

NELLA LIBERTÀ, L'UNITÀ. OCCAM E LA TRADUZIONE POLITICA DELLA LIBERTÀ FRANCESCANA

Orlando TODISCO

Original rebut: 02/07/2013

Data d'acceptació: 02/09/2013

Adreça: Pontificia Facoltà Teologica

San Bonaventura

Via del Serafico, 1

00142 ROMA (Itàlia)

E-mail: otodisco@ofmconv.org

Resum

Un dels convenciments d'Occam es troba en el fet que el realisme lògic-metafísic és una ajuda per a comprendre que la història s'esdevé per contrastos. Aquests a vegades resulten violents, per culpa de les institucions que en algunes ocasions es troben recobertes d'una patina metafísic-religiosa que n'amaga la rigidesa i en justifica la inviolabilitat. A la llum de la lectura occamista de les institucions, tant eclesials com civils, no serà difícil de comprendre com aquestes institucions han estat defensades sense donar importància a aquells que, tant membres de la ciutat de Déu com de la ciutat dels homes, haurien volgut deixar un signe visible del seu pas en el temps. L'objectiu que es voldria proposar és el de la recuperació de la llibertat creativa en ordre a fecundar el territori, canviar el camí i assajar altres viaransys si les circumstàncies ho aconsellen. El reclam a l'itinerari vital de sant Francesc pot servir de suggestiu pròleg a aquesta secció historiogràfica, per la senda de la llibertat que comporta, sense la qual les lliçons d'Occam no serien totalment compreses.

Paraules clau: Occam, institucions, unitat, llibertat creativa, llibertat franciscana.

Abstract

One of the convictions of Ockham was the fact that logical-metaphysical realism serves to show that history should be understood as taking shape through contrasts. These sometimes take a violent form, because of institutions that in some cases are covered with a metaphysical-religious patina concealing their rigidity and justifying their inviolability. When the institutions are viewed from Ockham's perspec-

tive, whether they be church or civil, it is easy to understand how these institutions have been defended without according importance to those who, as members of the city of God or of the cities of men, would have wished to leave a visible trace of their passage in time. The aim of the present study is to retrieve creative freedom in order to fertilize the land, to change the route and test other pathways if circumstances require it. A consideration of the life journey of Saint Francis serves as a meaningful prologue to this historiographical section because of the way of freedom that it incorporates, without which Ockham's teachings cannot be fully understood.

Keywords: *Ockham, institutions, unity, creative freedom, Franciscan freedom.*

Al centro del saggio è il dibattito circa la relazione tra «sacerdotium» e «regnum» o tra il papa e l'imperatore. Alla posizione di segno dualistico, sia conciliante che divergente, Occam contrappone una prospettiva di segno unitario, all'insegna della libertà, dei fedeli e dei cittadini. Egli impianta il suo discorso su ciò che oggi si impone con prepotenza e cioè la distinzione del potere in «potestas», propria di chi detiene le sorti di un popolo, e l'«auctoritas», propria dei cittadini, la prima funzionale alla seconda, nel senso che il potere come potestà è funzionale al potere come autorità o capacità progettuale. È l'articolazione del potere, propria del regime democratico, nel quale i cittadini sono gli «auctores civitatis», mentre la forza, sia realizzativa dei progetti sia coattiva o potestas, compete a chi comanda. A questo spaccato storiografico occorre aggiungere che per Occam è preziosa la testimonianza francescana dell'«altissima paupertas», perché, con la sua ispirazione trascendente, impedisce che la libertà possa risolversi in arbitrarismo e il potere in dispotismo.

Con tre nuclei teorici, intimamente collegati —Dio somma libertà in quanto onnipotente, le creature volute nella loro singolarità e il Vangelo codice di libertà— Occam¹ offre una delle versioni politiche più suggestive della libertà francescana. Alla radice è da collocare l'«altissima paupertas», in quanto cifra di libertà assoluta, che la famiglia francescana intende testimoniare nel tempo. Sullo sfondo di questa libertà si iscrive l'origine storica sia della proprietà dei beni che delle forme di vita politica, in quanto forme della libertà creativa con cui gli uomini hanno fatto fronte ai problemi di convivenza. Coinvolto nel carattere conflittuale del tempo, Occam fa della libertà lo strumento con il quale contrappone l'Ecclesia carnalis all'Ecclesia spiritualis, fuori sia dello spirito reverenziale di Francesco come del cammino progressivo della Chiesa istituzionale verso la Chiesa spirituale, teorizzato da Gioacchi-

1. Per l'informazione sulla bibliografia ocamiiana cf. J. P. BECKMANN, *Ockham-Bibliographie 1900-1990*, Hamburg 1992.

no da Fiore. Questa sua posizione, aspramente polemica, coinvolge l'interpretazione stessa della storia, intesa come luogo di contrasti, spesso violenti, a causa di istituzioni, divine e umane, ossificate a opera di una patina metafisico-religiosa, di carattere potestativo e dominatorio. Ebbene, in rapporto a questa problematica, Occam offre le premesse per una diversa piega della storia, non più segnata dal peso aggiuntivo che viene dalla rivalità Papa-Imperatore, grazie alla consapevole assunzione della libertà a metro valutativo sia della Chiesa, di cui il Papa è servo, non padrone, e sia della società, a cui l'imperatore deve leggi che ne agevolino il cammino pensando non al benessere, ma alla libertà dei cittadini, da salvaguardare come bene supremo. Su questo sfondo è da valutare la difesa della piena autonomia del potere politico rispetto al potere ecclesiastico, poichè l'uno si occupa dei «corpi», l'altro dell'anima, ed entrambi funzionali, l'uno ai cittadini, l'altro ai fedeli, nel comune contesto della libertà, da privilegiare in ogni circostanza e a ogni modo.²

