teorizzare una schiavitù assoluta: schiavo è chi non opera secondo l'intelletto e, pertanto, non è "*causa sibi operandi*"; al contrario, colui che opera secondo ciò che differenzia l'uomo nella specie è libero.

Il possesso della virtù diviene, in tal modo, ciò che discrimina l'uomo libero dal servo: la figura di servo che ne risulta non è incompatibile con l'affermazione neotestamentaria della uguaglianza tra gli uomini. Pur basando le sue affermazioni sull'autorità del Filosofo — Pietro ricorre, infatti, esplicitamente alla *Metafisica* e all'*Etica nicomachea* —, egli allude anche a categorie niente affatto aristoteliche: l'uomo

¹⁷ *The Commentary of Peter of Auvergne*, cit., l. VII, lectio II, no. 1075.

che è asservito alla componente materiale del suo essere e il virtuoso, che è veramente libero, sembrano rimandare più alla tradizione stoico-patristica che ad Aristotele; non a caso proprio a questo punto del suo commento Pietro accenna a ciò che è causa prima di tutte le cose, ma che travalica l'ambito della politica, ricordando che "*non potest intelligi sic, quod aliquis sit causa suiipsius primo: nihil enim est causa sui*".

Pietro, dunque, tenta di superare il contrasto esistente fra le convinzioni aristoteliche riguardo alla naturalità della schiavitù e la tradizione stoico-patristica — secondo la quale la *servitus* è un dato meramente legale — spostando l'accento dalla *natura* alla *virtus*: la naturalità della schiavitù, affermata da Aristotele, non può essere accettata stando a ciò che asserisce la fede. Ebbene, Pietro tenta di conciliare tale contrasto operando una trasposizione dall'ambito politico a quello etico: il possesso della virtù, infatti, sembra essere ciò che discrimina l'uomo libero dal servo. Così facendo, però, il concetto stesso di *servitus naturalis* viene messo in discussione o, più precisamente, viene riferito a una seconda natura, la natura derivata, cioè, in seguito all'acquisizione di un *habitus* che denota il possesso di una virtù o di un vizio. In tal modo, Pietro può sostenere che nello stato di innocenza non vi erano distinzioni fra gli uomini o, se pur esistevano, non erano tali da giustificare il rapporto schiavo-padrone; da questa asserzione non consegue, tuttavia, che la *servitus* sia un dato puramente legale: essa è un'istituzione estranea alle condizioni naturali della natura umana, ma razionale e, pertanto, naturale in senso derivato.

La consapevolezza delle modificazioni apportate dall'aristotelismo ai principi della tradizione stoico-patristica induce

Pietro a ridefinire il concetto di *servitus naturalis*: in tal modo, egli opera una sintesi fra tradizione stoico-patristica ed innovazione aristotelica.

Se la naturalità della schiavitù è contraria ai principi della fede e all'insegnamento dei Padri, essa consente di rendere comprensibili fenomeni contemporanei, ragion per cui Pietro non intende negarla del tutto. Ebbene, spostando l'accento dalla *natura* alla *virtus*, Pietro può asserire, con Aristotele, la naturalità della schiavitù, senza però cadere in contrasto con il pensiero stoico-patristico, poiché tale naturalità non è assoluta, ma derivata: il criterio decisivo per stabilire chi è servo e chi è libero non è politico, ma etico.



Lippo Memmi, *Trionfo di San Tommaso*,
(Pisa, chiesa di S. Caterina)
part. con la figura di Aristotele, a sinistra.