



Ordine e Unità nel Medioevo: La rappresentanza dal *Corpus
Mysticum* all' *Universitas*

Anna Di Bello

Esercizi Filosofici 4, 2009, pp. 1-37

ISSN 1970-0164

ORDINE E UNITÀ NEL MEDIOEVO:
LA RAPPRESENTANZA DAL *CORPUS MYSTICUM* ALL' *UNIVERSITAS*

Anna Di Bello

I.

La caratteristica principale dello Stato moderno è indubbiamente la sua organizzazione politica unitaria affermata a partire dal XV secolo, periodo in cui scompare la pluralità di poteri e corpi intermedi, che ha caratterizzato il Medioevo, a favore di un' autorità politica centrale rappresentata dal sovrano.

Dal punto di vista teorico, tale trasformazione è accompagnata da riflessioni che, in risposta alle circostanze storiche, pongono l'accento sulla necessità di una sovranità che neutralizzi ogni causa di frammentazione e instabilità dello Stato.

Tra queste, la teoria hobbesiana costituisce una svolta decisiva, staccandosi radicalmente da tutte le precedenti riflessioni. Come evidenzia Otto Gierke, infatti, Hobbes a fondamento dello Stato e della sua legittimazione pone la *rappresentanza*, eliminando ogni dualismo tra sovrano e popolo e fondando un' unità statale compatta e solida.¹

La costruzione dell' unità statale di Hobbes è di grandissimo rilievo, ogni teorico successivo si è confrontato con essa, l'ha criticata o avvalorata, ma ciò spinge a porsi un importante quesito: perché la teoria hobbesiana ha un così forte impatto innovativo? Molti dei suoi punti chiave, dall'idea di contratto a quella di rappresentanza, non solo sono diffusi nel lessico politico medievale, ma vengono conati ed elaborati già dal diritto romano. Nel Medioevo non s'individua una soluzione alla frammentazione della società per ceti? Non si medita sulla fondazione di una sovranità che elimini o limiti ogni sorta di *hierarchia*?

Se in modo superficiale si limitasse lo studio a constatare la presenza o meno di teorie sul trasferimento dei diritti, sul patto o sulla rappresentanza prima di Hobbes, la risposta sarebbe non soltanto positiva, ma si affermerebbe che il filosofo di Malmesbury non ha teorizzato nulla di nuovo e che il suo ruolo di padre della modernità è solo un luogo comune.

¹ Cfr. O. Gierke, *Giovanni Althusius e lo sviluppo delle teorie politiche giusnaturalistiche* (1884), Einaudi, Torino 1943, pp. 84 e sgg.

Per tale motivo, da studiosa hobbesiana, mi pare necessario indirizzare e approfondire le ricerche in senso medievista, onde comprendere i veri termini di tale contrapposizione, elaborando una ricostruzione storico-concettuale delle dottrine medievali della rappresentanza.

Certo non è un compito facile poiché, a oggi, la letteratura critica, oltre che su Hobbes, è molto vasta anche sul Medioevo politico: ne sono state studiate le istituzioni, come quelle rappresentative fondate sulla logica del mandato imperativo, o l'esperienza storica, per avvalorare o confutare l'antitesi con lo Stato moderno. Molte sono le ricostruzioni della storia del pensiero politico, così come ci si è soffermati sulle doti sovranaturali dei sovrani, sullo scontro tra papato e impero o sulla riscoperta d'Aristotele. Sui singoli pensatori, da San Tommaso a Marsilio da Padova, da Guglielmo da Ockham a Giovanni di Salisbury a Niccolò Cusano, esistono intere monografie.

Altresi, i testi di Gierke, dei fratelli Carlyle e di Lagarde sono alla base d'ogni studio sul pensiero politico medievale; i classici di Kantorowicz, d'Ullmann e di Tierney hanno inaugurato le ricerche sulla rappresentanza medievale; i fondamentali contributi di studiosi italiani come Diego Quaglioni, Paolo Grossi, Pietro Costa e Franco Todescan costituiscono la principale guida alle dottrine e all'ordinamento giuridico medievale.

Questi e studi più recenti, come quello della Bettetini, di Mertens e della Fumagalli Beonio Brocchieri, hanno colmato grandi lacune.²

² Nello specifico si vedano: O. Gierke, *Political thought in the middle ages*, CUP, Cambridge 1951; R. e A. Carlyle, *Il pensiero politico medievale* (1909-1936), Laterza, Roma-Bari 1956-1968; G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*, Nauwelaerts, Paris, 1956-1970; E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* (1957), Einaudi, Torino 1989. Di Ullmann sono fondamentali: *Medieval Papalism. The political theories of the medieval canonists*, Methuen, London 1949; *Principi di governo e politica nel medioevo* (1966), Il Mulino, Bologna 1972; *Individuo e società nel Medioevo* (1966), Laterza, Roma-Bari 1974; *Il Papato nel Medioevo* (1972), Laterza, Roma-Bari 1977; *Radici del Rinascimento* (1977), Laterza, Roma-Bari 1980; *Il pensiero politico del medioevo* (1965), Laterza, Roma-Bari 1984. Inoltre: B. Tierney, *Church law and constitutional thought in the Middle Ages*, Variorum, London 1979; Id., *L'idea dei diritti naturali. Diritti naturali, legge naturale e diritto canonico 1150-1625* (1997), Il Mulino, Bologna 2002; J. H. Burns, *The Cambridge history of medieval political thought. C. 350-C. 1450*, CUP, Cambridge 1988; C. Dolcini (a cura di), *Il pensiero politico del basso medioevo*, Patron Editore, Bologna 1983; E. Gilson, *La Filosofia nel Medioevo. Dalle origini patristiche alla fine del XIV secolo* (1952), La Nuova Italia, Firenze 1973; Q. Skinner, *Le origini del pensiero politico moderno* (1978), Il Mulino, Bologna 1989, 2 voll.; D. Quaglioni, *Civilis Sapientia. Dottrine giuridiche e dottrine politiche fra Medioevo ed età moderna*, Maggioli, Rimini 1989; P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Laterza, Roma-Bari 1995; P. Costa, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale*, Giuffrè, Milano 2002; F. Todescan, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, Cedam, Padova 1979; M. Bettetini, *Figure di verità. La finzione nel Medioevo occidentale*, Einaudi, Torino 2004; D. Mertens, *Il pensiero politico medievale* (1986), Il Mulino, Bologna 1999; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2004³.

Nelle mie ricerche ho avuto tuttavia modo di prendere in esame un aspetto forse ancora poco esplorato delle dottrine medievali della rappresentanza, ovvero il loro dipanarsi in *tre filoni teorici differenti*, ma allo stesso tempo intrecciati: *teologico, giuridico e organologico*.

Attraverso queste tre letture, è possibile comprendere il modello d'ordinamento politico dei teorici medievali, in base ai soli concetti di *rappresentanza, corpo e gerarchia*, coniugando e restituendo, forse sotto una luce diversa, gli studi finora condotti.

Punto di partenza di tutte le teorie politiche medievali è, infatti, la riflessione sul *Tutto*, un insieme, teleologicamente determinato, entro il quale ogni parte, gruppo o individuo, si realizza in virtù della propria partecipazione alla vita dell'intero.

Volendo sintetizzare in un'unica espressione, *omnis multitudo derivatur ab uno et ad unum reducitur*, è senza dubbio quella più adatta ai tre approcci, vediamo perchè.

II.

«Poiché, come in un solo corpo abbiamo molte membra e queste membra non hanno tutte la medesima funzione, così anche noi, pur essendo molti, siamo un sol corpo in Cristo e ciascuno per la sua parte, siamo membra gli uni degli altri».³

³ Paolo di Tarso, *Lettera ai Romani*, 12, 4-5.

Lo stesso concetto è espresso anche nella *Prima Lettera ai Corinti*, 12, 12-27 dove soprattutto è espresso il carattere complementare delle membra, l'elemento imprescindibile della cooperazione delle parti, ma allo stesso tempo la loro differenziazione e la loro disposizione gerarchica: «Poiché, siccome il corpo è uno e ha molte membra, e tutte le membra del corpo, benché siano molte, formano un unico corpo, così ancora è di Cristo. Infatti noi tutti abbiamo ricevuto il battesimo di un unico Spirito per formare un unico corpo, e Giudei e Greci, e schiavi e liberi; e tutti siamo stati abbeverati di un unico Spirito. E infatti il corpo non si compone di un membro solo, ma di molte membra. Se il piè dicesse: Siccome io non sono mano, non son del corpo, non per questo non sarebbe del corpo. E se l'orecchio dicesse: Siccome io non son occhio, non son del corpo, non per questo non sarebbe del corpo. Se tutto il corpo fosse occhio, dove sarebbe l'udito? Se tutto fosse udito, dove sarebbe l'odorato? Ma ora Iddio ha collocato ciascun membro nel corpo, come ha voluto. E se tutte le membra fossero un unico membro, dove sarebbe il corpo? Ma ora ci son molte membra, ma c'è un unico corpo; e l'occhio non può dire alla mano: Io non ho bisogno di te; né il capo può dire ai piedi: Non ho bisogno di voi. Al contrario, le membra del corpo che paiono essere più deboli, sono invece necessarie; e quelle parti del corpo che noi stimiamo esser le meno onorevoli, noi le circondiamo di maggior onore; e le parti nostre meno decorose son fatte segno di maggior decoro, mentre le parti nostre decorose non ne hanno bisogno; ma Dio ha costruito il corpo in modo da dare maggior onore alla parte che ne mancava, affinché non ci fosse divisione nel corpo, ma le membra avessero la medesima cura le une per le altre. E se un membro soffre, tutte le membra soffrono con lui; e se un membro è onorato, tutte le membra ne gioiscono con lui. Or voi siete il

È su questa metafora del *Corpus mysticum* di San Paolo che si basa principalmente l'idea teologica d'unità nel Medioevo, assimilabile a quella che Ullmann definisce *visione discendente del potere*: l'autorità governativa appartiene a un solo organo supremo, delegato e vicario di Dio, promanandosi, in forma di piramide rovesciata, dall'alto verso il basso.⁴

Tale visione non corrobora direttamente l'idea di rappresentanza, ma è importante perché prende le mosse da un'idea gerarchica dell'*ecclesia*, fondata sulla citata metafora paolina del *corpus mysticum*, man mano reinterpretata e spogliata d'ogni suo riferimento all'aspetto sacramentale.

Inizialmente, infatti, la Chiesa, scrivono gli Apologisti, Cipriano e Tertulliano,⁵ e i Padri della Chiesa è soltanto un'unione mistica, come si evince dalle parole di Sant'Agostino:

Profecto efficitur, ut tota ipsa redempta civitas, hoc est congregatio societatesque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit, in hac oblatum est, quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est. Cum itaque nos hortatus

corpo di Cristo, e membra d'esso, ciascuno per parte sua». Altri luoghi simili sono altresì riscontrabili nella *Lettera agli Efesini*, 4: 4-5 «un sol corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione, un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo»; 16 «Cristo, dal quale tutto il corpo, ben scompaginato e connesso, mediante la collaborazione di ogni giuntura, secondo l'energia propria di ogni membro, riceve forza per crescere»; 25 «perché siamo membra gli uni degli altri». Infine, nella *Lettera ai Colossesi*, 1, 19 si legge: «Egli è il capo del corpo, cioè della Chiesa» e più avanti, 2, 19: «senza essere stretto invece al capo, dal quale tutto il corpo riceve sostentamento e coesione per mezzo di giunture e legami, realizzando così la crescita secondo il volere di Dio».

⁴ Sulla derivazione teologica del concetto di rappresentanza, oltre ai testi citati nella nota 2 si vedano anche: B. Accarino, *Rappresentanza*, Il Mulino, Bologna 1999; H. X. Arquillière, *L'Augustinisme Politique. Essai sur la formation des théories politiques du moyen age*, Vrin, Paris 1955; H. De Lubac, *Corpus Mysticum. L'Eucaristia e la Chiesa nel Medioevo* (1949), Einaudi, Torino 1968; S. Z. Ehler, J. B. Morral (a cura di), *Chiesa e Stato attraverso i secoli* (1954), Vita e Pensiero, Milano 1954; J. P. Galvao de Sousa, *Da representacao politica*, Saraiva, San Paolo 1972; E. Gilson, *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris 1972; H. Hofmann, *Rappresentanza - rappresentazione. Parola e concetto dall'antichità all'ottocento* (2003⁴), Giuffrè, Milano 2007; P. Michaud-Quantin, *Etudes sur le vocabulaire philosophique du moyen age*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1970; P. Prodi, *Il sovrano pontefice. Un corpo e due anime: la monarchia papale nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 1982; Id., *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Il Mulino, Bologna 2000; G. Tabacco, *Spiritualità e cultura nel Medioevo*, Liguori, Napoli 1993; Id., *Le Ideologie politiche del medioevo*, Einaudi, Torino 2000; M. Terni, *La pianta della sovranità. Teologia e politica tra Medioevo ed età moderna*, Laterza, Roma-Bari 1995; Id., *Una mappa dello Stato. Guerra e politica tra «regimen delle anime» e governo dei sudditi*, Carocci, Roma 2003.

⁵ Cfr. Tascius Caecilius Cyprianus, *Liber de unitate Ecclesiae*, v, 500 a-502 b, PL 4, coll. 493-520a, e Tertullianus, *Apologeticum adversus gentes pro Christianis*, caput xxxix, 0468a-0468b, PL 1, coll. 160-220.

esset apostolus, ut exhibeamus corpora nostra hostiam vivam, sanctam, Deo placentem, rationabile obsequium nostrum, et non confirmemur huic saeculo, sed reformemur in novitate mentis nostrae; ad probandum quae sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum, quod totum sacrificium ipsi nos sumus: Dico enim, inquit, per gratiam Dei, quae data est mihi, omnibus qui sunt in vobis, non plus sapere quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est fidei mensuram. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra nos eosdem actus habent: ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem, alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis (Rom. XII, 3-6). Hoc est sacrificium christianorum: multi unum corpus in Christo. Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat Ecclesia, ubi ei demonstratur quod in ea re quam offert, ipsa offeratur.⁶

Tale idea di una disposizione gerarchica della società e in particolare dell'*ecclesia*, chiaramente definita e visibile nella dottrina paolina, alla fine del V secolo viene ripresa, sviluppata e arricchita dall'importantissima opera, spesso trascurata, di Dionigi l'Aeropagita, vescovo di Atene noto anche come Pseudo-Dionigi, che ne fa uno speciale punto programmatico, coniato per la prima volta il termine *hierarchía*, destinato a esercitare una forte influenza soprattutto sul governo papale.⁷

Partendo da premesse insieme paoline e neoplatoniche, Dionigi nel *De caelestis hierarchía* individua l'origine del potere in un *principium unitatis* che lo distribuisce verso il basso attraverso diversi gradi e ordini, la *hierarchía*. Tale essere supremo e unico principio d'unità è Dio, che detiene la totalità del potere, garantisce il giusto ordinamento del mondo e da Lui deriva qualsiasi altra autorità. L'ordine di ogni cosa, continua l'Aeropagita, consiste quindi in nient'altro che nella diversificazione di gradi e disposizioni gerarchiche dei

⁶ Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, I, X, cap. VI, 284, PL 41, coll. 013-804. «Tutta la città redenta, ossia l'insieme della società dei Santi, si offrirà a Dio come sacrificio universale per opera di quel sommo Sacerdote che, nella passione, sotto forma di servo, offrì se stesso per noi affinché diventassimo membra di lui, nostro capo. Nella forma di servo, infatti egli si offrì e continua a venir offerto a Dio perché è per essa che è mediatore, sacerdote, sacrificio. Ecco perché l'Apostolo quando ci esorta a offrire a Dio i nostri corpi come ostia viva, santa, [...] scrive: [...] Infatti, come in un corpo noi abbiamo molte membra e non tutte le membra hanno la medesima funzione così noi, sebbene molti, formiamo un unico corpo in Cristo [...] Ecco il sacrificio dei cristiani: che molti siano uno solo in Gesù Cristo. E questo sacrificio la Chiesa non cessa di rinnovarlo nel sacramento dell'Altare, nel quale è dimostrato che in ciò che essa offre è offerta essa stessa» (*La città di Dio*, a cura di C. Borgogno e A. Landi, ed. Paoline, Alba 1979, I, X, cap. VI, pp. 530-531).