2. G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Padova: Neri Pozza 2011. L. ALICI (a cura di), *Forme del bene condiviso*, Bologna: Il Mulino 2007. D. ANTISERI *L'attualità del pensiero francescano. Risposte dal passato a domande del presente*, Soveria Mannelli: Rubbettino 2008. F. ARICI – F. TODESCAN, *Iustus ordo e ordine della natura. Sacra doctrina e saperi politici fra XVI e XVIII secolo*, Padova: Cedam 2007. O. BAZZICHI, *Dall'usura al profitto. L'etica economica della Scuola francescana*, Cantalupa: TO9 – Efatà 2008. M. CACCIARI., *Doppio ritratto. San Francesco in Dante e Giotto*, Milano: Adelphi 2011. IDEM, *Il potere che frena. Saggio di teologia politica*, Milano: Adelphi 2013. C. DOLCINI, *Crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldo Fieschi a G. d'Ockham*, Bologna: Il Mulino 1988. *Fonti Francescane. Scritti e biografie di san Francesco d'Assisi. Cronache e testimonianze del primo secolo francescano. Scritti e biografie di Santa Chiura d'Assisi*, Assisi: Movimento Francescano 1977. R. ESPOSITO, *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Torino: Einaudi 2013. R. GIRARD, *Il pensiero rivale. Dialoghi su letteratura, filosofia e antropologia*, Massa: Transeuropa 2006. A. GHISALBERTI, *Il guadagno oltre il necessario. L'economia dei Cistercensi*, Milano: Univ. Sacro Cuore 2005. P. GROSSI, «Usus facti. La nozione di proprietà nell'inaugurazione dell'età nuova», *Quaderni Fiorentini per la Storia del Pensiero Giuridico Moderno* 1 (1972) 287-355. N. GUGLIELMI, *Il Medioevo degli ultimi. Emarginazione e marginalità nei secoli XI-XIV*, Roma – Città Nuova 2001. P. INGHILLERI, *La 'buona vita'. Per l'uso creativo degli oggetti nella società dell'abbondanza*, Milano: Guerrini e Associati 2003. M. D. LAMBERT, *Povertà francescana. La dottrina dell'assoluta povertà di Cristo e degli apostoli nell'Ordine francescano (1220-1323)*, Milano: Edizioni Biblioteca Francescana 1995. Cl. LEONARDI (a cura di), *La letteratura Francescana. Vol. I, Francesco e Chiara d'Assisi. Vol. II, Le vite antiche di san Francesco*, Milano: Fondazione Valla – Mondadori 2004, 2005. L. PARISOLI (édit.), *Pauvreté et Capitalisme. Comment les pauvres franciscaines on justifié le capitalisme et le capitalisme a préféré la Modernité*, Palermo: Officina di Studi Medievali 2008. P. PRINI, *Il senso del messaggio francescano. L'essere e l'aver nel cammino formativo*, Padova: Messaggero 2000. RANDI, *Il sovrano e l'orologio. Due immagini di Dio nel dibattito sulla 'potentia absoluta' tra XIII e XIX secolo*, Firenze: La Nuova Italia 1987. F. TODESCAN, «Il problema del potere politico nella teologia francescana del sec. XIV», nel vol. coll. *Prima di Machiavelli. Itinerari e linguaggi della politica tra il XIV e il XVI secolo*, a cura di G. Carletti, Pecara 2007, 43-54. A. VETTESE (a cura), *Sopra la volta del mondo. Onnipotenza e potenza assoluta di Dio tra Medioevo e Età moderna*, Bergamo: Lubrina 1986. S. ZAMAGNI – V. ZAMAGNI, *La cooperazione*, Bologna: Il Mulino 2008. S. ZAMAGNI, *Avarizia*.

1. I TERMINI DEL DIBATTITO: PROTAGONISTI E PROPOSTE

La traduzione politica della libertà, di cui siamo dotati, G. d'Occam la realizza nel contesto della problematica di segno conflittuale tra «sacerdotium» e «regnum», tra il papa e l'imperatore, con l'intento di trascendere qualunque forma dualistica in nome della libertà, spazio di intesa e programma di vita, ecclesiale e civile.

1.1. *Il binomio «sacerdotium-regnum»*

Tale binomio ben compendia la situazione conflittuale del tempo. Due le tesi che occupavano il campo. L'una considera il «sacerdotium» e il «regnum» autonomi e indipendenti, l'altra li congiunge in maniera che l'uno non sia pensabile senza l'altro. I sostenitori della prima tesi partono dal carattere naturale del potere, nel senso che questo rientra nella natura dell'uomo, il quale può esercitarlo al riparo da qualsiasi rivendicazione da parte della Chiesa. E' la tesi del domenicano Giovanni di St. Victor (Parisiensis) nel *De regia potestate et papali*, secondo cui il papa è solo un amministratore delle proprietà della chiesa, e il re è solo un giudice che dirime le controversie intorno alla proprietà dei cittadini. Non è possibile negare il carattere «potestativo» dell'uomo, che nella storia si esprime in molti modi. A questa si contrappone la tesi del carattere negativo del potere, secondo cui, nato dall'arbitrio umano dopo la caduta, risulta carico di violenza e fonte di peccato, e dunque indigente di redenzione. Dal momento che luogo della redenzione è la Chiesa, voluta da Cristo Signore, del quale il papa è il vicario, ogni potere lecito —proprietà e autorità politica— appartiene in ultima analisi al papa. Nessuna proprietà legittima né governo legittimo al di fuori della Chiesa. Era la tesi sostenuta dall'ex-maestro di teologia a Parigi, l'agostiniano Egidio Romano. Il potere dunque è per alcuni un fatto del tutto naturale, per altri espressione della caduta e dunque da redimere: o è del tutto indipendente o del tutto dipendente dal potere religioso

