

"Il pensiero politico medievale" di Gianluca Briguglia

di Roberto Mussinatto

27-03-2020

Recensione a: Gianluca Briguglia, *Il pensiero politico medievale*, Giulio Einaudi Editore, Torino
2018, pp. 248, 21 euro, (scheda libro)

L'agile saggio *Il pensiero politico medievale* di Gianluca Briguglia, professore di storia delle dottrine politiche all'Università Ca' Foscari di Venezia, illumina il lungo percorso del pensiero medievale fra i secoli XII e XIV sviluppando varie linee tematiche che si intrecciano inestricabilmente con due elementi: l'eredità del pensiero politico-filosofico classico e dei padri della Chiesa e la riflessione sugli avvenimenti politici relativi al periodo in questione. Dai capitoli del libro, ciascuno dedicato ad uno o più autori disposti in ordine cronologico, emergono chiaramente queste due caratteristiche, che restituiscono al pensiero politico medievale quella sua impronta militante che a volte rimane sullo sfondo. Pensatori come Brunetto Latini, Tolomeo da Lucca o John Wyclif erano infatti protagonisti attivi delle vicende politiche del proprio tempo, coinvolti nelle dispute fra i poteri che cercavano la propria legittimazione. È forse questa, infatti, l'altra caratteristica principale del pensiero politico medievale, e in particolare dalla riscoperta di Aristotele in poi: cercare i fondamenti di ciascun potere per affermarne la piena legittimità rispetto agli altri e individuarne le reciproche relazioni.

Per poter restituire questo quadro del pensiero medievale, Briguglia svolge anzitutto una riflessione, che gli permette poi di addentrarsi nella sua analisi. Egli nota come l'approccio comune al periodo medievale abbia «due corpi»: il primo prende in esame le concezioni e le credenze che davvero appartenevano agli uomini e alle donne del Medioevo; il secondo parte invece dalle nostre convinzioni e interpretazioni relative a quel periodo e che si sono accumulate nei secoli. Normalmente questi due corpi sono come sovrapposti e alimentano quell'idea di Medioevo che perdura nel "senso comune". L'autore invece vuole mettere da parte il secondo corpo per restituire al primo tutto il suo spazio, solitamente compresso dalla presenza dell'altro, e per questo decide di ricercare la specificità di ciascun autore nel contesto storico che ne ha nutrito il particolare pensiero. Non si tratta quindi di valutare l'importanza di un autore o di una scuola per la loro capacità di precorrere temi che saranno poi dibattuti in età successive o di tracciare la genealogia di idee che appartengono a noi e non al Medioevo, bensì di cogliere la specificità del pensiero di ciascun autore nel proprio contesto di sviluppo. Da qui si potrà vedere come certi temi, che dal pensiero politico medievale sono stati riproposti, di nuovo declinati o formulati per la prima volta, abbiano avuto poi la capacità di essere riattivati nelle epoche successive, creando anche in nuovi contesti sociali, politici e culturali, germi di azione o elaborazione politica nuova (cfr. Introduzione).

Fatte queste premesse, Briguglia comincia il suo percorso di analisi partendo dal *Policraticus* di Giovanni di Salisbury, vescovo inglese vissuto alla metà del XII secolo, e dal *Tresor* di Brunetto Latini, notaio fiorentino vissuto un secolo dopo. Entrambi gli autori condividono la partecipazione attiva alla vita politica del loro tempo. Giovanni, infatti, lavorò per molti anni presso la curia papale, mentre Brunetto fu al centro della diplomazia del suo comune. Le somiglianze tuttavia si fermano a questo punto, poiché i due divergono per formazione e interessi. Giovanni studiò a Parigi e a Chartres, due tra i centri culturali allora più avanzati in Europa, soprattutto in materia di teologia. Perciò nel *Policraticus*, l'opera politica di Giovanni, si trovano moltissime citazioni degli antichi, ma reinterpretate e collegate secondo un disegno originale. L'intellettuale inglese recupera dall'antichità latina l'importanza della sapienza come strumento di governo e l'idea organicista dello stato,