⁷ Viene chiamato Dionigi l'Aeropagita o lo Pseudo-Dionigi poiché nell'epoca in cui scrive egli vuol farsi passare per il Dionigi del quale si parla negli Atti degli Apostoli e che è stato realmente un discepolo di San Paolo. Secondo gli studiosi si tratta, più probabilmente, di un siriano che riesce a nascondere la sua vera identità e a diffondere per tutto il Medioevo la propria teoria che riprende i temi trattati dall'Apostolo, pur non essendone stato un discendente.

titolari delle varie funzioni, ciascuno dipendente direttamente dal suo immediato superiore. Così, in cielo, Dio ha creato una *gerarchia celeste*, costituita da ordini diversi sotto forma di ordini angelici che sono subordinati, secondo il grado occupato, l'uno all'altro e in ultimo a Dio. Tale ordine, pur lasciando a ciascun singolo membro la sua perfezione, garantisce nel contempo che tutte le creature insieme e nel loro complesso possano riflettere compiutamente la perfezione divina. Secondo la volontà di Dio, infatti, gli esseri superiori, quelli intermedi e quelli inferiori devono giungere a Dio insieme e in armonia tra loro; gli esseri inferiori devono essere illuminati, purificati, guidati e infine portati a perfezione da quelli superiori tramite quelli intermedi, per quanto ciascun grado in sé, secondo la volontà divina, possa e debba giungere a compimento. Questa immagine grandiosa delle schiere degli eserciti celesti diventa ancor più interessante quando lo Pseudo-Dionigi in un altro scritto, *De ecclesiastica hierarchia*, identifica l'ordine delle cariche terrene della Chiesa con la gerarchia trascendente dei cori angelici: gli ordini inferiori degli angeli sono in contatto col mondo terrestre che è semplicemente la copia e la continuazione di quello celeste, è il più vicino alla divinità ed è rappresentato perfettamente dalla *gerarchia ecclesiastica*. Anche qui predomina uno schema triadico – vescovi, sacerdoti e addetti alla liturgia, oppure monaci, laici e catecumeni, a loro volta articolati in tre livelli – e anche in questo caso gli esseri inferiori devono essere condotti a Dio attraverso quelli intermedi, dunque la totalità dei partecipanti, in una reciproca cooperazione generale, si suddivide il compito comune di tendere alla perfezione.⁸

Il principio neoplatonico dell'Uno dal quale ogni potere discende verso il basso in forma piramidale e il tema paolino secondo il quale non vi è potere che non derivi da Dio sono così sintetizzati e rafforzati, trovando conferma e pratica applicazione, negli scritti teosofici dello Pseudo-Dionigi che, inquadrando l'idea neoplatonica di subordinazione gerarchica degli ordini in un disegno paolino marcatamente «discensionale» e teocratico, consoliderà ulteriormente la tesi papale del re-sacerdote che incarna in terra l'Uno.

Eredità di diversi testi e di diverse tradizioni che non parlano all'unisono, la metafora di Cristo che si offre in sacrificio per la redenzione del genere umano, è presente ancora in Ugo di San Vittore, San Bernardo, Jacopo da Viterbo, Egidio Romano e San Tommaso;⁹ la medesima immagine della Chiesa unica e

⁸ Cfr. Dionysius Areopagita, *Liber de Caelesti Hierarchia*, capp. I, III e VIII, e Dionysius Areopagita, *Liber de Ecclesiastica Hierarchia*, cap. I. L'edizione di riferimento è la traduzione latina dei testi dionisiani a opera di Giovanni Scoto Eriugena: Ioannes Scotus Erigena, *Versio Operum Sancti Dionysii Aeropagitae*, PL 122, coll. 1023-1194c.

⁹ Cfr. Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, traduzione e commento a cura dei domenicani italiani, testo latino dell'edizione leonina, Roma 1949-1952, III^a, q. 63, a. 5. «Sed contra est quod, super illud Rom. V, in similitudinem praevaricationis Adae etc., dicit Glossa, ex latere Christi

indivisibile appare frequentemente in documenti pubblici carolingi, dove le accezioni *Corpus Christi*, e per la prima volta, *corpus mysticum* sono usate per indicare la presenza di Cristo nell'Eucaristia: «Panis qui consecratur in Ecclesia, unum Corpus Christi [...] quod a multis sacerdotibus per universum orbem santificatur et facit unum Corpus Christi esse».¹⁰ Ancora, proprio il significato sacramentale di *Corpus mysticum* assume particolare rilievo nella controversia del IX secolo tra Pascasio Radberto e Ratramno.

In questo senso, dunque, attraverso il Sacramento, il *Corpus Christi* è fonte d'unità della Chiesa: l'unione dei fedeli è un *corpus intellectuale* o *mysticum*, afferma Giovanni Scoto Eriugena (810-877) nel *Periphyseon*.¹¹

È però solo con San Tommaso che viene fatto un uso più politico della metafora paolina e viene spezzato l'ultimo legame con la sfera sacramentale. L'Aquinata, infatti, nel commento alla prima *Lettera ai Corinti*, alla *Lettera agli Efesini*, e nella *Summa Theologica*, identifica il *corpus mysticum* con il *corpus ecclesiae* posto in analogia con il corpo naturale:

Dicit ergo primo: dictum est quod, omnes nos in unum corpus mysticum baptizati sumus, quod repraesentat similitudo corporis naturalis. Nam corpus naturale hominis non est unum membrum, sed multa. Quia scilicet eius perfectio non salvatur in uno membro, sed integratur ex multis, quae necesse habent deservire diversis potentiis et actibus animae. Unde et Rom. XII, 4 dicitur: sicut in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra corporis non eundem actum habent, ita multi unum corpus sumus in Christo. [...] Secundo asserit veritatem contrariam, dicens nunc autem multa quidem sunt membra, sed unum corpus quod ex omnibus integratur. Sic ecclesia ex diversis ordinibus constituitur.¹²

dormientis fluxerunt sacramenta, per quae salvata est ecclesia. Sic ergo videntur sacramenta virtutem habere ex passione Christi». Sul nesso in Tommaso tra sacramento ed *Ecclesia* cfr. anche III^a, quaestiones 60, 65, a. 3, 73, a. 3, e 82, a. 2 ad 3^{um}.

¹⁰ Haymo Halberstatensis, *Expositio in I Corinthios*, X, 17, 564c, PL 117, coll. 361-938b.

¹¹ Ioannes Scotus Erigena, *Periphyseon Merismou Id est De divisione naturae libri quinque*, 5, 38, 994c, PL 122, coll. 439-1022d.

¹² Thomas de Aquino, *Super Epistolam ad Corinthios Primam*, Lectio 3. cfr. Anche Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, cit., III^a, q. 8, a. 1. «Respondeo dicendum quod, sicut tota ecclesia dicitur unum corpus mysticum per similitudinem ad naturale corpus hominis, quod secundum diversa membra habet diversos actus, ut apostolus docet, Rom. XII et I Cor. XII; ita Christus dicitur caput ecclesiae secundum similitudinem humani capitis. In quo tria possumus considerare, scilicet ordinem, perfectionem et virtutem. Ordinem, quia caput est prima pars hominis, incipiendo a superiori. Et inde est quod omne principium consuevit vocari caput, secundum illud Ierem. II, ad omne caput viae posuisti lupanar tibi. Perfectionem autem, quia in capite vigent omnes sensus et interiores et exteriores, cum in ceteris membris sit solus tactus. Et inde est quod dicitur Isaia IX, senex et honorabilis ipse est caput. Virtutem vero, quia virtus et motus ceterorum membrorum, et gubernatio eorum in suis actibus, est a capite, propter vim sensitivam et motivam ibi dominantem. Unde et rector dicitur caput populi, secundum illud I Reg. XV, cum esses parvulus in oculis tuis,

Per Tommaso il *corpus verum* è *figurativum* della persona mistico-politica: «Dicendum quod caput et membra sunt quasi una persona mystica».¹³

Come evidenza Kantorowicz, con San Tommaso viene abbandonato quel dualismo, insieme astratto e materiale, del corpo mistico: «Lo si è scambiato con un'astrazione giuridica, la "*persona mystica*", una nozione reminiscente, e anzi, sinonimo della "*persona fittizia*", la *persona repraesentata* o *ficta*».¹⁴

Emerge pertanto la necessità di trasformare la comunione dei fedeli in una realtà unitaria dal punto di vista giuridico: come nella fede, anche politicamente la società cristiana è un corpo con un'unica testa, che non può non essere il papa, vicario di Cristo e successore di Pietro.

La *persona* del sommo pontefice diventa garante dell'unità politica e dell'integrità religiosa della Chiesa universale: tutti i concetti e le immagini che l'ecclesiologia medievale ha applicato alla comunità dei credenti, vengono progressivamente applicati al papa che diventa un sol *corpo* con l'*ecclesia*. «Corpus mysticum ibi est, ubi est caput, scilicet Papa»;¹⁵ il papa diventa il *Pater Reipublicae*, lo *speculator omnium*, che decide del bene pubblico impartendo la legge dall'alto dell'autorità divina.

In virtù di tale trasformazione troviamo, dunque, i testi di pontefici e teorici che, non senza una stretta affinità anche con la teoria pseudo-dionisiana, richiamano la metafora teologico-organicistica e invocano l'altrettanto nota formula di San Paolo, *nulla potestas nisi a Deo*, a giustificazione della *plenitudo potestatis* del papa, oppure dell'importante ruolo attribuito al clero tutto all'interno dell'ordinamento sia temporale sia ecclesiastico.

Così Gregorio VII, l'Ostiense, Jacopo da Viterbo, Leone I, Gregorio IX, Pier Damiani e Bernardo di Chiaravalle,¹⁶ definiscono il papa *Vicarius Christi*,

caput in tribus Israel factus es. Haec autem tria competunt Christo spiritualiter. Primo enim, secundum propinquitatem ad Deum gratia eius altior et prior est, etsi non tempore, quia omnes alii acceperunt gratiam per respectum ad gratiam ipsius, secundum illud Rom. VIII, quos praescivit, habet et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, ut sit ipse primogenitus in multis fratribus. Secundo vero, perfectionem habet quantum ad plenitudinem omnium gratiarum, secundum illud Ioan. I, vidimus eum plenum gratiae et veritatis, ut supra ostensum est. Tertio, virtutem habuit influendi gratiam in omnia membra ecclesiae, secundum illud Ioan. I, de plenitudine eius omnes accepimus. Et sic patet quod convenienter dicitur Christus caput ecclesiae».

¹³ Ivi, III^a, q. XLVIII, a. 2.

¹⁴ E. Kantorowicz, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale* cit., pp. 173-174.

¹⁵ Cfr. A. Paravicini Bagliani, *Il corpo del Papa*, Einaudi, Torino 1994, pp. 86-87.

¹⁶ Bernardus Claraevallensis, *De Consideratione libri quinque ad Eugenium tertium*, I, II, cap. III, 752c, PL 182, coll. 727-808a: «Mare enim saeculum est naves ecclesiae. Inde est quo altera vice instar Domini gradiens super aquas, unicum se Christi vicarium designavit, qui non uni populo, sed cunctis praesse deberet: siquidem aquas multae, populi multi. Ita cum quisque ceterorum habet suam, tibi una commissa est grandissima navis, ex omnibus ipsa universalis ecclesia toto orbe diffusae».

«vescovo universale, superiore in onore e dignità, re dei re e principe degli imperatori».¹⁷

Sulla scia di tali opere Innocenzo III (1198-1216) accosta la figura del papa a Cristo affermando che «Ille, cuius pontifex iste gerit personam, scilicet Christus, est principium»,¹⁸ e quasi un secolo dopo, nel 1302, Bonifacio VIII, attingendo a una quantità di fonti diverse che vanno dalla Bibbia secondo l'interpretazione papale a Cipriano, dallo Pseudo-Dionigi a San Bernardo, da Ugo di San Vittore a Tommaso d'Aquino, combinate abilmente insieme, emana il primo documento ecclesiastico in cui Chiesa e papa vengono definiti *rappresentanti* del *corpus mysticum*, la Bolla *Unam Sanctam*.

Proprio questa nuova figura del pontefice, sarà messa fortemente in discussione dai teorici del Movimento Conciliare che rivoluzionano le tradizionali ecclesiologiche, coniugando i principi fondamentali del *corpus mysticum* e della concezione discendente del governo, con quell'ascendente e l'idea di rappresentanza: il *populus christianus*, unica legittima *ecclesia*, può essere reso unitario solo da un *organo rappresentativo*, ovvero il *concilio generale*.

Quando si dice che il papa ha la *plenitudo potestatis*, ciò va riferito non a lui da solo, ma a lui in quanto capo della corporazione, in modo tale che questo potere sia collocabile nella corporazione in quanto fondamento e nel papa in quanto principale ministro attraverso il quale questo potere viene eseguito.¹⁹

Nell'ambito dell'analisi delle risposte alla frammentazione politica l'intuizione più importante regalata alla modernità dal diritto canonico è, tuttavia, il concetto di *persona ficta*, elaborato attorno alla metà del XIII secolo da Sinibaldo de' Fieschi, divenuto poi papa Innocenzo IV.