1.2. *I protagonisti del conflitto*

L'arco di tempo, entro cui il dibattito intorno al «potere» s'accende, va dal sec. XIII al sec. XIV, dall'età di Bonifacio VIII ai primi tempi della Chiesa avi-

La passione dell'avere, Bologna: Il Mulino 2009. S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Milano: VeP 2007.

gnonese, fino alla conclusione con Ludovico di Baviera.³ Al centro due eventi singolari, il primo è lo scontro sulla «plenitudo potestatis» tra Filippo IV di Francia e Bonifacio VIII, alimentato dalla bolla *Unam Sanctam*, del 1302, quale radicalizzazione del progetto teocratico di Gregorio VII. Forte dell'appoggio della Chiesa gallicana che nel concilio di Parigi del 1283 aveva sostenuto la sua sostanziale autonomia amministrativa dalla curia pontificia, Filippo il Bello invia in Italia Guglielmo di Nogaret che non si fece scrupolo nel dare l'assalto al palazzo pontificio di Anagni trattenendo in stato di prigionia il papa. Tale controversia politica culminò nel trasferimento della sede pontificia ad Avignone, completato nel 1309, quattro anni dopo l'elezione a papa nel 1305 dell'arcivescovo di Bordeaux, Bertrand de Got, con il nome di Clemente V. La corte pontificia fu sotto tutela dei sovrani francesi, dal 1309 al 1377, e la situazione complessiva della Chiesa davvero umiliante. Consapevole della situazione, Clemente V non esita a esaltare la testimonianza evangelica dei francescani con la bolla *Exivi de Paradiso*, con cui interviene in merito alla radicalità della povertà al centro della disputa tra spirituali e conventuali. Egli afferma che quella francescana è una «coelestis vitae forma et regula», quale è stata indicata da quell' «eximius sanctus» che fu Francesco. Con papa Giovanni XXII muta il registro interpretativo. Invece di meditare sulla situazione di sudditanza della Chiesa e recuperare la propria libertà, la corte pontificia si illude di essere ancora un autentico soggetto politico e alza la voce nei confronti del re di Germania e degli imperatori, avvalendosi di un armamentario dottrinario, di carattere ierocratico. Giovanni XXII, eletto papa in Francia nel conclave di Carpentras il 1316, mette in atto un'azione di centralistico irrigidimento sia politico che dottrinale. Una situazione incresciosa che non poteva non colpire nel vivo la famiglia francescana, consapevole della situazione di schiavitù della Chiesa e insieme di arroganza. Lo sguardo critico alla Chiesa risultò doveroso, dettato dall'amore per il Vangelo e la Chiesa, a partire da quando nel 1223 Giovanni XXII promulga la bolla *Cum inter nonnullos* con cui interviene in merito al tema della povertà a favore della proprietà come tratto essenziale dell'uomo. Gli anelli della catena si saldano e cioè proprietà e potere si fondono, di cui il tema della *plenitudo potestatis* è il compendio. L'espressione più scandalosa di tale concezione ha luogo il giovedì santo del 1346, quando Clemente VI, con una bolla di rara violenza verbale, invita i principi elettori tedeschi a eleggere un nuovo sovrano in sostituzione dello scomunicato Ludovico il Bavaro. A Rense nel luglio dello stesso anno i

3. Jürgen MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*. Introduzione di R. Lambertini, Padova: Editrici Francescane 2005.

cinque principi elettori presenti —si assentarono i due elettori della casa di Wittelsbach— scelgono all'unanimità un uomo gradito al papa e al re francese, Carlo di Boemia, chiamato per questo «re dei preti». Si imponeva l'obbligo di riconsiderare il diritto e le istituzioni per illuminarne la logica e rettificarne l'indole.⁴ Occam ne è il testimone più convinto.

2. LE PROPOSTE RISOLUTIVE DEL CONFLITTO AL TEMPO DI OCCAM

2.1. *La politica come disciplina autonoma?*

Il conflitto sacerdotium-regnum non è nuovo, non accompagnato però da una «disciplina politica», indipendente da altre forme di sapere. Il che si affermerà solo alla fine del Medioevo o all'inizio dell'Età moderna con Niccolò Machiavelli al vertice. Nell'università medievale esistevano la teologia e il diritto canonico come discipline distinte, non però la «teoria politica». Come questa sorge e si sviluppa raggiungendo un'autonomia metodologica, diventando una disciplina scientifica autonoma? All'origine di questo nuovo capitolo è da porre anzitutto l'abdicazione di Papa Celestino V, poi l'elezione di Bonifacio VIII alla fine dell'anno 1294, due atti significativi intorno ai quali non si disponeva di prospettive giuridiche per una qualche seria valutazione. Se questo fu un tema propriamente di diritto canonico, intraecclesiale, la polemica tra Bonifacio VIII e Ludovico il Bavaro impose una non procrastinabile riflessione «politica» di ampio respiro, con un'attenzione specifica a personaggi e a fatti, all'origine del diritto e al suo esercizio. Se la legittimità dell'abdicazione papale di Celestino fu risolta abbondantemente a favore di Bonifacio VIII già nel corso del sec. XIII —i tentativi di processarlo non ebbero mai il sopravvento— il conflitto tra Bonifacio e Filippo il Bello a partire dal 1296 —il problema era la pretesa giurisdizione del re sui beni ecclesiastici, che il Papa rivendicava per sé nel contesto di un potere che abbracciava finanche i laici, a partire dal re— impose una riflessione di diverso tenore, che impegnò gli intellettuali su fronti contrapposti, circa l'indole, l'esercizio e i

4. Per un'introduzione essenziale cf. M. DELLE PIANE, *La disputa vtra Filippo il Bello e Bonifacio VIII*, in *Storia delle idee politiche economiche sociali*, diretta da L. Firpo, vol. 2°, t. II, Torino 1983. Per un primo approfondimento cf. M. DAMIATA, *G. d'Ockham: povertà e potere*, vol. I, Firenze: Studi Francescani 1978. O. TODISCO, *G. d'Occam filosofo della contingenza*, Padova: Messaggero 1998; P. MÜLLER, *La logica di Ockham*, Milano: VeP 2012.

limiti dei poteri. E' la «svolta nella teoria politica» e l'affermazione della sua indipendenza.