riprendendo la metafora di Plutarco dell'organismo umano come immagine dello stato. Altra immagine ripresa dalla classicità è quella del mondo come teatro, che egli riferisce alla curia papale e alle corti in genere: in esse va in scena una grande commedia in cui tutti interpretano una maschera che li tiene lontani dalle cose celesti e li fa perdere in quelle terrene. Giovanni dunque recupera dagli antichi anche il ruolo teoretico della metafora, che accentua: parlare di una realtà diversa da quella che si vuole descrivere può illuminare i rapporti profondi che le sono sottesi meglio di qualsiasi spiegazione analitica (cap.1). La formazione di Brunetto ci appare invece più oscura. Dalle sue opere sappiamo che aveva una buona preparazione retorica e di *ars dictaminis*, ma non riusciamo a cogliere pienamente quali fossero le sue letture. Le sue due opere principali, la *Rettorica* e il *Tresor*, sono profondamente diverse da quella di Giovanni. La prima infatti è la traduzione e commento in volgare del *De Inventione* di Cicerone, mentre la seconda è come un'enciclopedia del sapere utile a chi si occupava della cosa pubblica. Soprattutto in questa seconda opera, scritta in *langue d'oïl* mentre era in esilio in Francia, Brunetto raccoglie le sue conoscenze e le divide in tre parti, ordinate secondo l'importanza che possono avere per l'esercizio della politica. La prima parte è composta dalle conoscenze di storia e filosofia naturale, la seconda da quelle di filosofia morale, dove Brunetto volgarizza un compendio latino dell'*Etica Nicomachea* di Aristotele, mentre la terza dalla retorica e dalle procedure di governo della città, dove egli traduce quasi per intero un manuale sul governo delle città di Giovanni da Viterbo. Nel *Tresor* abbiamo dunque un vero e proprio manuale pratico per chi partecipa alla vita politica del Comune, in cui la capacità di comportarsi rettamente e quella di esprimersi correttamente formano un binomio inscindibile (cap.2). È chiaro come Brunetto, mentre scriveva, avesse sempre davanti agli occhi la pratica quotidiana della politica a Firenze e negli altri comuni italiani, allo stesso modo in cui Giovanni aveva davanti quella della curia papale. Per questo motivo è possibile collocare la riflessione di questi autori su di un piano pragmatico, dove essa è ancora e soprattutto riflessione sul come condurre la politica, più che sul cosa essa sia.

Questo atteggiamento fu stravolto dalla riscoperta delle opere di Aristotele, avvenuta in Occidente verso la metà del XIII secolo. La circolazione in latino e lo studio nelle università delle opere del filosofo greco spostò infatti la riflessione politica da una «fisiologia» o una «tecnica», come le definisce l'autore, del potere, ad una indagine sulla natura stessa dell'agire politico. In particolare, già nella prima opera politica che recepisce le dottrine del filosofo greco, il *De regno ad regem Cyprum* di Tommaso d'Aquino, il discorso si concentra sulla ricomprensione «dei fondamenti antropologici del politico che proprio la razionalità di Aristotele consente in modo nuovo» (p.57). In quest'opera non conclusa, Tommaso affronta direttamente il problema del fondamento della società umana, rilevando lo scontro fra la teoria aristotelica dell'animale sociale e quella cristiana dell'insocievolezza dovuta al peccato originale. Egli risolve questa tensione descrivendo l'uomo come *communicativus*, cioè capace di raggiungere il proprio fine come creatura solo per mezzo del rapporto con gli altri. Questa forza unisce la società, esattamente come la *virtus regitiva* tiene insieme le membra del corpo, e poiché, secondo Tommaso, le cose umane imitano la natura, ecco allora sorgere il *regimen* come fattore di unione di tutti gli individui. Tale situazione dunque si sarebbe verificata anche se il peccato originale non ci fosse stato, poiché gli uomini avrebbero comunque avuto bisogno l'uno dell'altro per raggiungere il proprio fine: per questo motivo l'uomo è socievole anche dopo il peccato, poiché egli è intrinsecamente comunicativo. A questo discorso si collega quello del *dominium*, che definisce il campo del governo: per Tommaso esso è la capacità di indirizzare verso il loro bene le altre persone, costruendo così il bene comune. Tutto ciò può essere fatto solo da un monarca, che crea e mantiene la società umana esattamente come Dio ha creato e mantiene in vita il mondo. Il *De regno* verrà continuato da Tolomeo da Lucca, che amplierà la riflessione tommasiana sul *dominium*. Per questo autore esso deriva direttamente da Dio poiché lui solo è il vero *dominus* dell'universo: perciò il potere umano è solamente la riproposizione fra gli uomini di quel rapporto di