Nel suo Commento alla *Decretale* di Gregorio IX sul problema del valore del giuramento dell'*universitas*, si legge: «Item hic admittuntur isti est conventus ut faciant illos iurare in animas suas, quia placuit partibus. [...] Vel dic quod autoritate huius decretalis hodie licitum est omnibus collegiis per alium iurare, et hoc ideo quia cum collegium in causa universitatis fingatur una persona, dignum est, quod per unum iurent, licet per se iurare possint, si velint».²⁰

¹⁷ Petrus Damiani, *Opusculum*, v, *Actus Mediolani*, 89c, PL 145, coll. 89-98.

¹⁸ Innocentius III, *Sermo XIII. In festo D. Gregorii Papae, hujus nominis I*, 519d – *Sermones de Sanctis*, PL 217, coll. 451-596.

¹⁹ Franciscus Zabarellis, *Tractatus de Schismate Commentaria*, f. 109 va.

²⁰ Sinibaldus Fliscus, *Super libros quinque decretalium Commentaria*, Francufurti ad Moenum 1570, c. *presentium de testibus et attestacionibus*, 57, X, 2, 20, f. 270^v b. Si tratta di una decretale emanata da Gregorio IX nel 1239, e collocata poi da Bonifacio VIII nel *Liber Sextus* (VI, 2, 10, 2), scritta in risposta a un problema molto circoscritto, ovvero quello di un abate e un priore che giurano in *animas conventuum*. La *fictio* avrebbe consentito loro di considerare il collegio come una persona, tanto da estendere il giuramento di uno dei membri a tutti gli altri.

Innocenzo IV giunge a plasmare, per la prima volta in ambito teologico, una costruzione dogmatica della Chiesa quale *persona*, riformulando e superando i principi precedenti della dottrina ecclesiastica, da quello d'unità come corpo mistico, separato dai singoli e dotato di complessa organizzazione, a quello conciliare – rappresentativo, introducendo una regola giuridica, una convenzione, per descrivere la vera natura unitaria dell'istituzione ecclesiastica.

Ogni collettività può rientrare nella categoria di persona, grazie alla *fictio*: un gruppo d'individui è collettivamente depositario di diritti e di doveri propri di un persona giuridica perché, sebbene essa non esista fisicamente, è la finzione, l'atto del fingere, a costruirla, a immaginarla, a rappresentarla.

Con Sinibaldo de' Fieschi e il suo impiego consapevole della *fictio iuris*, viene introdotto quell'elemento, quel valore che consentirà alla Chiesa di essere assimilata durevolmente nel linguaggio dei giuristi e, dunque, di essere concepita come istituzione. La semplice *congregatio fidelium*, si trasforma definitivamente: da corpo sacramentale, per il quale non occorrono leggi, tribunali, né alcun'organizzazione, diventa un governo giuridico, un'entità organica e visibile politicamente. La Chiesa è *corpus mysticum et politicum*, un esempio di unità politica e primo vero modello di Stato sovrano.

III.

Una maniera diversa di concepire l'unità, una rielaborazione deteologizzata di *corpus*, è quella *organologica*, in cui la metafora del corpo politico e il termine organologico designano la tendenza a descrivere la società come strutturalmente simile a un organismo biologico, in particolare al corpo umano. In base a tale approccio la società appare dotata di una vita organica che si articola in parti differenziate, le quali ne costituiscono gli organi posti in ordine gerarchico, coordinati da un organo superiore e vitale, sia esso la testa, il cuore o lo stomaco.²¹

²¹ Per un approfondimento sul tema organologico: D. Boutet, J. Verger (a cura di), *Penser le pouvoir au Moyen Age (VIII^e-XV^e siècle)*, ed. rue d'Ulm, Paris 2000; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesis e crisi di un concetto*, Angeli, Milano 2003; C. Casagrande, S. Vecchio, *Anima e corpo nella cultura medievale*, Sismel, Firenze 1999; A. Cavarero, *Il corpo politico come organismo*, in «Filosofia Politica», VII, 3, 1993; Id., *Corpo in Figure. Filosofia e politica della corporeità*, Feltrinelli, Milano 1995; D. G. Hale, *The Body Politic. A political metaphor in Renaissance English Literature*, Mouton, The Hague, Paris 1971; C. J. Nederman, *Medieval Political Theory-A reader. The quest for the Body Politic, 1100-1400*, Routledge, London - New York 1993; Id., *John of Salisbury*, ACMRS, Tempe, Arizona 2005; F. Rigotti, *Metafore della politica*, Il Mulino, Bologna 1989; Id., *Il potere e le sue metafore*, Feltrinelli, Milano 1990; Id. (a cura di), *Il potere delle immagini. La metafora politica in prospettiva storica*, Il Mulino, Bologna 1993.

Il ricorso all'assimilazione della società all'organismo ha origini antiche, è presente nella tradizione greca, con Platone e Aristotele,²² ma anche in quella romana con la nota apologia di Tito Livio a Menenio Agrippa.²³

È soprattutto nel Medioevo, però, che la metafora del corpo politico viene applicata con successo, poiché riflette perfettamente l'ordine sociale gerarchico, altamente differenziato e articolato in ruoli e funzioni, che richiede coordinamento e reciprocità.

L'utilizzo di tale metafora è riscontrabile in diversi autori medievali, primo fra tutti Giovanni di Salisbury, nel cui *Policraticus* (1159),²⁴ si legge:

²² Nella *Repubblica* Platone propone l'analogia fra le tre anime dell'uomo e le tre classi della *polis* affermando che, come nell'uomo, così anche la società giusta si configura come un ordine gerarchico di parti differenziate entro il quale ciascuno svolge la funzione per la quale è naturalmente e teleologicamente predisposto. In Aristotele il modello biologico è riscontrabile nel I libro della *Politica*, dove viene trattato l'argomento della formazione naturale della *Polis*, e nell'*Ethica Nicomachea*, VIII, 12, 1160, a 35-36. Tuttavia, i greci hanno una concezione del corpo privo di quell'autonomia vitale che necessita alla piena sostanza della metafora organologica, indicandolo, invece, come semplice «involucro» dell'anima. È comune sia a Platone sia ad Aristotele, infatti, l'affermazione che pone l'anima a governo del corpo assegnandole un compito ordinante.

²³ Nel 494 a. C. visto che le promesse fatte dai patrizi non erano state mantenute, i plebei decisero di abbandonare Roma e di fondare una «contro-città» plebea sul Monte sacro, o secondo la tradizione sull'Aventino, dove fondarono anche un tempio dedicato alla triade plebea Cerere, Libero e Libera, contrapposto a quello del Campidoglio dei re dedicato a Giove, Giunone e Minerva. I patrizi, spaventati, decisero di aprire una trattativa inviando tra i plebei un uomo che dalla plebe traeva origine, Menenio Agrippa. Egli convinse i plebei a rientrare a Roma narrando l'apologo dello sciopero indetto dalle parti del corpo contro il ventre: «un tempo, quando nel corpo umano non c'era, come oggi, piena intesa fra tutte le sue parti, ma ogni membro era autonomo e poteva autonomamente parlare, le altre parti protestarono indignate, per il fatto che tutto il frutto delle loro fatiche e del loro lavoro andava a vantaggio del ventre, mentre il ventre, ozioso al centro del corpo, nient'altro faceva che godersi i piaceri che gli venivano procurati. Si accordarono quindi che la mano non portasse il cibo alla bocca, che la bocca non ricevesse quanto le veniva dato, che i denti non triturassero ciò che ricevevano. In seguito a questo gesto d'ira, che avrebbe dovuto umiliare il ventre, insieme con lui le stesse membra e l'intero corpo giunsero a uno sfinimento mortale. Apparve quindi chiaro che anche quella del ventre non era una funzione oziosa e che esso non ricevesse nutrimento più di quanto non ne distribuisse a sua volta: assimilato il cibo, restituiva, infatti, in tutte le parti del corpo, ugualmente suddiviso nelle vene, il sangue, grazie al quale abbiamo vita e vigore», (Titus Livius, *Ab urbe condita*, II, 32, in N. Flocchini, *Antologia degli scrittori latini*, Bompiani, Milano 1993). Con quest'apologia Livio opera una svolta cruciale nell'uso politico della metafora organologica utilizzandola non solo come semplice analogia con lo Stato, ma come simbolo di una vera e propria anatomia politica, esemplificazione di una necessaria collaborazione reciproca fra il centro e la periferia, cui si contrappone un'inesorabile patologia. Tuttavia, non riesce a emergere ancora la disposizione gerarchica e il ruolo guida della testa.

²⁴ Il titolo non si riferisce, come pensato da molti a partire dal XVI secolo, all'autore, ma al termine ellenizzato *poly-craticus*, «di molto capace», si riferisce all'opera stessa tale perché segue le tracce dei filosofi. È un titolo che vuole essere lo specchio dei principi ed è per questo dedicata al dominio del sovrano su una comunità politica, la *polis*.

Est autem respublica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderanamente rationis [...] princeps vero capit in re republica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet [...] oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum [...] etc.²⁵

Con Giovanni di Salisbury la metafora del corpo politico riceve finalmente il suo assetto figurale perché per la prima volta viene posto al centro il ruolo guida della testa, l'unica che può rendere il corpo politico perfettamente organico.

Il *Policraticus* afferma «un modello di organicità esemplare che demanda a ciascuna parte del corpo funzioni interrelate e comunque iscritte in un impianto di collaborazione, tanto specializzata quanto reciproca, nel quale anche la testa svolge il suo ruolo preciso e interdipendente».²⁶

La natura come modello etico e la coesione delle parti nell'utilità comune e generale, sono i concetti sui quali si fonda la visione salisburiana di Stato: nonostante la loro diversa dignità, tutte le funzioni del corpo sono utili e indispensabili alla vita dell'intero, il bene comune è di gran lunga più importante del bene delle singole membra.

Ereditando dalla tradizione l'immagine organologica, Giovanni di Salisbury ne amplifica le idee portanti, dando rilievo alla nozione del bene comune e giungendo a una vera e propria visione «fisiologica» dello Stato in cui uffici e mansioni politiche sono proiezioni della complessità di un corpo vivo, dinamico, che considera ogni singolo membro in autonoma e responsabile relazione con la giustizia che pervade la compagine statale.²⁷

²⁵ Ioannis Saresberiensis episcopi carnotensis, *Policratici sive De nugis curialium et vestigiis philosophorum* libri VIII, a cura di C. C. J. Webb, London, Oxonii 1909, v, III. «Lo Stato, secondo la definizione di Plutarco, è una specie di corpo che vive per concessione divina, agisce sotto lo stimolo della suprema equità ed è retto dalla guida della ragione. [...] Il principe è dunque il capo dello Stato, ed è soggetto solo a Dio e a quanti lo rappresentano sulla terra; infatti, anche nel corpo umano il capo è vivificato e governato dall'anima. Il senato svolge il ruolo del cuore, ed è all'origine d'ogni iniziativa, buona o cattiva che sia. I giudici e i governatori delle province rivendicano per sé la funzione degli occhi, delle orecchie e della lingua. I soldati e gli ufficiali corrispondono alle mani, mentre gli aiutanti del principe possono essere assimilati ai fianchi. Gli intendenti di finanza e gli ispettori [...] richiamano l'immagine del ventre e degli intestini, [...] i contadini corrispondono ai piedi, che sono sempre in contatto con la terra» (G. di Salisbury, *Policraticus. L'uomo di governo nel pensiero medievale*, a cura di L. Bianchi, M. Fumagalli Beonio Brocchieri e P. Feltrin, Jaca Book, Milano 1984, I, v, cap. III, pp. 109-110).

²⁶ A. Cavarero, *Il corpo politico come organismo*, cit., p. 401.

²⁷ Cfr. G. Briguglia, *Est respublica quoddam corpus: una metafora politica nel Medioevo*, in «Rivista di storia della filosofia», 4, 1999, p. 550. Sullo studio della fisiologia del corpo statale tra Medioevo ed età Moderna si segnalano altresì i seguenti due saggi dello stesso autore: G. Briguglia, «Osservazioni sulla metafora dello Stato-corpo nel Leviatano di Hobbes», in S. Simonetta (a cura

Il ricorso all'immagine organicistica, è presente anche in pensatori come San Tommaso, Tolomeo da Lucca, Egidio Romano, Pietro d'Auvergne, Giovanni da Parigi, che la usano, in concomitanza con altre di stampo più naturalistico, per elogiare la forma di governo monarchica perché più conforme all'ordine naturale delle cose e dell'universo.

Così Tolomeo da Lucca, per il quale la vita dello Stato è fondata su di un'armonia analoga a quella delle *vires organicae*, delle forze organiche del corpo umano, coordinate dalla ragione, dalla testa, che permette così la perfetta unità dell'insieme, scrive:

Amplius autem quodlibet regnum sive civitas sive castrum sive quodumque collegium assimilatur humano corpori, sicut ipse philosophus tradit et hoc idem in Policrato scribitur; unde comparatur ibidem commune aerarium regis stomacho, ut sicut in stomacho recipiuntur cibi et diffunduntur ad membra, ita et aerarium regis repletur thesauro pecuniarum et communicatur atque diffunditur pro necessitatibus subditorum et regni.²⁸

Nel *De regimine principum ad regem Cypri* di San Tommaso si legge:

Adhuc, ea secundum naturam sunt optime se habent, in singulis enim operatur natura quod optimum est. Omne autem naturale regimen ab uno est: in membrorum enim multitudine est unum quod principaliter movet, scilicet cor; et in partibus anime una vis principaliter presidet, scilicet ratio. Est etiam apibus unus rex, et in toto universo unus Deus factor omnium et rector. Et hoc rationabiliter. Omnis enim multitudo derivatur ab uno. Quare si ea quae sunt secundum artem, imitantur ea quae sunt secundum naturam, et tanto magis opus artis est melius, quanto magis assequitur similitudinem eius quod est in natura, necesse est quod in humana multitudine optimum sit quod per unum regatur.²⁹

di), *Potere sovrano: simboli, limiti, abusi*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 61-79 e G. Briguglia, *Metafora e Linguaggi politici*, in «Doctor Virtualis. Rivista online di storia della filosofia medievale», 3-2004. I suddetti contributi del 1999, del 2003 e del 2004, sono poi confluiti in forma notevolmente ampliata e arricchita, nell'importante testo di G. Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Bruno Mondadori, Milano 2006, un'interessante panoramica fornita sul concretizzarsi del concetto di Stato attraverso la metafora organologica, analizzata nei tre snodi storici e teorici fondamentali che ne hanno segnato la storia e l'evoluzione: il periodo medievale, con particolare attenzione a Marsilio da Padova, l'Umanesimo e il Rinascimento con Niccolò Machiavelli e la modernità con la cesura operata da Thomas Hobbes. A esso si rimanda quindi per l'aggiornata rassegna bibliografica e per altre importanti precisazioni sul tema.

²⁸ Ptolomaeus Lucensis, *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, recte: *Libellus de iurisdictione imperii et auctoritate summi pontificis*, a cura di M. Krammer, Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig 1909, IV, c. 23.