2.2. *La proposta dei curialisti*

La risposta dei curialisti in merito al rapporto tra «sacerdotium» e «regnum» era che il potere imperiale dipende dal papa e necessita, per l'esercizio delle sue funzioni, della sua conferma (confirmatio). E' la teoria dell'approvazione dell'impero, secondo cui al papa spetta il riconoscimento dell'elezione del sovrano. Egidio Romano e Jacopo da Viterbo eccellono su tutti. Il primo elabora l'argomentazione, variamente utilizzata, secondo cui «il potere viene dall'alto» e senza giustizia divina «regna et imperia sunt magna latrocinia», con la puntualizzazione che la vera giustizia si compie solo grazie all'azione salvifica di Dio — e questa raggiunge tutti, «clerici et laici», solo tramite la Chiesa, universale forza mediatrice e dunque il suo rappresentante, il papa. E' la premessa dell'assunto che la *potestas spiritualis* precede e fonda la potestas terrena. Se Egidio Romano interpreta la Chiesa come un «sovra-Stato», Jacopo da Viterbo l'assume come «stato-modello», madre di tutti e principalmente dei principi. E' la linea dei curialisti papali. A questi si contrapposero i «regalisti» o anti-curialisti, favorevoli all'autonomia del potere temporale, positivo in sé e per sé, come la storia conferma, prima e dopo l'opera redentiva di Cristo.⁵

2.3. *Il De monarchia di Dante*

Il *De monarchia*, composto pensando a Enrico VII, pone l'accento sulla distinzione tra *beatitudo huius vitae* ovvero la piena attuazione della vita intellettuale, e la *beatitudo vitae aeternae*, senza che l'una sia subordinata all'altra, anzi la prima da conseguire con le forze dell'intero genere umano grazie a un agire concorde e impegnato. L'unica garanzia della pace nella libertà è costituita

5. Qui siamo nella logica dei due poteri —spirituale e temporale— dalla subordinazione dell'uno all'altro, alla pari dignità e identica origine di entrambi. Se è evidente la presenza del *De regno* e dello *Speculum principis* di Tommaso, al quale si deve la netta distinzione tra il bene civile e il bene spirituale, tra il fine naturale e il fine soprannaturale, tra natura e grazia, occorre anche rilevare che questa posizione fu presto superata, perché risultava estranea al conflitto tra potere temporale e potere spirituale, successivo al periodo nel quale Tommaso aveva riflettuto su tale problematica.

dallo sforzo di tutti, concertato dall'imperatore del mondo, senza alcun concorrente e immune da cupidigia. Il rimando è al paradiso terrestre, che rappresenta simbolicamente questa beatitudine. Certo, «a quell'epoca non era possibile una fondazione dell'autonomia statale rispetto alle rivendicazioni della Chiesa senza richiamarsi a motivi religiosi e a modelli ecclesiologici». ⁶ Se Egidio Romano aveva assorbito lo Stato nella Chiesa, Dante fece del suo impero universale una seconda Chiesa, per poterlo far sussistere in modo indipendente, accanto ad essa. Più che pensare la Chiesa come una struttura sociale del tipo dell'organizzazione politica, egli rende lo Stato partecipe delle caratteristiche concettuali della Chiesa. Il paradiso terrestre è lo scopo dell'organizzazione politica degli uomini. Con ciò l'unità del genere umano, unificato sotto un imperatore, è messa sullo stesso piano dell'unità della Chiesa, o è pensata in precisa analogia con essa. Papa e imperatore, società civile e società religiosa, l'una accanto all'altra, l'una distinta dall'altra. Due soli, senza che l'una abbia bisogno dell'altro.

2.4. *Il Defensor Pacis di Marsilio*⁷

Composto pensando a Ludovico il Bavaro, il *Defensor pacis* rompe radicalmente con questo approccio dualistico. L'ispirazione di fondo della sua proposta è che gli uomini si mettono insieme non perché razionali —è la linea aristotelica, secondo cui l'uomo è «hanimal politicum quia rationale»— ma perché non-compiuti, indigenti di congiungere gli sforzi per raggiungere la «sufficiencia vitae», contro i pericoli dell'ambiente, per una sopravvivenza pacifica. E' la volontà di autoconservazione la fondamentale ragione della volontaria coesistenza. Il *bene vivere*, quale realizzazione eticamente razionale dell'esistenza, è successivo e derivato. Se Dante riteneva che le leggi non funzionali al bene comune fossero «leggi solo di nome», Marsilio è persuaso che le leggi sono tali, giuste o ingiuste, se emanate dalla maggioranza o dai rappresentanti dei cittadini e ratificate dall'autorità, perché dotate di «potestas coactiva» propria del legislatore, condizione necessaria e sufficiente. Si noti che in quest'ottica non vi è spazio per il diritto della minoranza o meglio per il diritto di resistenza a partire dalla libertà di coloro che sono sottomessi al volere della comunità o della sua parte prevalente. Se il fondamento delle leggi è la «potestas coactiva» del legislatore, ogni norma, che non sia espres-