signoria, diretto al bene, che esiste fra creato e creatore. Ne discende che la monarchia sia la forma di governo più aderente a questo modello trascendente, poiché solo il sovrano vuole il bene dei suoi sudditi. Per questo Tolomeo non ha problemi a riconoscere al papa, vero erede della missione salvifica di Roma, la plenitudo potestatis, entro cui si articolano il potere imperiale e quello delle città comunali, eredi di quell'ideale repubblicano premessa dello sviluppo di Roma stessa, ma che trova senso solo nel quadro di un potere più alto e unificante (cap.3).

La riflessione sul peccato e sul dominium avrà grandi sviluppi nel secolo XIV, quando i due poteri universali, il papato e l'impero, confligheranno ancora una volta, coinvolgendo anche gli intellettuali europei. Essi infatti cominciarono a produrre testi a sostegno o del papato o dell'impero, analizzando e armonizzando fonti scritturistiche, patristiche e canonistiche per fondare la superiorità dell'uno o dell'altro potere. «Nel tessuto fittissimo di citazioni, di rimandi comuni, di autorità richiamate o alluse [...], prendono forma domande diverse sul potere, si affrontano antropologie in conflitto, si precisano metodologie e si mettono alla prova strumenti concepiti in altri luoghi testuali del sapere politico medievale» (p.106). Da questo laboratorio emergono teorie che in primo luogo, a differenza di quelle precedenti, sono ecclesiologie, cioè riflessioni sulla natura della chiesa come costruzione ad un tempo umana e divina nei suoi rapporti con gli altri poteri (cap. 4). La più importante di queste opere è il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano. Schierato con Bonifacio VIII, Egidio Romano pose al centro della sua riflessione il problema della plenitudo potestatis, cioè della specificità del potere papale rispetto a tutti gli altri. All'interno della cristianità, egli sostiene, il papa esercita un potere simile a quello di Dio sulla natura: come Dio può sconvolgere le relazioni causali fra i fenomeni naturali per realizzare subito un fine, così il papa nella Chiesa può scavalcare tutte le leggi e le consuetudini, esercitando un potere assoluto; per questo il suo potere è pieno. A questo, Egidio affianca di nuovo una visione comunicativa del legame sociale: la società si è formata attraverso patti fra individui dovuti agli scambi economici, che hanno progressivamente richiesto il crearsi e lo strutturarsi del potere politico (cap.5).