²⁹ Thomas de Aquino, *De regimine principum*, l. I, cap. I, ed. Leonina, Roma 1979, pp. 450-451.

E in un altro passo: «In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter anime partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale quod omnia movet, aut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquid regituum».³⁰

Anche Egidio Romano, nel *De regimine principum*, si riferisce al cuore e all'anima per dimostrare la superiorità della monarchia, è il re a tenere insieme le varie membra del corpo: «Est enim rex caput regni: caput autem ad alia membra dupliciter comparatur. Primo quidam quia est altius et excellentius ille. Secondo vero, quia ea dirigit in actiones suas; nam sicut anima corpus regit et conservat, sic rex regit et conservat regnum».³¹

Lo stesso concetto è espresso da Giovanni da Parigi nel *De potestate regia et papali*:

Est autem utilius regimen multitudinis per unum qui preest secundum virtutem quam per plures vel paucos virtuosos, quod patet tum ex potentia nam in uno principante magis est virtute unita et ideo fortior est quam in pluribus dispersa, [...] tum etiam quia princeps unus intendens bonum commune habet oculum ad magis commune quam si plures dominarentur, [...] Tum quia in naturali regimine videmus totum regimen ad unum reduci ut in mixto corpore unum elementum dominatur: in humano corpore heterogeneo unum est principale membrum, in toto homine et anima continet omnia elementa; animalia etiam gregalia quibus naturale est in societate vivere subsunt uni regi.³²

Parole simili sono quelle di Jacopo da Viterbo nel *De Regimine Christiano*: «Omne naturale regimen ab uno est. In multitudine namque membrorum corporis est unum membrum, quod principaliter movet, scilicet cor. Et in partibus potentialibus anime una potentia est, que aliis preest, scilicet ratio, prout comprehendit intellectum et voluntatem».³³

Pietro d'Avvergne, infine, fa riferimento alla metafora organologica nello *Scriptum super libros Politicorum* e nelle *Quaestiones super libros Politicorum*, dove afferma che nell'universo sempre uno solo è il primo governante, per tale motivo il principato che assimila e applica questo principio è il migliore.

³⁰ Ivi, l. I, cap. I, p. 450.

³¹ Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, apud Bartholomeum Zannettum, Romae 1607, III, II, 3, 34-35.

³² Joannes Parisiensis, *De regia potestate et papali*, I, in J. Leclerq (a cura di), *Jean de Paris et l'ecclésiologie du XIII siècle*, Vrin, Paris 1942, p. 177.

³³ Jacobus de Viterbo, *De regimine Christiano*, II, 5, in H. Arquillière, *Le plus ancien traité de l'Eglise. Jaques de Viterbe. De Regimine christiano (1301-1302). Etude des sources et édition critique*, Paris 1926, pp. 211-212.

Anche vari testi di anonimi sono importanti per lo studio della metafora organologica, come dimostra questo passo:

Item animal est imaginandum esse civitatem legibus bene rectam et econverso, sed animal bene rectum habet unum principem, quare etc. Prima patet politicis; secunda patet: totum universum regitur uno, ut apparet XII^o Metaphisice, et policia universi est optima. Item animalis est una pars que tocius tenet principatum et hec est cor; et omnium potenciarum anime policia habet unum principem, puta intellectum et rationem.³⁴

E il medesimo rapporto uno – molti si evince anche dal testo di Anonimo Ambrosiano, autore delle *Quaestiones in libros Politicorum*.³⁵

Dall'idea di organismo sociale il Medioevo deduce, pertanto, che gli individui sono parti integranti di un'unità, lo Stato, che vive e si realizza solo attraverso di loro, e anche una giustificata «amputazione» fa perdere valore al tutto. Inoltre, conformemente al paragone antropologico, i sudditi non sono entità aritmetiche e eguali, ma socialmente collocate e differenziate, rappresentate, a loro volta, da un gruppo intermedio, che fa da tramite tra l'unità suprema, sovrana, e i soggetti.

Tuttavia, siamo ancora lontani dal pensiero moderno, per usare le parole di Gierke,

as in the antiquity, so also in the Middle Age, the idea of organic society failed to issue in the legal idea of Personality, the single personality of the group. [...] Therefore it is that medieval doctrine, despite all the analogies that it drew from organic life, might indeed occasionally conceal, but could not permanently hinder, the progress of a mode of thought which regards the State as a mechanism constructed of atoms.³⁶

IV.

L'ultimo approccio, infine, comprende soprattutto le riflessioni dei Giuristi che, riprendendo la tradizione romana, corroborano la *concezione ascendente* del

³⁴ Anonimus, *Quaestiones supra librum Ethicorum*, Paris, Bibl. Nat. Lat. 15106, f. 61 ra. Si tratta di un testo commentario incluso in una collezione di questioni sull'*Ethica Nicomachea* studiata da padre Gauthier, ma non facilmente databile e collocato dagli studiosi in un periodo che non va oltre i primi anni del Trecento.

³⁵ Anonymus Ambrosianus, *Quaestiones in libros Politicorum*, ms. Milano, Biblioteca Ambrosiana, A 100 inf., f. 34vb.

³⁶ O. Gierke, *Political thought in the middle ages*, cit., p. 30.

governo: il potere deriva dalla *voluntas populi* che lo delega a un terzo rappresentante, rendendo così possibile l'unità.³⁷

Di qui l'idea, ripresa dai Codici Giustiniani e dal diritto romano, di *repraesentatio* e *translatio imperii* sancita dalla *lex regia*: la *respublica*, l'ordinamento politico, etimologicamente è del popolo, che quindi detiene originariamente la sovranità e successivamente la trasferisce a un terzo.

Sui termini della *translatio* e della *lex regia*, e in particolare sulla revocabilità o meno del trasferimento, si confrontano i *Glossatori*, i *Canonisti* e i *Commentatori*, ma anche San Tommaso, Pietro d'Auvergne, Egidio Romano ecc.

Irnerio, fondatore della Glossa, afferma che l'*universitas*, il popolo, ha il compito di provvedere all'interesse dei singoli individui, suoi membri, nel cui nome promette e risponde, ed è per tal fine che detiene il diritto di varare, interpretare e cassare le leggi, in modo che ognuno sappia ciò che deve fare o ciò che deve evitare di fare.³⁸

Una Glossa anonima su quella di Irnerio sottolinea ulteriormente la duplice condizione dell'individuo, membro dell'*universitas* che emana la legge, ma anche singolo cittadino sottoposto a essa: «Idem, sed propter diversas inspectiones, diversa suscipit nomina; populus enim romanus iure universitatis

³⁷ S. Bertelli, *Il corpo del re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*, Ponte delle Grazie, Firenze 1995; E. Cortese, *Il problema della sovranità del pensiero giuridico medievale*, Bulzoni, Roma 1982; M. Cristiani, *Dall'unanimitas all'universitas. Da Alcuino a Giovanni Eurigena; lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Istituto Borromini, Roma 1978; J. Gaudemet, «La contribution des romanistes et des canonistes médiévaux à la théorie moderne de l'Etat», in AA. VV., *Diritto e potere nella storia europea. Atti in onore di B. Paradisi*, Olschki, Firenze 1982; M. S. Kempshall, *The Common good in late medieval political thought*, Clarendon press, Oxford 1999, pp. 76-293, P. Michaud-Quantin, *Universitas. Expressions du mouvement communautaire dans le moyen age latin*, Vrin, Paris 1970; A. P. Monahan, *Consent, coercion, and limit. The Medieval Origins of Parliamentary Democracy*, McGill-Queen's University Press, Kingston-Montreal 1987; G. Post, *Studies in Medieval legal thought. Public law and the State, 1100-1322*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1964; Ch. Radding, *The Corpus Iuris Civilis in the Middle Ages. Manuscripts and transmission from the Sixth Century to Juristic Revival*, Brill, Leiden-Boston 2007; «Quaderni Fiorentini» 11/12, 1982/83, *Itinerari moderni della persona giuridica*; D. Quaglioni, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il «De Tyranno» di Bartolo di Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et gebellinis», «De Regimine civitatis», «De Tyranno», Olschki, Firenze 1983; Id., «Regimen ad populum» e «Regimen regis» in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medioevo», 87, 1978, pp. 201-228; Id., *La giustizia nel Medioevo e nella prima età moderna*, Il Mulino, Bologna 2004.*

³⁸ Cfr. Imerius, *De Aequitate*, 2: «universitas id est populus, hoc habet officium, singuliscilicet hominibus quasi membris providere. Hinc descendit hoc, ut legem condant, conditam interpretentur et aperiant, quoniam lege prefinitur quod unusquisque sequi vel quid debeat declinare» e *Glossae ad Digestum Vetus*, I, 3, 1: «populi, quod unum et idem est re ipsa, secundum diversas inspectiones hec nomina recipit; populus universitatis iure precipit, idem singulorum nomine promittit et spondet» (ed. E. Besta, *L'opera di Irnerio. Contributo alla storia del diritto italiano*, Torino 1986, II, p. 5).

praecipit, iure singularitatis promittit, et ideo commune praeceptum et communis sponsio. appellatur consultum, quia viri prudentes prius consulterunt, quod a populo erat praecipiedum. coertio vocatur».³⁹

Stessa idea ripresa nella *Summa Institutionum*:

*ius autem civile est quod unaquaque civitas sibi constituit, quod absolute positum ius Romanorum seu Quiritium significat. Constat autem ex scripto et non scripto iudicio populi. Ius autem scriptum aliud lex, aliud plebiscitum, aliud senatusconsultum, aliud principum placita, aliud magistratum edicta, aliud prudentium responsa. Lex autem est commune praeceptum, virorum prudentium consulto, delictorum que sponte vel ignorantia committuntur coercitio, rei publicae communis sponsio. Idest est praeceptum universitatis idest populi, non temere inductum, sed per consultationem prudentium. Idem autem populus et universitatis iure praecipiebat et singulorum nomine spondendo, colla iuri supponebat senatorio magistratu, idest consul interrogante.*⁴⁰

I Glossatori hanno dunque particolarmente chiara l'idea di popolo come *organizzazione unitaria*; l'ordinamento giuridico è definito, sia nella struttura organica sia nella funzione, come unità, fonte di norme che danno ai singoli il canone del lecito e dell'illecito: «Populus est collectio multorum ad iure vivendum, quae nisi iure vivat, non est populus».⁴¹

Come evidenza puntualmente Calasso, i loro testi colgono con straordinaria chiarezza «il momento giuridico dell'estrinsecarsi del popolo, ente naturale invisibile, in una forma visibile e organica».⁴²

Del resto il problema della *populus* come fonte del potere e del diritto è strettamente connesso alla questione della natura giuridica del *trasferimento dei diritti* a un terzo rappresentante, ripresa dalla *translatio imperii* romana.

Irnerio rammenta il diritto originario del popolo con le seguenti parole: «Loquitur haec lex secundum sua tempora in quibus habebat potestatem condende legis. Ideo tacito consensu omnium per desuetudinem abrogantur. Sed quia hec potestas traslata est in imperatorem, nihil faceret desuetudo populi».⁴³

Allo stesso modo si esprime Giovanni di Faenza nella Glossa ordinaria al Decreto sul C. 23, q. 3, c. 11 v^a: «Isti dicunt quod populus bene habet iurisdictionem, licet dicat lex quod transtulit ius suum in imperatorem».

³⁹ A. Rota, *Lo Stato e il diritto nella concezione di Irnerio*, Giuffrè, Milano 1954, p. 95.

⁴⁰ Ivi, p. 99. La medesima ambiguità è sottolineata anche da Vacario nella *Summa Pauperum*.

⁴¹ *De Verbis quibusdam*, § 39, ed. Patetta, *Bibl. iur. Med. aevi*, II, p. 131.

⁴² F. Calasso, *I Glossatori e la teoria della sovranità*, Giuffrè, Milano 1957, p. 93.

⁴³ Irnerius, *Glossae ad Digestum Vetus*, cit., I, 3, XXXII, 1.

Il meccanismo della *translatio* teorizzato dai Glossatori costituisce un importante precedente delle dottrine popolari della sovranità, ma non senza contraddizioni e difficoltà interpretative circa la sua revocabilità.

Alcuni teorici, infatti, come Accursio e l'Ostiense, ipotizzano una completa e definitiva *alienazione* dei diritti da parte del popolo, che rinuncia, in nome del bene comune, a qualsiasi tipo di resistenza.⁴⁴ Altri glossatori, come Cino da Pistoia, invece, vedono nella *translatio* una concessione, una delega, per cui il popolo mantiene il potere legislativo e ha la possibilità di revocare o resistere in qualsiasi momento. Infine, Oldrado da Ponte e altri pensatori fondano la sovranità sulla cessione e su un *contratto di soggezione*, in base al quale si crea un legame giuridico tra rappresentante e corpo politico, riproponendo così la metafora organica.

Più in generale si può affermare che tra i Civilisti, propensi ad attribuire sempre più potere all'imperatore, esiste un consenso unanime nel ritenere che, attraverso la *lex regia*, il popolo trasferisce tutto il potere all'imperatore in modo irrevocabile. Al contrario, i Canonisti, nel riconoscere un'investitura laica al potere imperiale, ritengono il trasferimento sempre revocabile da parte del popolo. Dal punto di vista canonistico il trasferimento è una concessione che non implica irrevocabilità; per quanto possano essere ampi i poteri che la delega conferisce, l'autorità delegante conserva sempre e necessariamente qualcosa del suo potere originario. E ciò accade anche quando il popolo trasferisce il potere all'imperatore: essi mantengono alcuni basilari diritti, primo tra tutti quello di revocare l'investitura imperiale. Per avvalorare la propria interpretazione della *lex regia* i Canonisti fanno appello a un passo del *Digesto*, I. II. 2, 3: «Dicitur translata, id est concessa, et sic non omnino a se hanc potestatem populus abdicavit, sicut nec delegans delegando abdicavit a se jurisdictionem».⁴⁵

Tra i fautori di tale teoria bisogna citare in particolare il papista Manegoldo di Lautenbach, il quale nell'*Opusculum contra Wolfelmum coloniensem*, del 1080 circa e nel *Liber ad Gebehardum*, scritto tra il 1083 e il 1085, afferma che il potere viene dato da Dio al popolo e quindi delegato all'imperatore. Nel caso in cui questi eserciti il potere male e «contra Deum» il popolo può non solo revocare il mandato all'imperatore, deporlo e trasferire il potere a qualcun altro, ma ha anche diritto di ribellarsi, fino al tirannicidio. Ciò perché secondo il monaco tedesco l'imperatore equivale a un predone: quando il contadino assume qualcuno, colto poi a rubare, uccidere o disperdere il suo armento, gli è lecito licenziarlo, a maggior ragione il popolo può deporre l'imperatore se questi si dimostra un cattivo principe. Scrive Manegoldo: «Aliud est regnare, aliud in

⁴⁴ Cfr. Accursius, *Glossa su L. 9, Dig. 1, 3, v, Non Ambigitur; Glossa su L. 11, Cod. 1, 14, v. Solus Imperatori* e *Glossa su l. Feud. 26, v. An imperatorem*.