6. J. MIETHKE, *Ai confini del potere*, 176.

7. P. DI VONA, *I principi del Defensor pacis*, Napoli 1974.

sione della maggioranza, risulta inefficace. La coattività è la sua nota essenziale. Le norme giuridiche della Chiesa sono per questa ragione innocue, e cioè prive di qualunque forza coattiva, in grado di incidere solo sul comportamento morale del singolo. Egli esclude così una possibile interferenza della Chiesa e dei suoi prelati e canonisti nella compagine normativa dello Stato, anzi ritiene che anche all'interno della Chiesa le leggi hanno una qualche validità solo se è la totalità dei fedeli a stabilirle e in ogni caso hanno solo valore morale. Egli ha davanti uno schema di Chiesa di tipo conciliare.

Dante è per la netta separazione tra Chiesa e Stato, paragonati a «due soli», ognuno dotato di luce propria e con finalità distinte, la Chiesa la felicità eterna, lo Stato la felicità terestre. La sua proposta non ebbe un gran successo. L'autorità ecclesiastica condannò il *De monarchia* attraverso il cardinale legato a Bologna⁸ nel mezzo delle violente contrapposizioni, provocate dalla spedizione a Roma da parte del sovrano tedesco Ludovico il Bavaro. Anche la linea di Marsilio da Padova non trovò favore nel mondo ecclesiale, per nulla valorizzato per quanto concerne il ruolo e la forza del suo impianto legale, versione approssimativa dell'istituzione statale.⁹

3. LA PROPOSTA DI OCCAM: CRITICA RADICALE DELLA «PLENITUDO POTESTATIS»

Occam non condivide alcuna prospettiva, dualistica o unitaria, pensata e sviluppata all'insegna della logica del «potere», inseguito per se stesso e concepito come «forza coattiva». La sua è una prospettiva che trae ispirazione dal potere come servizio a sostegno della libertà, sia dei fedeli come dei cittadini, con un taglio unitario che però non solo coesiste ma esige la pluralità delle versioni.

3.1. *L'atto redentivo come purificazione e conferma della libertà*

Senza tentennamenti Occam rileva che la «plenitudo potestatis» o la totalità dei poteri in una sola persona —papa o imperatore— è una tesi aberrante, perché equivale a privilegiare il dispotismo o la tirannia, nel disprezzo dei singoli, fedeli o cittadini, conculcati nella loro libertà, in balia della volontà di

8. Jürgen MIETHKE, *Ai confini del potere cit.*, 178.

9. C. DOLCINI, crisi di poteri e politologia in crisi. Da Sinibaldi Fieschi a Guglielmo d'Ockham, Bologna 1988.

uno. Il che si dica soprattutto dei più deboli. «La sovranità apostolica o papale —scrive il Venerabilis inceptor— non meno della sovranità secolare, riguarda l'utilità dei sudditi fedeli; ma... la moderata, giusta e retta sovranità secolare è istituita principalmente per il bene comune dei sudditi, dunque, a maggior ragione, la sovranità apostolica è istituita da Cristo principalmente per il bene comune di tutti i fedeli. Ma se il papa avesse una tale pienezza di poteri, la sua sovranità non sarebbe volta al bene comune, ma al bene del papa stesso». ¹⁰ Quale l'argomento più convincente (fortius)? E' che «lex evangelica est lex libertatis, respectu Mosaicae legis [...]. Nessun uomo, in virtù della legge evangelica [...] può sottoporre la comunità dei fedeli a una tale forma di servitù, e se qualcuno, *chiunque esso sia, avrà osato imporre tale servitù, ipso facto e per legge divina tale disposizione sarà nulla*». ¹¹ Cosa, allora, resta da dimostrare perché questa concezione venga condivisa? Occorre dimostrare «*legem evangelicam esse legem libertatis*». ¹² E' questa la fonte che rende cristiana la vita e le sue forme organizzative. E' ovvio allora che ciò che caratterizza il potere del papa è di favorire il rapporto dei fedeli con Dio nel contesto del servizio reciproco e dell'amore cristiano. Che Pietro abbia ricevuto da Cristo il potere di «legare e di sciogliere» non significa che ne sia la fonte, da riportare alla sorgente originaria, Cristo, dal quale attraverso il papa viene trasmessa ai pastori.

3.2. *Indole degli ordinamenti civili*

Cosa dire degli ordinamenti civili? L'obiettivo è comune a ogni forma di potere, e cioè sostenere le esigenze delle singole persone, proteggendone la libertà operativa. Il principio generale che vale per tutte le possibili forme di governo è che «non contra libertatem, sed pro libertate currit praescriptio», ¹³ nel senso che qualunque ordinamento civile è legittimo se protegge i singoli da possibili angherie, eliminando gli ostacoli all'affermazione della loro libertà. Non è l'efficienza, ma l'equità; non la decisione insindacabile del sovrano, ma il consenso motivato dei sudditi; non la servitù, ma la libertà; non l'esecuzione, ma la creatività, sono la spia della validità dell'edificio istituzionale. Quale allora

10. *Octo quaestiones de potestate papae*, q. 1, c. 6 in *Il filosofo e la politica. Otto questioni circa il potere del papa*, com testo latino a fronte, tr. it., intr. e apparati di F. CAMASTRA, Milano: Bompiani 1999.