A questa grande costruzione si oppone quella di Guglielmo di Ockham, che invece si trovava alle prese con papa Giovanni XXII, da lui considerato eretico a causa del suo tentativo di riformulare la dottrina pauperistica francescana. Ribaltando l'idea della plenitudo potestatis di Egidio Romano, Guglielmo pensa ad un papa legato dall'osservanza delle Scritture e dal diritto divino e naturale: egli deve perciò sottostare alle leggi divine e umane, che ne limitano fortemente le possibilità di azione. In particolare poi la legge cristiana è legge di libertà, e quindi il papa, come successore di Pietro, non può che muoversi entro i limiti posti dalla libertà di ogni cristiano. Il papa poi può errare: se egli detenesse davvero un potere assoluto, chi o cosa salvaguarderebbe tutti i fedeli dall'errore? È qui che si colloca il diritto di resistenza al potere costituito. Chi infatti conosce la verità deve conservarla e propagarla anche ribellandosi all'autorità costituita. Più radicale ancora sarà Marsilio da Padova, che nella seconda parte del *Defensor pacis* scardinerà tutte le pretese papali, collocando in una prospettiva storica la costruzione dell'autorità papale, leggendola come l'effetto di azioni umane, tra cui in particolare l'usurpazione del potere imperiale. Quest'ultima ha permesso al papato di reclamare il potere assoluto e così di assorbire il potere civile, mettendone a rischio la sopravvivenza. Il potere papale dovrebbe invece contenere, secondo Marsilio, solo la funzione sacerdotale, legata all'amministrazione dei sacramenti, per cui un prete di campagna e il papa sono uguali, e quella territoriale, legata all'organizzazione delle parrocchie e delle diocesi. Per questo il pontefice non è superiore agli altri prelati, che perciò non ha diritto di nominare. Hanno questo diritto invece le comunità, che possono scegliere i propri pastori, così come è il concilio (aperto ai laici) a detenere il potere di vicario di Cristo e a garantire l'unità della fede, a modello dell'assemblea apostolica (cap.6).

L'idea conciliare di Marsilio ebbe sviluppi tra la fine del XIV secolo e l'inizio del XV, quando lo Scisma d'Occidente (1378-1417) portò alla compresenza di tre papi al vertice della cristianità e il

concilio avocò a sé la gestione della Chiesa. L'idea sottostante a questa pretesa era quella per cui la Chiesa fosse prima di tutto una comunità di fedeli e che quindi la massima autorità non potesse che essere esercitata da un'assemblea che li rappresentasse tutti. Convocato per sanare una situazione pericolosa per la cristianità occidentale, il Concilio di Costanza prese dunque una strada di riforma più ampia: davanti alla necessità di affermare un potere supremo diverso da quello papale, esso decide di assumere l'autorità suprema, che gli derivava proprio dalla sua rappresentatività di tutto il popolo cristiano. Questa legittimazione fu sancita nella bolla *Haec sancta*, che insieme alla bolla *Frequens* avrebbero dovuto assicurare la continuità della gestione conciliare della Chiesa, ma che nel giro di pochi anni divennero pressoché lettera morta (cap.7).

Infine, Briguglia si sofferma sulla corte di Carlo V di Francia, ultima tappa di questo percorso. Presso di sé il re radunò letterati e intellettuali che sistemarono tutta la riflessione prodotta fino ad allora e la diffusero attraverso uno strumento nuovo: la traduzione. Essi infatti tradussero in volgare molti testi politici, fornendo la possibilità agli attori politici di avere un più semplice accesso alle necessarie basi teoriche. Attraverso questa operazione, tutta rivolta alla prassi, furono aperti nuovi spazi all'azione politica, dove ancora una volta la sapienza aperta a molti fu concepita come il mezzo per costruire il governo rivolto al bene comune (cap.8).

Così Briguglia "chiude il cerchio" e delinea un quadro insieme coeso e sfaccettato del pensiero politico medievale. Se da una parte infatti i temi di fondo del vivere e dell'agire politico si rincorrono e ogni autore dà il suo contributo alla riflessione su di essi, dall'altra ciascuno aggiunge una sfumatura diversa che rende ogni volontà di sistematizzazione molto difficile da realizzare. Briguglia riesce a salvaguardare questa travolgente molteplicità pur mantenendo un'unità di fondo. Egli sottolinea infatti come tutto il pensiero politico medievale abbia una grande aderenza alla prassi politica. Non solo gli autori erano protagonisti delle vicende politiche contemporanee, ma avevano anche la forza di creare un orizzonte intellettuale che partiva dalla prassi e che allo stesso tempo riusciva ad illuminarla e precorrerla, preparandole percorsi nuovi e inaspettati.