⁴⁵ Henricus de Segusia cardinalis ostiensis, *Summa*, I, De Constitutione, § Quis possit, coll. 19, n. 9.

regno tyrannidem exercere. Ut enim imperatoribus et regibus ad tuendi regni gubernacula fides et reverentia est adhibenda, sic certe, sic firma ratione, si tyrannidem exercere eruperint, absque omni fidei lesione vel pietatis iactura nulla fidelitas est vel reverentia impendenda».⁴⁶

Goffredo da Trano si spinge ancora più in là e afferma che il potere legislativo del popolo sussiste in ogni caso: «Item populus Romanus legem etiam hodie condere potest [...] licet dicatur potestas in principem translata»;⁴⁷ Innocenzo IV aggiunge che l'impero così come l'autorità imperiale è sempre nelle mani del popolo: «imperium habet auctoritatem a populo Romano»⁴⁸ e Laurenzio gli fa eco scrivendo che il popolo può sempre privare l'imperatore del suo potere, mentre le singole chiese, anche unite, non possono fare lo stesso col papa che non riceve il proprio potere da loro, ma viceversa loro dal pontefice investito da Dio.

Nel XIII secolo, comunque, i Glossatori sono unanimi nel definire il *populus* come unica origine dell'autorità sovrana: l'*universitas* è la fonte del diritto e ciò è il risultato del rapporto fra la società e i suoi membri.

Anche i Commentatori riflettono sul problema dell'unità del potere e interpretano i testi romani sulla *voluntas populi* e il suo legame con la *voluntas principis*.

L'esponente più emblematico dei Commentatori è Bartolo di Sassoferrato, l'unico fra i postglossatori a elaborare una solida dottrina della sovranità politica e legislativa del popolo, la più rappresentativa espressione della tesi ascendente, basata sull'idea della *civitas sibi princeps*.

Per Bartolo il consenso del popolo è l'elemento essenziale; il *populus liber* non riconosce nessun superiore, delega, e non assoggetta, il proprio volere a qualche autorità, corpo o organo. Quello che si viene a creare è un *regimen ad populum*, un governo che è nelle mani della collettività, che così diventa suo stesso superiore, *lo Stato è principe di se stesso*: il popolo detiene la sovranità e agisce attraverso un'assemblea, il *Gran Consiglio*, che incarna la somma del potere legislativo e il suo scopo è eleggere il corpo governante o *Consiglio*.

L'elemento essenziale della dottrina bartoliana è il carattere rappresentativo del corpo governante: *Concilium totam civitatem repraesentat, Concilium repraesentat mentem populi*.

Su tali basi Bartolo critica la tesi canonista secondo cui il *totum* non differisce dalle sue parti, perché non avvalorata dai principi della finzione giuridica: non è corretto asserire che l'*universitas* degli individui è gli uomini stessi, coincide con i suoi componenti, perché l'*universitas* è una *persona*

⁴⁶ Manegoldi, *Ad Gebehardum Liber*, in MGH, *Libelli de Lite*, I, p. 365.

⁴⁷ Goffredus de Trano, *Summa*, I, *De Const.*, f. 2.

⁴⁸ Sinibaldus Fliscus, *Super libros quinque decretalium Commentaria*, cit., I. VII. I, f. 87, n. I.

repraesentata, è altra cosa rispetto ai singoli che le appartengono. La collettività, l'*universitas*, non può esistere senza un *terzo*, senza un'*unanimità fittizia*, ammettendo così l'idea di rappresentanza.

I giuristi medievali, sulla base del diritto romano, hanno un'idea molto chiara: qualsiasi autorità, re, principe, imperatore o papa, è tale perché *rappresenta* i singoli di cui è composta la società.

Per ogni collettività esiste un organo che *totam rem publicam repraesentat*, quest'organo è il soggetto concreto della personalità collettiva.

Anche il già citato Tommaso d'Aquino contribuisce per diversi aspetti alla visione giuridica del potere.

Tommaso, infatti, accanto alla Chiesa, al *corpus mysticum*, entità soprannaturale, descritta, come visto, con un approccio insieme teologico e organologico, teorizza anche lo Stato, un *corpus politicum et morale*, un'entità frutto dello sviluppo naturale della vita degli uomini, regolato dal diritto positivo.

Il fine della moltitudine d'uomini è vivere bene e in comune, ciò è possibile solo con un *regimen politicum*, un potere detenuto da un governante che impersoni la *potestas populi*. Questo comporta necessariamente un'idea d'unità politica strettamente connessa al concetto di rappresentanza:

Et ideo alia via procedendum est, dicendo quod omnes homines qui nascuntur ex Adam, possunt considerari ut unus homo, in quantum conveniunt in natura, quam a primo parente accipiunt; secundum quod in civilibus omnes qui sunt unius communitatis, reputantur quasi unum corpus, et tota communitas quasi unus homo. Porphyrius etiam dicit quod participatione speciei plures homines sunt unus homo. Sic igitur multi homines ex Adam derivati, sunt tanquam multa membra unius corporis. Actus autem unius membri corporalis, puta manus, non est voluntarius voluntate ipsius manus, sed voluntate animae, quae primo movet membra. Unde homicidium quod manus committit, non imputaretur manui ad peccatum, si consideraretur manus secundum se ut divisa a corpore, sed imputatur ei in quantum est aliquid hominis quod movetur a primo principio motivo hominis. Sic igitur inordinatio quae est in isto homine, ex Adam generato, non est voluntaria voluntate ipsius sed voluntate primi parentis, qui movet motione generationis omnes qui ex eius origine derivantur, sicut voluntas animae movet omnia membra ad actum.⁴⁹

In altri due passi si legge: «Respondeo dicendum quod ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem»⁵⁰ e

⁴⁹ Thomas de Aquino, *Summa Theologica*, cit., I^a II^{ae}, q. 81, a. 1.

⁵⁰ Ivi, I^a, q. 108, 4.

Respondeo dicendum quod prudentia in ratione est. Regere autem et gubernare proprie rationis est. Et ideo unusquisque in quantum participat de regimine et gubernatione, in quantum convenit sibi habere rationem et prudentiam. Manifestum est autem quod subditi in quantum est subditus, et servi in quantum est servus, non est regere et gubernare, sed magis regi et gubernari. Et ideo prudentia non est virtus servi in quantum est servus, nec subditi in quantum est subditus. Sed quia quilibet homo, in quantum est rationalis, participat aliquid de regimine secundum arbitrium rationis, in quantum convenit ei prudentiam habere. Unde manifestum est quod prudentia quidem in principe est ad modum artis architectonicae, ut dicitur in VI ethic., in subditis autem ad modum artis manu operantis.⁵¹

E ancora:

Respondeo dicendum quod lex proprie, primo et principaliter respicit ordinem ad bonum commune. Ordinare autem aliquid in bonum commune est vel totius multitudinis, vel alicuius gerentis vicem totius multitudinis. Et ideo condere legem vel pertinet ad totam multitudinem, vel pertinet ad personam publicam quae totius multitudinis curam habet. Quia et in omnibus aliis ordinare in finem est eius cuius est proprius ille finis. Ad primum ergo dicendum quod, sicut supra dictum est, lex est in aliquo non solum sicut in regulante, sed etiam participative sicut in regulato. Et hoc modo unusquisque sibi est lex, in quantum participat ordinem alicuius regulantis. Unde et ibidem subditur, qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis. Ad secundum dicendum quod persona privata non potest inducere efficaciter ad virtutem. Potest enim solum monere, sed si sua monitio non recipiatur, non habet vim coactivam; quam debet habere lex, ad hoc quod efficaciter inducat ad virtutem, ut Philosophus dicit, in X ethic. Hanc autem virtutem coactivam habet multitudo vel persona publica, ad quam pertinet poenas infligere, ut infra dicitur. Et ideo solius eius est leges facere. Ad tertium dicendum quod, sicut homo est pars domus, ita domus est pars civitatis, civitas autem est communitas perfecta, ut dicitur in I politic. Et ideo sicut bonum unius hominis non est ultimus finis, sed ordinatur ad commune bonum; ita etiam et bonum unius domus ordinatur ad bonum unius civitatis, quae est communitas perfecta. Unde ille qui gubernat aliquam familiam, potest quidem facere aliqua praecepta vel statuta; non tamen quae proprie habeant rationem legis.⁵²

Al di sopra degli individui esiste un essere di ragione, la *persona publica*, definita in base all'unità sociale che essa rappresenta, che gestisce e «sostiene»

⁵¹ Ivi, II^a, II^{ae}, q. 47, a. 12.

⁵² Ivi, I^a, II^{ae}, q. 90, a. 3.

la persona della moltitudine, ha cura della stessa e infligge condanne al fine di salvaguardarla.

La società tomista è al di sopra dei singoli, agisce attraverso di essi subordinandoli al tutto, all'unità, per realizzare il fine supremo, il bene comune, unico vero sovrano, rappresentato dalla persona pubblica.

Tommaso, quindi, non si scosta dall'idea dei Legisti, suoi predecessori: l'*humana universitas* e il suo governo si creano attraverso una dinamica ascendente che rispecchia l'ordine naturale.

L'idea di un potere pubblico appartenente al tutto, al popolo, nonché la metafora organologica, è ripresa anche da alcuni successori dell'Aquinate, come Egidio Romano, Pietro d'Auvergne, Goffredo di Fontaines, Enrico di Gand e Riccardo di Mediavilla.

Egidio Romano, facendo proprio il concetto di gerarchia dello Pseudo-Dionigi, dopo aver paragonato qualsiasi tipo di congregazione, e dunque anche lo Stato, al corpo naturale, scrive:

Cum bonum commune principaliter intendatur a tota communitate ut a toto populo, vel a principante quae debet esse persona communis, omnes leges quae ordinant nos in commune bonum condendae sunt a principe, cujus est ordinare et dirigere alios in tale bonum, vel condendae sunt a toto populo si totus populus principetur et sit in protestate ejus eligere principantem. [...] Sed princeps⁵³ est persona publica, quae praeest regno aut civitati aut aliae multitudini.

Alle medesime argomentazioni Pietro d'Auvergne aggiunge l'endemica pericolosità della moltitudine priva di governo e la necessaria delega ad un terzo rappresentante che, come anche per Goffredo di Fontaines, *praeest et praesidet toti communitati*. Riccardo di Mediavilla e Enrico di Gand definiscono l'*universitas* una *persona ficta*, con tutti i diritti e le caratteristiche di quella reale, rappresentata da un governante che non è una semplice guida di stampo patriarcale.⁵⁴

Pertanto, dopo i Legisti, tutti da Tommaso a Egidio Romano, a Enrico di Gand, sono unanimi nel teorizzare l'innovativa figura di una personalità, incorporata nella comunità ma che allo stesso tempo la unifica rendendo il singolo dipendente dal tutto.

⁵³ Aegidius Romanus, *De regimine principum libri III*, cit., I, II, II.

⁵⁴ Cfr. Henrici de Guandavo, *Quodlibet* XIV, qu. 9, anno 1290, in Henrici de Guandavo, *Quodlibeta*, Oxford, Merton College MS 107 e Goffredus de Fontaines, *Quodlibeta*, ed. Les Philosophes Belges, voll. II, III, IV, V, XIV, Louvain 1904-1937.

La teoria dell'*universitas*, dunque, costituisce un'importante tappa del movimento associativo medievale, integra e unifica gli elementi diversi delle singole correnti di pensiero dando loro un tema comune di riflessione, l'unità.

Tuttavia, restano irrisolti alcuni punti. Non è chiaro, infatti, come effettivamente i molti divengano uno, né che tipo di relazione intercorra tra le parti e il tutto politico: si crea una forte tensione tra la metafora del *corpus-universitas* e la logica medievale di gerarchia; non è superabile la contraddizione tra il primato della dimensione collettiva, unificata ed egualitaria da un lato, e l'idea di un corpo articolato che suggerisce invece la semplice solidarietà delle parti, dall'altro.

V.

Riassumono i tre approcci fin qui esposti, ma non appartengono a nessuno di essi *tout court*, Marsilio da Padova e Guglielmo da Ockham. Le loro fondamentali teorie meriterebbero un'analisi a parte, dettagliata e approfondita, ma non si può non accennare qui ai loro scritti politici con il loro riferimenti al *corpus mysticum*, preso in considerazione per criticare duramente la *plenitudo potestatis*, l'utilizzo della metafora organologica, per dimostrare il loro modello di Stato efficiente e sano, ma anche l'idea d'investitura del potere dal basso, o *a Deo per populum*, e la rappresentanza.⁵⁵

Marsilio termina la sua opera principale, il *Defensor Pacis* (1324), durante il confronto tra Giovanni XII e Ludovico il Bavaro, lotta che rappresenta il massimo esempio del problema che egli intende risolvere: l'assenza della pace e il perturbamento dello Stato, determinato principalmente dalla pretesa papale alla *plenitudo potestatis*.

La pace per Marsilio è alla base della costruzione e del funzionamento dello Stato e tale tema è posto in modo esplicito già in apertura del *Defensor Pacis*, collocato all'interno di un orizzonte metaforico che paragona la pace nella

⁵⁵ Per un approfondimento su Marsilio: M. Damiani, *Plenitudo potestatis e universitas civium in Marsilio da Padova*, Studi Francescani, Firenze 1983; C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995; V. Omaggio, *Marsilio da Padova. Diritto e Politica nel Defensor Pacis*, ES, Napoli 1995; S. Simonetta, *Dal Difensore della Pace al Levitano. Marsilio da Padova nell'Inghilterra del Seicento*, Unicopli, Milano 2000 e Id., *Marsilio in Inghilterra. Stato e Chiesa nel pensiero politico inglese tra XIV e XVII secolo*, Led, Milano 2000; J. Quillet, *La philosophie politique de Marsile de Padoue*, Vrin, Paris 1970. Su Ockham: A. Ghisalberti, *Introduzione a Ockham*, Laterza, Roma-Bari 1991; J. Kilcullen, *Ockham and infallibility*, in «The journal of religious history», 16, 1991, pp. 387-409; J. Kilcullen, *Natural law and will in Ockham*, in «History of philosophy yearbook», vol. 1, 1993; C. Dolcini, *Crisi dei poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a Guglielmo d'Ockham*, Patron Editore, Bologna 1988 e G. De Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen age*, cit., 1963 e 1970, 4^a e 5^a vol.

civitas alla salute del corpo vivente, con un'ordinata relazione e funzionalità tra le parti dell'organismo.⁵⁶

Partendo dunque dall'assunto che una *civitas* sana è frutto di una buona disposizione delle parti, Marsilio inizia un'indagine sul fondamento, il funzionamento e le possibili disfunzioni dello Stato: la comunità politica, a differenza di quanto afferma Aristotele, è contraddistinta dalla debolezza umana e da una forte conflittualità interindividuale per cui necessita un agente esterno, un carattere artificiale, un'autorità comune in grado d'impedire che ognuno persegua esclusivamente il proprio vantaggio personale.