11. *Ibid.*

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, q. III, c. 11.

l'indole degli ordinamenti civili? Come coglierla e apprezzarla? «La natura dell'ottima sovranità regia e dell'ottimo principato —scrive Occam— consiste nel fatto che essi sono istituiti per il bene comune dei sudditi e non per l'utilità, l'onore e la gloria di chi comanda, che sono cose che possono anche accadere come conseguenza e secondariamente; pertanto, quando maggiore è la libertà di cui godono i sudditi (quanto *subiecti gaudent maiori libertate*), libertà che non corrompe la tranquillità e la pace e non *rupugna* al bene comune dei sudditi, tanto migliore e più insigne è il potere supremo (tanto *principatus est melior et nobilior*). Pertanto l'imperatore ovvero il re che a capo dell'ottimo principato, che non va confuso con nessun'altra forma di potere, dispone di sudditi che sono così liberi da non poter essere legalmente privati dei beni, delle loro libertà e dei diritti senza che ci sia una colpa».¹⁴ La perla da custodire e da proteggere è la libertà dei singoli, impedendo che sia conflittuale e distruttiva.¹⁵

3.3. *Origine divina della libertà, ovvero diritto di natura*¹⁶

«Per diritto di natura... unica è la libertà di tutti».¹⁷ Alla luce di tale principio si comprende quale sia l'origine di queste forme di organizzazione, sia ecclesiale che civile, e cioè storica e umana, nel senso che sono la conferma dell'autonomia e responsabilità di scelte e di decisioni degli uomini. E' il potere della libertà creativa che si esprime in progetti condivisi e ragionevoli, e cioè la disciplina dei rapporti tra i singoli non solo non annulla ma esalta l'autonomia soggettiva, dal momento che l'obiettivo da conseguire è l'eliminazione degli ostacoli all'affermazione soggettiva della propria progettualità. Al centro gli uomini, responsabili del loro destino. E' stato a buon diritto notato che «dato che l'unica realtà è l'individuo —è il noto nominalismo di Occam— la fonte di tutto l'ordinamento giuridico non può che essere la volontà e il pote-

14. *Ibid.*, q. VIII, cap. 5.

15. *Ibid.*, q. III, cap. 8: «*Lex autem non propter bonos, sed propter malos corrigendos et puniendos instituitur [...]. Si spiritu, id est ratione, ducimini, nihil contra rationem et bonos mores agendo, non estis sub lege; et II ad Corinthios III ait: ubi spiritus Domini ibi libertas, ut scilicet lex alterius principis ligare non valeat, unde habe caritatem et fac quod vis*». E quale il senso nascosto del suo «nominalismo» —non c'è la chiesa (è un 'nomen') ma i fedeli, non l'esercito (è un nomen), ma i soldati— se non quello di avere una società la cui potestas fosse alimentata e giustificata dall'auctoritas dei suoi membri?

16. L. PARISOLI, «G. di Ockham e la fonte dei diritti naturali: una teoria politica tra libertà evangelica e diritti fondamentali e universali», *Collectanea Franciscana* 68 (1998) 5-62.

17. *Octo quaestiones de potestate papae*, q. IV, cap. 9.

re individuali, e in primo luogo di questo essere individuale al quale tutti gli uomini sono soggetti, la persona divina»,¹⁸ che però non ha imposto alcun «modus vivendi», lasciando l'uomo libero di darsi quella forma organizzativa che le circostanze storiche gli hanno suggerito.¹⁹ Il che significa che Dio ha conferito all'uomo la «potestas instituendi rectores» e cioè il potere di gestire la sua vita in comune, con la fondamentale distinzione che gli elettori del papa agiscono come ministri di Dio, cui spetta il potere, mentre gli elettori del principe sono responsabili sia della forma che del potere che, essendo proprio, viene delegato; nel primo caso il contenuto è il rapporto che Dio istituisce con ognuno di noi, nel secondo la relazione tra gli uomini.

4. CONCEZIONE OCCAMIANA DEL POTERE OVVERO LA DISTINZIONE TRA POTESTAS E AUCTORITAS

Il potere è funzionale, nel senso che ha ragion d'essere finché aiuta a vivere nel rispetto dei diritti dei soggetti, e dunque sgombra la strada perché la si possa percorrere. E' questa una concezione liberale, nel senso che ruota per intero intorno alla «libertà» dei fedeli e dei cittadini. La legge disciplina la libertà, non la toglie, né la concede; presuppone la libertà di cui è espressione, nel senso che in campo politico dice ciò che non bisogna fare, in campo ecclesiale traccia il percorso lungo il quale esercitarla anzitutto nell'intimo della coscienza. In questo senso l'autorità è servizio e cioè si esprime creando un impianto legale che sostiene e rende feconda la libertà creativa dei membri, senza mortificarla.

4.1. *Distinzione tra potestas e auctoritas*

A ulteriore chiarimento di questa prospettiva è bene distinguere il potere in *potestas* e in *auctoritas* —intendendo con *potestas* lo spazio del potere di chi è designato a presiedere alla vita comune, e con *auctoritas* quel senso di libertà o potere civile, di cui è titolare il cittadino e compendio è il consenso. Sono due categorie che, se ripiegate l'una sull'altra, ben riepilogano la storia pre-

18. M. VILLEY, *La formazione del pensiero giuridico moderno*, Milano 1985, 121.

19. *Breviloquium de potestate papae* (a cura di L. Baudry, Paris 1937, 29) q. III, cap. 8: «Potestas instituendi rectores [...] obligat semper, non pro semper, ideo infideles ad ista, sicut et fideles, non pro omni tempore obligantur sed solummodo in articulo necessitatis».

gressa —dall'impero alla monarchia, ai vari regimi di segno totalitario— pensata e vissuta all'insegna del principio, secondo cui a chi compete la *potestas* spetta anche l'*auctoritas*, e cioè, chi ha il potere politico ha anche il potere civile. Se con la plenitudo potestatis la società era nelle mani di chi era al soglio di Pietro, Occam ha proceduto alla dissociazione tra *potestas* e *auctoritas*: la *potestas* ai rappresentanti della *res publica*, l'*auctoritas* ai cittadini, liberi «*auctores*» della società, *cives*, non *subditi*. Chi governa è detentore della *potestas*, che ha la sua logica ed è da rispettare, perché buona medicina per la natura vulnerata;²⁰ il cittadino titolare dell'*auctoritas*, da mettere in atto attraverso una progettualità non ingombrante, espressiva delle sue virtualità. Quale la portata di questa rivoluzione? È l'insofferenza per qualsiasi proposta tendenzialmente totalitaria, sia ecclesiale —la critica della plenitudo potestatis — sia filosofica —l'antiessenzialismo del nominalismo.