Su questi elementi che per alcuni sembrerebbero delineare «già le teorie contrattualistiche dell'inizio dell'epoca moderna»,⁵⁷ Marsilio da Padova fissa un punto importante della sua teoria, la nascita della legge, regola indispensabile della convivenza umana, che trae la sua coerenza dalla saggezza pratica e dalla ragione degli uomini che compongono la comunità politica.⁵⁸ Il *legislatore umano*, o meglio la *causa efficiente* della legge, continua il medico filosofo, non è dunque che il popolo, l'intero corpo dei cittadini o la sua parte prevalente, che comanda o specifica che cosa si deve fare o meno riguardo le azioni civili.⁵⁹

Siamo di fronte a uno dei concetti chiave della teoria marsiliana, quello di *valentior pars*, su cui poggiano l'idea di cittadinanza, di rappresentanza e l'organicismo del Padovano: attraverso il concetto di *valentior pars*, infatti, Marsilio afferma il principio della sovranità popolare, sovranità ancora legata a una visione medievale della realtà politica. Essa rispecchia la struttura politica

⁵⁶ Marsilio da Padova, *Il difensore della Pace*, a cura di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, Bur, Milano 2001, vol. 1, d. 1, cap. 1, § 3, pp. 21-23. «La città è come una natura animata o come un animale. Infatti, come un animale ben disposto secondo natura è formato da alcune parti proporzionate, ben ordinate tra loro, che si comunicano reciprocamente le loro funzioni in vista del tutto, così, se è stata ben disposta e istituita secondo ragione, la comunità politica è costituita da parti di questo tipo. Sembra esserci una relazione tra la comunità politica, le sue parti e la pace, così come esiste una relazione tra l'animale, le sue parti e la salute. [...] Infatti ritengono che la salute consiste nella migliore disposizione dell'animale seconda natura, e che la pace consiste nella miglior disposizione della comunità politica istituita secondo ragione [...] quindi, secondo questa analogia la pace, la pace sarà la buona disposizione della comunità politica grazie alla quale ciascuna delle sue parti potrà compiere perfettamente le azioni che le se addicono secondo ragione e secondo la propria istituzione».

⁵⁷ J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham* (2000), ed. Francescane, Padova 2005, p. 238.

⁵⁸ Marsilio da Padova, *Il difensore della Pace*, cit., vol. 1, d. 1, cap. X, § 4, pp. 102-105. «Ma la legge ha un potere coattivo poiché è un discorso nato da una certa saggezza e intelligenza; la legge è “discorso” o piuttosto enunciato “nato da una certa saggezza e intelligenza” politica, cioè una disposizione, derivata dalla saggezza politica, delle cose giuste e vantaggiose e del loro contrario e “che ha un potere coattivo”, cioè, per la cui obbedienza viene emanato un comando che chiunque è costretto a osservare, oppure che è emanata grazie a tale comando».

⁵⁹ Cfr. Ivi, vol. 1, d. 1, cap. XII, § 3, pp. 130-131. Si veda inoltre, Marsilio da Padova, *Il difensore minore*, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1975, cap. 1, § 7, p. 85.

del Comune italiano dove il potere proviene sì dal popolo *sibi princeps*, ma dove in concreto il popolo che esercita il potere è soltanto una *valencior pars*, una parte più importante, per la sua appartenenza alle corporazioni, i cui soli membri hanno tutti i diritti politici. Quando Marsilio dichiara che la legge non può essere approvata che dall'*universitas civium*, per *civis* intende, quindi, d'accordo con Aristotele, colui che partecipa secondo il proprio rango alla comunità civile, al governo o alla funzione deliberativa.⁶⁰ La sovranità popolare di Marsilio rispecchia lo sfondo delle costituzioni cittadine del XIII e del XIV secolo, in questo senso il *Defensor Pacis* è il vero primo contributo della città medievale alla teoria politica.

Una volta ricostruita la genesi della comunità politica e della legge, evidenziando il ruolo dell'*universitas civium* o della sua *valentior pars* come *legislator*, il maestro Padovano si concentra dunque sulle *partes* e sulla struttura che lo Stato deve avere, dimostrando l'assoluta necessità di un'importante carica, il governo: fra i vari uffici di cui si compone lo Stato ve n'è uno indispensabile al quale spetta disciplinare i comportamenti dei cittadini e moderare i loro eccessi, attenendosi alle norme istituite del legislatore umano, che dispone il potere d'elezione, di correzione e di destituzione del governo. Questa è la *pars principans*.⁶¹

Il *legislator humanus*, è la *causa efficiente*, prima e appropriata, della comunità politica, che decide in quali e quante funzioni deve articolarsi lo Stato, ma essendo impegnata nella prerogativa più nobile, quella legislativa, delega l'autorità d'istituirle effettivamente e regolarle in modo conveniente alla *causa secundaria*, al governante, alla quale sono trasmessi la forma e i mezzi per dirigere e regolare le azioni civili.⁶²

Per chiarire i ruoli del legislatore e del governante, Marsilio ricorre alla metafora organicistica:

⁶⁰ Cfr. Ivi, vol. I, d. I, cap. V, § 1, pp. 40-41 e vol. I, d. I, cap. XIII, § 4.

⁶¹ Cfr. Ivi, vol. I, d. I, cap. XV, § 1, pp. 176-177.

⁶² Ivi, vol. I, d. I, cap. XV, § 4, pp. 180-181. «Affermiamo che la prima causa è il legislatore, e che la causa secondaria, quasi strumentale o esecutiva, è chi governa per mezzo dell'autorità concessagli dal legislatore, e secondo la forma che il legislatore gli ha trasmesso, cioè la legge, secondo la quale deve sempre dirigere e regolare, per quanto gli è possibile le azioni civili. [...] Infatti, sebbene il legislatore come causa prima e appropriata, debba specificare chi ha il compito di esercitare questa o quest'altra funzione nella comunità politica, tuttavia l'esecuzione di tali decisioni, così come delle altre disposizioni di legge, viene ordinata o, se necessario, impedita dal governante. Infatti, grazie al governante, la loro esecuzione viene effettuata in modo più conveniente che per mezzo dell'intera moltitudine di cittadini, poiché per questa funzione, in cui inutilmente verrebbe impiegata l'intera comunità, che è distratta anche da altre funzioni necessarie, bastano uno solo o pochi governanti».

Fuit autem in hoc humana sollicitudo convenienter imitata naturam. Quia enim civitas et ipsius partes secundum rationem institute analogiam habent animali et suis partibus, perfecte formatis secundum naturam. [...] Quali igitur est nature accio in animali perfecte formando, porporcionata fuit ea que humane mentis ad civitatem et ipsius partes instituendas convenienter. [...] a principio quodam seu causa movente aliqua [...] formari primum tempore atque natura partem quandam organicam animalis ipsius [...] Et est pars ista primum formata cor aut cordi porporcionalis aliqua [...] Hec siquidem pars formata primum nobilior est et perfeccior in suis qualitatibus et disponicionibus ceteris partibus animalis. Statuit enim in ea natura generans virtutem et instrumentum, per que partes animalis relique formantur ex convenienti materia, separatur, distinguuntur, invicem ordinantur, in suis dispositionibus conservantur et a nocumento, quantum natura patitur, preservantur per ipsam [...] Hiis autem porporcionaliter contemplandum in civitate convenienter instituta secundum rationem. Nam ab anima universitatis civium aut eius valencioris partis formatur aut *formari debet in ea pars una primum porporcionata cordi* [...] *Hec autem pars est principatus.*⁶³

Marsilio da Padova coniuga così la metafora organologica con l'idea di una derivazione del potere dal basso: lo Stato è una *civitas*, una *congregatio perfecta* prodotta dagli uomini; il vero sovrano è il popolo-legislatore, l'intero corpo, la causa efficiente, ma l'unità può essere governata bene e dar vita a un soggetto politico solo se esso delega il potere alla *pars principans*, sua equivalente.

Tutta la seconda parte del *Defensor Pacis* applica in modo polemico questi principi fin qui esposti al dibattito politico-ecclesiastico degli anni Venti del XIV secolo; la costruzione teorica della comunità statale resta il fondamento di tutte le polemiche portate avanti nella seconda *dictio* in cui Marsilio confuta dettagliatamente ogni rivendicazione temporale della Chiesa e del suo vescovo supremo.

⁶³ Ivi, vol. I, d. I, cap. XV, §§ 5-6, pp. 182-185. «L'ingegno umano ha imitato opportunamente la natura. Infatti, la comunità politica e le sue parti, istituite secondo ragione, sono analoghe all'animale e alle sue parti perfettamente formate secondo natura [...] l'azione della mente umana per istituire la comunità politica e le sue parti in modo opportuno è stata proporzionata a quella della natura nel formare un animale perfetto. [...] Da un certo principio o causa efficiente [...] viene formata una certa parte organica dell'animale stesso [...] E questa parte che si forma per prima è il cuore o qualcosa di paragonabile al cuore [...] più nobile e migliore nelle sue qualità e caratteristiche delle altre parti dell'animale. Infatti, la natura, generandola, ha posto in essa una virtù e uno strumento attraverso cui da una materia appropriata le altre parti dell'animale vengono formate, separate, distinte, disposte una rispetto all'altra, conservate nelle loro qualità e [...] preservate da ogni danno [...] Analogamente dobbiamo considerare queste cose in una comunità politica istituita convenientemente secondo ragione. Infatti, dall'anima dell'intero corpo dei cittadini o della sua parte prevalente, viene formata, o deve essere formata, per prima cosa in essa una parte analoga al cuore [...] questa parte è il governo».

Il potere spirituale, maestro della legge evangelica, è considerato da Marsilio semplicemente una *parte dell'organismo* con funzioni d'insegnamento e d'edificazione dei cittadini per aiutarli a raggiungere la salvezza eterna. Ciò perché l'*Ecclesia*, in senso etimologico, corrisponde all'*universitas fidelium*, presenti in una città come in una regione, che formano dapprima una Chiesa locale e poi una Chiesa papale la quale è sì organizzata e strutturata gerarchicamente, ma in senso conciliaristico: è il concilio generale, e non il pontefice il destinatario della promessa di Cristo e interprete della Sua parola.⁶⁴ Non c'è livello di scontro tra papa e concilio perché è quest'ultimo a essere espressione dell'*universitas fidelium*, a rappresentare l'intera Chiesa, che pur essendo un consesso di dotti che elabora la dottrina e dà voce alle singole comunità di fedeli, costituisce sempre un organo soggetto all'autorità del legislatore umano.⁶⁵

Di conseguenza, conclude Marsilio, uno Stato che accetti il principio sbagliato di una pienezza del potere papale è il massimo esempio di malfunzionamento di una comunità, un corpo disarticolato dove ogni singolo membro è legato direttamente al capo, talmente mostruoso⁶⁶ che l'unica immagine adatta a rappresentarla è una statua dalle fattezze umane:

Quid vero vidi et affui, videre videor quam Danielis secundo Nabuchodonosor terribilem statuam in sompno recitatur ridisse, caput siquidem habentes haurem, brachia vero et pectus argentea, ventrem autem et femora erea, tibias quidem ferreas pedumque partem unam ferream et reliquam fictilem. Qui enim aliud ingens hec statua est, quam status personarum curie Romani seu summi pontificis?⁶⁷

Così alla metafora del corpo efficiente, ben ordinato e articolato, Marsilio contrappone l'immagine di una figura umana muta, disomogenea, disordinata e

⁶⁴ Ivi, vol. II, d. II, cap. XX, § 2, pp. 814-815. «La principale e unica autorità [...] è il concilio generale dei cristiani, o la sua parte prevalente, cui tale autorità sia stata concessa dall'insieme dei cristiani». cfr. anche *ibidem*, v. II, d. II, cap. XX, § 3; Ivi, v. II, d. II, cap. XX § 13, pp. 826-827 e Ivi, v. II, d. II, cap. XII, § 6, pp. 870-873.

⁶⁵ cfr. Ivi, v. II, d. II, cap. XIX, § 3, pp. 802-803. cfr. anche Ivi, v. II, d. II, cap. XVIII, § 8; cap. XXI, § 11, cap. XXII, § 9 e d. III, cap. II, § 7.

⁶⁶ cfr. Ivi, vol. II, d. II, cap. XXIV, § 15, pp. 942-943 e Ivi, vol. II, d. II, cap. XXIV, § 12, pp. 936-937.

⁶⁷ Ivi, vol. II, d. II, cap. XXIV, § 17, pp. 944-945. «Io ci sono stato e ho avuto modo di osservarla attentamente, e ho creduto di stare contemplando quell'orribile statua che Nabuchodonosor dice di aver visto in sogno nel capitolo 2 di Daniele, che aveva il capo d'oro, le braccia e il petto d'argento, il ventre e i femori di bronzo, le tibie di ferro e i piedi parte di ferro e parte di argilla. Cosa rappresenta infatti questa grande statua, se non la condizione delle persone della curia del pontefice sommo o romano, che un tempo suscitava l'orrore dei malvagi, ma ora risulta insopportabile per gli uomini virtuosi?».

immobile, di pietra e metallo, non un organismo, non un'anima o un cuore, ma un'effigie grottesca di un corpo morto.

Questa, dunque, la teoria marsiliana dove l'idea di sovranità e di Stato evocano i concetti di *corpus* e *universitas* come totalità di parti ordinate in vista dell'insieme: quella che rende uguali o equivalenti i membri del *populus*, attraverso la sua *pars valentior*, è la rappresentanza, intesa come *repraesentatio identitatis*, tipica del mondo medievale, fondata sull'unità del corpo e sull'identificarsi della parte con questo nel rispetto dell'organizzazione gerarchica. L'unità che Marsilio vuole difendere e realizzare è un'unità d'ordine; una realtà di persone e di funzioni, le quali sono uno non per qualche forma che sia a esse tutte inerente, ma perché hanno tutte un rapporto col governo.⁶⁸

Altrettanto preoccupato per il pericolo che la *plenitudo potestatis* rappresenti per il dogma cristiano e gli *iura et libertates* dell'individuo è Guglielmo da Ockham che, tuttavia, diversamente da altri autori medievali, non ha in mente fin dall'inizio la politica come parte di un programma teorico più ampio, né si rivolge direttamente e immediatamente alla riflessione politica, ma vi giunge come difensore della pratica di vita di un Ordine, per lui vincolante, messa in dubbio, attaccata e perfino proibita dal papa.⁶⁹

Il primo tema che appare nel pensiero politico di Guglielmo da Ockham è dunque strettamente connesso alla disputa sulla povertà francescana⁷⁰ ed è

⁶⁸ Ivi, vol. 1, d. 1, cap. XXVII, § 11, pp. 244-245. «Questa è un'unità d'ordine, non un'unità assoluta, ma una molteplicità d'individui che viene detta "una", queste persone vengono dette "uno di numero" non perché lo siano formalmente in relazione a una qualche forma, ma perché lo sono in relazione a una cosa che è una di numero, cioè il governo al quale vengono ordinati e dal quale sono governati».