4.2. Solo a Cristo compete la «plenitudo potestatis»

La fonte primaria della critica alla «plenitudo potestatis» è di carattere ecclesiológico, nel senso che anima della Chiesa è Cristo —che ha dato a Cesare quel che è di Cesare— rispetto a cui i pastori producono effetti —la grazia— non in quanto cause, ma in quanto suoi ministri. E' la forma più alta di umiltà, di cui purtroppo ci si dimentica, insuperbiti dalla «dignità presbiterale». Se questo è l'onda di vita, propiziata dall'opera redentiva di Cristo, le forme del governo visibile sono storiche, funzionali al soggetto, perché si senta agevolato in quest'opera di rinnovamento esistenziale. In cosa consiste allora il potere se non nel far defluire la grazia verso tutti, senza fratture e privilegiamenti? Come esercitarlo se non nello spirito di libertà, proprio della legge evangelica, contro qualsiasi piega autoritaria, negazione perentoria del fondamento stesso della chiesa cristiana? In questo contesto nessun organismo può rivendicare qualcosa che sia al di qua e al di sopra degli individui che lo costituiscono. Sono questi, i soggetti, a favore dei quali la Chiesa è stata istituita. Qui la comunione nella libertà trascende e consuma qualunque dia-

20. La *proprietas* non è un diritto naturale, ma una medicina efficace per contenere l'istinto dominatorio proprio della natura vulnerata. La Scuola francescana è unanime nel rilevare che la *proprietas* non è un *ius naturae*, ma un «diritto positivo». Cf. G. AGAMBEN, *Altissima povertà. Regole monastiche e forme di vita*, Vicenza: Neri Pozza, 2011, specialmente la terza parte: *Forma di vita* (pp. 113-175), dove si pone in evidenza, come propriamente francescana, una forma-di-vita sottratta alla presa del diritto e un uso dei corpi e del mondo che non si sostanzia in un'appropriazione.

framma naturalistico che s'imponga nel rapporto tra l'iniziativa divina e i fedeli —il protestantesimo trarrà da qui ispirazione. Il rapporto con Dio è immediato né può darsi condizione che debba ritenersi necessaria, ma solo e sempre funzionale o storica. «La tradizione naturalistica di derivazione aristotelico-platonizzante, con spiccato influssi averroistici, aveva dato luogo a una visione della realtà codificata, sia pure attraverso l'originaria iniziativa divina, in modo autonomo e definitivo; tanto che si conseguiva, in ultimo, una sorta di estromissione della presenza di Dio dall'impalcatura dell'universo. Il movimento francescano degli inizi del Trecento è nell'insieme ben consapevole di questa generale crisi di «mondanizzazione» della tradizione cristiana, quella stessa mondanizzazione che se aveva per un lato nella politica della chiesa e nella cultura ufficiale del tempo un'espressione tipica e non equivoca, aveva d'altra parte il suo significato storicamente più ampio nell'organizzazione autonoma di comuni e principati, radicata a sua volta nelle iniziative della borghesia cittadina, ormai presente efficacemente sulla scena già dominata dall'ordinamento feudale».²¹ Con il tema della *potentia Dei absoluta* Occam operava una rottura di questi legami, a favore di una visione più intima tra Dio e il mondo, perché più «immediata». Era il riflesso della crisi dell'«essenzialismo» aristotelico, che Occam respingeva, rilevando che i singoli non sono delle versioni di prototipi o di essenze. Ogni singolo è un mondo, voluto da chi poteva non volerlo, e dunque amato. Il suo nominalismo, per un verso, e per l'altro la sua difesa dell'onnipotenza divina, conducono sia all'originarietà dell'individuale e sia al suo rapporto immediato del singolo con Dio.

4.3. *La potestas è altra cosa rispetto all'auctoritas*

Analogo discorso circa l'indole del potere civile, dal momento che anche questo deve essere funzionale alla libertà dei cittadini, nel senso che se a chi presiede compete la «potestas esecutiva», l'auctoritas spetta ai cittadini, ai quali compete la progettazione della vita. A differenza di quello ecclesiale, che ha un'origine divina ma un'organizzazione concreta umana, il potere civile, sia regale che imperiale, è di istituzione umana positiva, e dunque indipendente dal potere ecclesiale. E tuttavia, nonostante questa profonda distinzione, al pari di questo, il potere civile è da gestire entro la logica della stessa

21. M. DAL PRA, «Sul fondamento della critica di Occam alla dottrina teocratica», in AA. VV., *La chiesa invisibile. Riforme politico-religiose nel basso medioevo*, Milano: Feltrinelli 1978, 237.