⁶⁹ Cfr. J. Miethke, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo di Ockham*, cit., p. 304.

⁷⁰ Questi i fatti: nel 1321, infatti, l'inquisitore domenicano Jean de Beaune condanna un simpatizzante dei francescani spirituali, un «beghino», perché sostiene la tesi secondo cui Cristo e gli apostoli, da un punto di vista strettamente giuridico, non avrebbero posseduto nulla, né individualmente né comunitariamente. Il francescano Berengario Talon, intervenendo nel dibattito processuale, fa notare, al contrario, che la tesi è perfettamente ortodossa e, minacciato a sua volta, si appella al Sommo Pontefice. Il papa Giovanni XXII, deciso a fare chiarezza da maniera definitiva, pone la questione nel concistoro del marzo 1322, dove i cardinali francescani confermano la bontà della tesi di Berengario. Dinanzi a una controversia tutt'altro che risolta, l'anno seguente il pontefice emana la bolla *Quianonnumquam*, in cui revoca il divieto posto da Niccolò III di glossare la *Regola*, mentre il Capitolo dei francescani, riunito a Perugia e presieduto da Michele da Cesena, ribadisce che Cristo e gli Apostoli non hanno posseduto nulla, né in proprio né in comune, e che il magistero della Chiesa, attraverso le decretali *Exiit qui seminat*, *Exivi de Paradiso* di Clemente V e la stessa *Quorumdam exigit* di Giovanni XXII, asserisce ciò. In tutta risposta, il pontefice emana la *Ad conditorem canonum*, nella quale non solo nega la pretesa francescana di un uso dei beni separato dalla proprietà ma rinuncia anche al possesso di tutti i patrimoni che sono in uso all'Ordine. Questa decisione mette in imbarazzo i francescani perché costringe l'Ordine ad acquisire la proprietà di quei

l'idea di *persona ficta*, che si svolge sulla critica all'applicazione, da parte di Giovanni XXII, dello schema della persona fittizia all'Ordine francescano, inserito nella realtà giuridica ecclesiastica *nomen iuris* e non *nomem personarum*, attribuendogli l'*usus iuris* della proprietà vietato dalla regola francescana.

All'asserzione di Giovanni XXII secondo cui l'Ordine non è una persona reale, ma fittizia, *imaginaria et repraesentata*, il frate teologo risponde formulando il famoso *rasoio*: la realtà è tutta individuale e l'universalità non è che il risultato dell'azione dell'intelletto che raccoglie sotto un unico segno mentale o concetto, generico o specifico, gli individui contraddistinti da particolari gradi di somiglianza. Per tale motivo non è assolutamente concepibile una *persona ficta* distinta dai membri che la compongono; i concetti cui si ricorre per rappresentare le diverse entità collettive non possono essere meri *imaginabilia*, ma devono sempre corrispondere ad *aliquid in re*, a un'unità sì, ma composta da una molteplicità di singoli e concreti individui cui appartiene l'*usus facti*, assegnato alla collettività attraverso un artificio linguistico.⁷¹ Inoltre, se l'Ordine francescano fosse da intendersi una *persona ficta, repraesentata e imaginaria*, continua il teologo, anche la Chiesa e tutte le comunità dovrebbero essere considerate tali e sarebbe un assurdo logico: il diritto, si rapporta necessariamente a un atto, per cui è palesemente contraddittorio attribuire un diritto a una persona esplicitamente dichiarata rappresentata e immaginaria; la Chiesa non è un prodotto *fantasticum* o priva di realtà *extra animam*.⁷²

Poiché, dunque, una comunità, un popolo, non è una vera persona, ma l'insieme di *plures verae personae*, anche l'ordine è da identificare con i frati:

beni annullando la condizione di perfetta povertà di cui esso si ammanta. Il pontefice precisa la sua posizione in due brevi bolle, la *Cum inter nonnullos*, promulgata il 12 novembre 1323, in cui, sconfessando quanto Michele da Cesena scrive in una lettera del 4 giugno 1322, dichiara eretica e in contraddizione con le Sacre Scritture la tesi secondo cui Cristo e gli apostoli non hanno posseduto nulla in proprio e in comune e la *Quia quorundam* nella quale, oltre a ribadire i concetti espressi nelle precedenti bolle, il papa proibisce la messa in discussione del loro contenuto.

⁷¹ Guglielmo da Ockham, *Opus XC Dierum*, cap. 62, in Guglielmo da Ockham, *Opera Politica*, a cura di J. G. Sikes e H. S. Offler, Macunii 1963, vol. II, p. 568. «Si ordo Fratrum minorum est persona repraesentata et imaginaria, eadem ratione ecclesia et quaelibet communitas esset persona repraesentata et imaginaria: quod est absurdum. Quod enim est tantum repraesentatum et imaginarium, est fantasticum et non est in re extra animam. Sed ecclesia non est quid fantasticum et non est in re extra animam». La critica a Giovanni XXII è presente anche nella *Epistola ad fratres minores* (Guglielmo da Ockham, *La spada e lo scettro. Due scritti politici*, a cura di S. Simonetta, testo latino a fronte, Bur, Milano 2005, pp. 212-215) e nelle *Octo Quaestiones de potestate papae*, Quaestio VIII, cap. 7 (Guglielmo da Ockham, *Il filosofo e la politica*, a cura di F. Camastra, testo latino a fronte, Bompiani, Milano 2002, p. 523).

⁷² Cfr. Ivi, cap. 62, pp. 563-570 e Ivi, cap. 6, vol. I, p. 366.

«Fratres sunt ordo et ordo est fratres. Ex quo sequitur evidenter quod ordo non est persona imaginaria et repraesentata, sed ordo est verae personae plures». ⁷³

Il dibattito sulla povertà francescana a lungo andare s'inscrive nella più ampia polemica sui rapporti tra Chiesa e Stato in cui il frate teologo confuta in modo deciso la *plenitudo potestatis* rivendicata dal pontefice.

Per l'autore oxoniense i due ordinamenti, temporale e spirituale, sono sullo stesso piano poiché, pur essendo la Chiesa impegnata principalmente in questioni concernenti la fede, la rivelazione e la verità, tali temi rientrano in un *ministerium* e non in un *dominium*, pertanto la superiorità rivendicata dal papa non ha ragion d'essere. Cristo ha conferito a Pietro il potere *regulariter* solo in ambito spirituale, nel pieno rispetto dei diritti che gli imperatori, i re e i principi detengono in base al diritto naturale, delle genti o civile da prima dell'istituzione della legge evangelica, diritti che la giurisdizione pontificia non può avere se non abusivamente. ⁷⁴

Tuttavia, continua il filosofo inglese ricorrendo all'immagine organicistica, non è da escludere che in circostanze eccezionali il potere spirituale e il potere temporale possano operare l'uno nell'ambito dell'altro:

Sicut membra diversa in corpore humano habent quaedam officia propria et quaedam communia – motum enim sentire possunt omnia membra humana; percutere et portare et plura alia potest homo diversis membris mediantibus; alia autem sunt membrorum officia propria, sicut videre, audire et huiusmodi – sic in corpore ecclesiae sunt quaedam officia communia clericis et laicis et quaedam propria clericis quaedam propria laicis. Eligere autem praelatum nisi per consuetudinem et constitutionem humanam aliter ordinetur ad utrosque quia eius officium est commune clericis et laicis, spectat et ideo licet eligere summum pontificem competat clericis nihilominus potest competere laicis. Aliter dicitur quod non est omnino simile de membris in corpore humano et de membris in corpore ecclesiae, licet enim simile sit quantum ad multa. Officia enim propria membrorum in corpore humano ex natura sibi competunt ita ut unum membrorum defectum alterius ex necessitate quacunque complere non possit; sed membra in corpore ecclesiae quantum ad multa officia et quodammodo propria possunt mutuo defectus suos supplere. Potest enim clericus supplere vicem et defectum secularium, etiam quo ad illa quae sunt quodammodo secularibus propria, sicut potest per multa quae prius tacta sunt probari; sic etiam laici possunt in multis supplere defectum et negligentiam ac etiam malitiam clericorum. Licet igitur

⁷³ Ivi, p. 569.

⁷⁴ Cfr. Guglielmo da Ockham, *An princeps pro suo succursu, scilicet guerrae, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, in Guglielmo da Ockham, *La spada e lo scettro*. cit., pp. 48-49; pp. 58-59. Cfr. anche Guglielmo da Ockham, *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, by J. Kilcullen and J. Scott, British Academy 1995, pars III, tr. 1^a, l. I, cap. 5 e Guglielmo da Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, cit., Quaestio 1, cap. 7, pp. 112-113.

quantumcunque corpus ecclesiae esset optime dispositum, quantum permittit status vitae praesentis, diversa officia diversis committi debent, quando tamen corpus ecclesiae diversos defectus in diversis membris patitur non est inconueniens immo necessarium quod uni diversa committantur officia et quod unum membrum alterius fungatur officio. Et ideo est quod eligere summum pontificem esset quodammodo proprium clericis, non est inconueniens quod in casu summum pontificem vel eligat solus imperator vel cum aliis.⁷⁵

Universale per sua natura, l'impero dunque, a parere di Ockham, non ha bisogno dell'investitura papale poiché è la diretta continuazione della dominazione dell'antica Roma: «Imperium non est a papa: quia ab eodem fuit imperium post Adventum Christi et ante; sed ante non fuit imperium a papa, sicut allegatum est supra; ergo nec unquam postea fuit imperium a papa».⁷⁶

Continuità con l'impero romano, garantita, prosegue Ockham, dalla *translatio imperii*, cioè dal trasferimento agli imperatori franco-germanici, delle prerogative possedute dai Cesari romani prima e dagli imperatori bizantini poi, che i pontefici si sono arrogati illegittimamente intervenendo al posto del popolo

⁷⁵ Guglielmo da Ockham, *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, cit., pars III, tr. 2^a, l. 3, cap. 4, pp. 885-887. La stessa idea è ripresa nelle *Octo Quaestiones*: «Cum dicitur quod in universo mundo debet esse unum caput, quod debet esse papa, respondetur quod expediret quod in universo mundo esset unum caput habens potestatem regulariter et rationabiliter ac iuste coercendi omnes malfactores. Illud tamen caput non debet esse papa; quia ipse per ordinationem divinam est exclusus, qua sancitum est ne regulariter se de temporalibus negotiis intromittat, sicut superius multipliciter est probatur, licet causaliter, aliis deficientibus, se possit huiusmodi negotium implicare, quando urgens necessitas vel evidens utilitas, quae necessitati valeat comparari, hoc exposcit. Quia sicut in corpore naturali, uno membro deficiente, aliud membrum, si aliquo modo potest, supplet defectum eiusdem – qui enim non potest pedibus ambulare, aliter reptit vel volvit se, ut potest, et mancus ore accipit de terra vel alio loco, ut potest, cibum necessarium sibi, et quia non potest cultello scindere panem suum, lacerat dentibus, si potest – sic corpore mystico in collegio vel in universitate, uno deficiente, alius, si habet posse naturale, supplet defectum eius. Ubi enim non sunt milites, rustici pugnant pro patria, si possunt et deficientibus viris, mulieres, si valent, patriam et seipsas defendunt. Sic papa et clerici, deficientibus laicis, se debent negotiis saecularibus necessariis reipublicae immiscere; a quibus tamen, quando possunt sicut decet a laicis expediri, abstinere tenentur» (Guglielmo da Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, cit., Quaestio VIII, cap. 6, pp. 504-507).

⁷⁶ G. da Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, cit., Quaestio II, cap. 7, pp. 220-221. «L'impero non deriva dal papa: l'impero ebbe la stessa origine sia prima sia dopo l'Avvento di Cristo, ma, prima dell'Avvento di Cristo, l'impero non derivò dal papa, come precedentemente è stato mostrato; quindi, neppure dopo l'Avvento di Cristo l'impero derivò dal papa». Si vedano anche Quaestio I; Quaestio II, cap. 16; Quaestio IV e Quaestio VIII, G. da Ockham, *Breviloquium de principatu tyrannico*, IV, 1, in G. da Ockham, *Opera politica*, cit., vol. IV, p. 101; 114; 119-120 e 126) e il cap. XXVIII, Pars III, tr. 2, l. 1, pp. 736-738 del *Dialogus*.

romano ed esercitando un diritto che, di fatto, non gli compete e che per questo non gli attribuisce alcuna superiorità sull'impero.⁷⁷

L'origine del potere civile dunque per Ockham discende da Dio attraverso il popolo: «Potestates tamen saeculares, imperiales scilicet et regalis et aliae principalis, sunt a Deo non auctoritatem papalem, sed per auctoritatem hominum, quam non a papa acceperunt, sed a Deo. Unde regalis potestas non est a papa, sed est a Deo mediante populo, qui accedit potestatem a Deo praeficiendi sibi regem propter bonum commune».⁷⁸

Al momento della creazione dell'uomo, Dio ha dato ad Adamo ed Eva, e ai loro discendenti, la *potestas dominandi* su tutto il creato, un dominio naturale comune a tutti gli uomini, dopo la Caduta a questi ultimi Dio ha concesso soltanto la facoltà di decidere a chi assegnare le cose temporali eleggendo i governanti. Il potere nasce, dunque, come una possibilità concessa dal Signore di creare un artificio il cui fine principale è punire l'inevitabile corruzione umana e garantire il bene comune, poiché la natura umana storicamente esige il ricorso all'autorità, autorità legittima solo se ha un'investitura popolare, se accettata dalla comunità su cui si estende il suo potere e che una volta istituita, proprio per la sua connotazione «negativa», non ha alcun superiore sulla terra e dipende solo dalla volontà divina e non può essere destituita.⁷⁹

Proprio perché concepisce il governo temporale in termini strumentali e negativi Ockham, si sofferma poco sulla forma ideale dello stesso, a seconda delle circostanze può essere utile ricorrere a diverse forme istituzionali. Ciononostante, in un confronto tra le diverse forme di governo, Ockham mostra una spiccata preferenza per il regime monarchico, poiché, essendo quello più conforme alla natura e alla struttura della famiglia e dell'universo creato da Dio, favorendo la concordia e l'amicizia tra i cittadini, che possono facilmente controllarlo e correggerlo, e garantendo una maggiore celerità nel prendere le

⁷⁷ Cfr. Ivi, Quaestio IV, cap. 9, pp. 382-383. «Illa translatio non fuit facta a papa, sed a Romanis, quorum ab initio fuit imperium et a quibus imperator primo accepit imperium; qui omnem potestatem suam habuit a populo Romano, qui, quamvis regulariter omnem potestatem suam regulariter regendi propter bonum commune transtulerint in imperatorem, non tamen transtulerunt in ipsum potestatem dominandi seu regendi despotice nec se abdicaverunt omnem potestatem causaliter disponendi de imperio».

⁷⁸ Guglielmo da Ockham, *An princeps*, cit., cap. 4, pp. 88-91. «Benché infatti Dio si serva della mediazione del papa per l'istituzione di molte autorità ecclesiastiche, quelle secolari – vale a dire l'autorità imperiale, quella del re e dei principi – sono stabilite da Lui senza che intervenga il pontefice, ma solo attraverso il potere elettivo degli uomini, conferito loro da Dio e non dal papa. Ad assegnare il potere regale non è pertanto il pontefice, bensì Dio, attraverso il popolo, il quale riceve da Lui la facoltà di scegliersi un sovrano che governi avendo come fine il bene comune».

⁷⁹ Cfr. Guglielmo da Ockham, *Dialogus de potestate papae et imperatoris*, cit., pars III, tr. 2^a, l. 1, cap. 1, pp. 547-548. Cfr. anche Guglielmo da Ockham, *Octo quaestiones de potestate papae*, cit., Quaestio III, cap. 8, pp. 290-293 e Quaestio III, cap. 10, pp. 296-297.

decisioni indispensabili al bene comune rispetto a un collegio, offre senza dubbio maggiori garanzie per la tutela della pace civile.⁸⁰

Partito dal contesto della disputa francescana, Ockham giunge così a formulare nuovi concetti che influenzeranno non poco le idee di persona giuridica, di proprietà, di diritto naturale e di origine volontaristica dello Stato.

VI.

Concludendo, da questa diversa strutturazione delle fonti medievali e dalla loro analisi, la cesura hobbesiana risulta a mio avviso ancora più netta: i tre approcci e la trasversalità degli autori citati, mostrano, infatti, che il pensiero politico medievale offre sì importanti spunti ma anche limiti. Non supera ancora la forte disgregazione cetuale, l'idea di corpo e di gerarchia con i diritti particolari a essa connessi, anzi, la comprende, la riflette e la legittima.

Nel pensiero medievale persiste l'idea di un tutto che inglobi e non annulli le parti: queste compongono un *corpo*, un *tutto gerarchico*, nel quale coesistono, non trovano unità ma coordinazione. In ogni piega, in ogni ambito, è comunque impiegabile il concetto di *hierarchia*, l'idea di una moltitudine ordinata sotto il governo del detentore del comando, una moltitudine che trova la sua unità proprio nella diversità dei gradi e di ruoli.

In tale contesto il bene comune è il perseguimento dell'unità gerarchica, esistono le *libertates*, non la *libertas*; la libertà è la libertà del gruppo, non un tratto dell'uomo in quanto tale, perché incluso in soggetti collettivi, ordini, città, comunità, corporazioni, titolari di una serie di diritti, concatenati e complementari, che puntano a mantenere l'identità distinta, pur riconoscendo l'esistenza e l'esigenza dell'intero.

Anche se i tre approcci hanno l'indubbio merito di aver avviato una costruzione della persona giuridica, con l'ausilio dei termini persona, corpo, rappresentanza e finzione, i loro strumenti concettuali appaiono ancora in molti punti embrionali. Non sono sufficienti i riferimenti e l'utilizzo di tali accezioni per affermare che già nel periodo medievale è stata teorizzata quell'astrazione che sarà la persona *invisibilis* rappresentativa dell'età moderna.

La nozione di rappresentanza avrebbe dovuto comportare la concezione di un soggetto di diritti e doveri rappresentato in quanto astratto e reale solo se reso visibile da un terzo, mentre la teoria corporativa avrebbe potuto sviluppare l'idea di persona giuridica trasformando la *persona ficta* dei giuristi da

⁸⁰ Cfr. Ivi, Quaestio III, cap. 5, pp. 282-287.

strumento forgiato nel laboratorio del diritto privato in un concetto capace di connotare una *group - personality* realmente esistente.⁸¹

Invece, anziché contribuire alla creazione effettiva di una persona *facta o repraesentata*, quanto elaborato dai vari approcci, dà vita alle *fictiones*, a un moltiplicarsi d'enti fittizi: persona si deve dire non solo la Chiesa dotata di corpo reale mistico, ma anche le fondazioni, le abbazie e così via, comprendendo tutti gli ordini religiosi a essa subordinati. Nel contempo, il diritto civile cerca di rintracciare motivazioni teoriche per legittimare allo stesso modo la regalità. Si torna così, in una sorta di circolo vizioso al punto di partenza, ovvero alla frammentazione e alla gerarchizzazione del potere.

In ogni caso la rappresentazione della *civitas* procede sfruttando la sinergia di due componenti fondamentali dell'immaginario politico medievale: la metafora del corpo e il senso della verticalità, idea di un ordine che si organizza intorno alla distinzione fra alto e basso, fra superiore e inferiore, fra dominante e obbediente, un ordine insomma che implica necessariamente la differenziazione delle parti e della loro disposizione gerarchica.⁸²

Tutti i tentativi teorici non si distaccano dall'effettiva struttura della società medievale; la tanto invocata, ricercata e per alcuni tratti, teorizzata, figura dello Stato – persona si scontra con la molteplice frammentazione dei soggetti politici e le loro rivendicazioni: «Il cosmo medievale è un cosmo ordinato in quanto composto di parti gerarchicamente ordinate. Da Agostino allo Pseudo-Dionigi, a Tommaso, l'ordine è ordine delle disuguaglianze».⁸³

La dottrina non coarta i dati della realtà con tutto il suo portato di rapporti e di contrasti tra enti politici e sociali senza i quali sarebbe addirittura incomprensibile e priva di fondamento. La rappresentanza politica medievale è una rappresentanza che ha necessità, anche dal punto di vista teorico, di ricreare e rappresentare la *fisicità* dell'universo politico, che è una realtà di corpi sovrani.

Per usare le valide parole di Grossi, «la tipicità del medioevo giuridico riposa *inmanzi tutto* su questo relativo vuoto [...] su quella [...] incompiutezza del potere politico [...] intendendo per incompiutezza la carenza di ogni vocazione totalizzante del potere politico, la sua incapacità di porsi come fatto globale e assorbente di tutte le manifestazioni sociali».⁸⁴

⁸¹ Cfr. O. Gierke, *Political thought in the middle ages*, cit., p. 68.

⁸² P. Costa, «*Civitas, respublica, corpus*. Immagini dell'ordine e dell'appartenenza fra "antico" e "moderno"», in G. Carillo (a cura di), *Unità e disunione della polis*, Sellino, Roma - Avellino 2007, p. 575.

⁸³ Ivi, p. 572.

⁸⁴ P. Grossi, *L'ordinamento giuridico medievale*, cit., p. 41.

Ciò che emerge dall'analisi della riflessione del pensiero politico medievale sulla rappresentanza è il procedere della scienza giuridica e filosofica nella costruzione di una propria, autonoma realtà, costantemente sollecitata dalle esigenze storiche in continuo mutamento e rinnovamento.

Le difficoltà teoriche che sollecitano tanto il pensiero civilistico quanto quello canonistico, sono dovute proprio allo sforzo di conciliare il momento dell'universale, dell'unità, con una realtà storica contrassegnata da una fitta pluralità di microcosmi individuali.

L'esperienza dottrinale qui descritta quindi, com'evidenzia puntualmente Franco Todescan,⁸⁵ rivela, per un verso, la stretta connessione con la realtà storica, per l'altro scopre comunque un rigoglio concettuale che fa presagire, tanto sul piano generale della teoria della finzione, quanto, più specificatamente, su quello della *persona ficta*, ulteriori approfondimenti che porteranno a concepire la *fictio* come *forza creatrice*.

Solo successivamente avverrà la metamorfosi, la finzione si trasformerà da strumento equitativo – creativo in strumento di razionalizzazione attraverso una volontà fittizia.

«La crisi sotto il peso del nascente individualismo e utilitarismo, che doveva progressivamente coinvolgere la civiltà giuridica, portandola lentamente verso nuove, diverse strutture, corrode il tessuto nel quale era maturata la *fictio* medievale, mutandone profondamente il significato, come dimostreranno gli autori che della finzione si occuperanno».⁸⁶

La modernità con Hobbes opera una frattura rispetto all'ordine cristiano-medievale: vengono meno la struttura potestativa con funzioni organizzate e l'idea organica di bene comune. L'individuo si svincola completamente; la sua volontà diventa libera e autonoma, espressione di un soggetto razionale, libero ed eguale, privo di qualsiasi vincolo e capace di dar vita a una rappresentanza come artificio, come astrazione fittizia.

La costruzione concettuale di Hobbes ha un impatto dirompente su tutta questa tradizione teorica e pratica, costituisce una radicale *Umbesetzung* della metafora del corpo politico. Lungi dall'essere un segnale di continuità, essa illustra l'*artificialità* della forma politica.

La tematizzazione che il filosofo di Malmesbury fa del concetto di persona nel capitolo XVI del *Leviathan* ribalta la funzione tradizionalmente svolta dalla metafora del corpo come organismo, perché non si tratta più di descrivere la naturale differenziazione gerarchica di un ordine che ben si presta a essere descritto ed esemplato sul modello del corpo umano, ma, al contrario, di fondare

⁸⁵ F. Todescan, *Diritto e realtà. Storia e teoria della fictio iuris*, cit., p. 101.

⁸⁶ Ivi, p. 210.

razionalmente la generale uguaglianza nella sottomissione a un sovrano che fa tabula rasa delle differenziazioni cetuali.⁸⁷

Ciò che distingue la rappresentanza politica moderna, con tutti i concetti a essa correlati, da quella medievale non è, dunque, soltanto una semplice *torsione semantica* operata a livello di discorso politico dai vari studiosi «tale da far emergere unicamente i caratteri di novità», come sostiene Lorella Cedroni.⁸⁸

Gli elementi di novità della rappresentanza moderna non sono solo quelli emergenti dalle grandi rivoluzioni americana e francese, che certamente

⁸⁷ Per un approfondimento sul tema della rappresentanza nel filosofo di Malmesbury, cui è dedicata una vastissima bibliografia, si rimanda in particolare ai seguenti saggi: A. Amendola, *Il sovrano e la maschera. Saggio sul concetto di persona in Thomas Hobbes*, Esi, Napoli 1998; N. Bobbio, *Thomas Hobbes*, Einaudi, Torino 1989; A. Di Bello, *Sovranità e rappresentanza in Thomas Hobbes: l'evoluzione dagli Elements al Leviathan*, in «Studi Filosofici», xxix 2006, pp. 32-64; «Droits», 21, 1995, pp. 3-126; L. Foisneau (a cura di), *Politique, droit et théologie chez Bodin, Grotius et Hobbes*, Kimé, Paris 1997; Id. (a cura di), *Nuove prospettive critiche sul Leviatano di Hobbes*, Angeli, Milano 2004; C. Galli, *Modernità. Categorie e profili politici*, Il Mulino, Bologna, 1988; D. P. Gauthier, *The logic of Leviathan. The Moral and Political Theory of Thomas Hobbes*, Clarendon Press, Oxford 2000; G. Duso, *La rappresentanza politica. Genesi e crisi di un concetto*, cit.; J. Hampton, *Hobbes and the social contract tradition*, CUP, Cambridge 1999; L. Jaume, *Hobbes et l'Etat représentatif moderne*, Puf, Paris 1986; F. Lessay, *Souveraineté et légitimité chez Thomas Hobbes*, Puf, Paris 1988; A. Napoli (a cura di), *Hobbes oggi. Atti del Convegno Internazionale di Locarno*, Angeli, Milano 1990; V. Omaggio, *Justus metus. Etica e diritto in Thomas Hobbes*, ES, Napoli 2000; M. Piccinini, «Potere comune e rappresentanza in Thomas Hobbes», in G. Duso (a cura di), *Il potere per la filosofia politica moderna*, Carocci, Roma 1999, pp. 123-142; H. Pitkin, *The concept of representation*, UCP, Los Angeles 1967; P. Riley, *Will and political legitimacy. A critical exposition of social contract theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant and Hegel*, HUP, London 1999; G. Sorgi (a cura di), *Politica e diritto in Hobbes*, Giuffrè, Milano 1995; Id., *Quale Hobbes? Dalla paura alla rappresentanza*, Angeli, Milano 1996; Id. (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, Giuffrè, Milano 1999; M. Terni, *Figure del sovrano*, in «Parole Chiave», *Sovranità*, 35, 2006; A. Tukianien, *The Commonwealth as a Person in Hobbes's Leviathan*, in «Hobbes studies», vol. VII, 1994, pp. 44-55; Y. Ch. Zarka (a cura di), *Hobbes et son vocabulaire*, Vrin, Paris 1992; Id., *Hobbes e il pensiero politico moderno* (1995), Palomar, Bari 2001.

⁸⁸ L. Cedroni, *Il lessico della rappresentanza politica*, Rubettino, Messina 1996, pp. 5-10. Il testo della Cedroni riprende e avvalorata la tesi sostenuta da D. Sternberger, in base alla quale la rappresentanza moderna si caratterizza unicamente per una particolare configurazione che comprende tanto elementi di continuità quanto di discontinuità. Inoltre, un limite, forse, dell'intera trattazione è il soffermarsi sull'elaborazione di concetti di popolo, finzione dell'identità, della volontà ecc., unicamente com'emergono dal dibattito politico all'epoca delle grandi rivoluzioni americana e francese, senza dare il giusto tributo a Hobbes e partendo da Burke, che n'è in parte debitore. Come evidenziano anche i citati studi di Hannah Pitkin e di Giuseppe Duso sebbene si possa confutare o meno il sistema rappresentativo hobbesiano, non si può certo non considerarlo il fautore della rappresentanza moderna. Limite, questo che pervade anche un altro recente testo della Cedroni, *La rappresentanza politica. Teorie e modelli*, Angeli, Milano 2004. È comunque d'obbligo ricordare anche il breve saggio che la Cedroni ha dedicato al filosofo inglese - *Rappresentanza e istituzioni in Hobbes* - in G. Sorgi (a cura di), *Thomas Hobbes e la fondazione della politica moderna*, cit., pp. 607-615.

costituiscono una cesura storica, ma sono racchiusi in quel passaggio dalla *rappresentanza presente* del mandato imperativo, alla *rappresentanza assente* ed egualitaria di un popolo entità astratta, propria della teoria hobbesiana.

È per tale motivo, dunque, che è necessario sottolineare il carattere di discontinuità tra Medioevo ed età moderna e, in particolare, tra i teorici medievali e Hobbes.