libertà. E' questo il punto qualificante. Infatti, il centro della riflessione politica di Occam, prima che la distinzione dei due poteri —ecclesiale e civile— è il potere tout-court, sia politico che ecclesiale, con l'intento di mostrare che occorre esercitarlo a sostegno della libertà. L'idea di libertà in Occam passa dalla sfera ecclesiastica e «si irradia sull'ordinamento temporale in misura straordinariamente forte per la sua epoca. Per lui era importante il fatto che Dio ha voluto l'uomo come soggetto libero, che il Vangelo sia una «legge di libertà». Anche l'ordinamento di potere dell'Imperium Romanum del XIV secolo è caratterizzato allo stesso modo da ciò». ²² Più che del limite, si tratta dell'indole del potere e del suo esercizio. «Sarebbe un danno (dignitati humani derogaret) per la dignità del genere umano se tutti fossero solo dei servi dell'imperatore, privi di diritti». Occam è consapevole che il problema affrontato è antico e delicato, e che va affrontato con decisione per la salvaguardia della purezza del messaggio cristiano e la difesa della sua effettiva efficacia. ²³

5. RITORNO ALLA DUALITÀ OCCAMIANA TRA POTESTAS E AUCTORITAS

5.1. *L'età contemporanea e il passaggio dalla «massa» al «singolo»*

Con l'età contemporanea si ha una vera rivoluzione, e cioè l'emergenza del soggetto come individuo. Le prospettive dell'età moderna di carattere filosofico vengono interpretate come mortificazione dell'esistenza individuale, dunque da ripensare in quanto sostanzialmente ideologiche —è l'età dell'assimilazione dell'*auctoritas* alla *potestas* e l'irrilevanza del cittadino nella sua singolarità. Con l'età contemporanea, dal «popolo» si passa ai «soggetti», dalla «massa» ai «singoli», dalla «volontà generale» alla «volontà individuale», attivando un nuovo processo, per il quale nulla risulta invariabile. Tutto ciò segna la distanza dell'epoca contemporanea da tutte le altre, mettendo in evidenza la voglia dell'individuo di farsi valere, rivendicando totale libertà nei molti campi del vivere sociale. Ora —ecco l'interrogativo dirimente— tale

22. J. MIETHKE, *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, 327.

23. *De imperatore et pontificum potestate*, c. 26 (*Opera Politica* IV, 325): «Quamobrem omnes literati circa ipsam indagandam hiis periculosis temporibus occupare deberent propter infinita mala, quae ab antiquis temporibus inter Christianos ex ipsius ignorantia provenerunt. Aliter enim "alligatum est verbum Dei" (2Tim 2,9) in ore ipsorum et erunt sicut "canes muti non valentes latrare"».

auctoritas, recuperata attraverso rivoluzioni prolungate e sanguinose —il nazismo e il bolscevismo— non ha forse una valenza prevalentemente socio-politico-culturale, come lo è la *civitas hominis*, orfana della *civitas Dei*? Davvero questa è irrilevante e, forse, ingombrante, se non dannosa? Che ne è della trascendenza, propria della *civitas Dei*, sorgente originaria dell'*auctoritas*, nel cui nome è iniziata —o almeno è risultata fortificata— la critica della sacralità del potere, una critica non innocua o innocente, ma coinvolgente l'esistenza fino al martirio? Quell'*auctoritas*, che il processo di secolarizzazione ha svuotato di senso e di legittimità, è da recuperare per dare maggior peso al cittadino, non però riconducendola alla verità sostantiva di carattere divino, bensì *alla libertà*, anima della verità, *o anche radice feconda dell'essere, e, come sua guida, alla logica oblativa*.

5.2. *L'età contemporanea e la frammentazione della razionalità trascendentale*

Nel Novecento le prospettive dell'età moderna (da Cartesio a Comte, da Hobbes a Marx) di carattere filosofico vengono interpretate come mortificazione dell'esistenza individuale, dunque da respingere in quanto sostanzialmente ideologiche, con la conseguente esplosione del singolo nella sua singolarità. Sartre ritiene che non si diano essenze, cioè elementi permanenti, se non conseguenti alle esistenze. E, in genere, è falso che l'universo, comunque considerato, abbia una struttura immodificabile —fisica, chimica, sociale, psicologica, metafisica, teologica— che non debba considerarsi provvisoria, espressione di equilibri instabili. L'uomo rientra in tale «dinamica evolutiva», concepito come suo laboratorio.²⁴ «La nozione che esistono molti valori e che sono incompatibili; l'intera nozione della pluralità, dell'inesauribilità, del carattere imperfetto di tutte le risposte e ordinamenti umani; la nozione che, nell'arte come nella vita, nessuna risposta unica che pretenda perfetta e vera, per motivi di principio, può essere perfetta e vera»,²⁵ tutto ciò segna la distanza dell'epoca contemporanea da tutte le altre, mettendone in evidenza la forza nascosta e cioè la voglia dell'individuo di emergere e di far valere i suoi diritti. Ma, il recupero dell'autorità dell'individuo nel quadro della problematizzazione della razionalità di segno universale non ha forse una valenza prevalentemente socio-politica? Che ne è della radice religiosa, che il processo di secolarizzazione ha svotato di vigore?

24. P. BECCHI, «Hans Jonas e il ritorno alla metafisica», *Micromega* 5 (2003) 82-109.

25. I. BERLIN, *Le radici del Romanticismo*, Milano: Adelphi 2001, 222.

5.3. *Debolezza dell'auctoritas democratica*

Se è proprio della democrazia la dissociazione tra *potestas* e *auctoritas*, nel senso che l'*auctoritas* appartiene ai cittadini, non allo Stato, al quale compete la *potestas*, è necessario interrogarci intorno a questa *auctoritas*, chiedendoci se non sia giunta l'ora di riportarla alla fonte originaria —la *civitas Dei*— da reimpiantare. A tale scopo diventa essenziale rendersi conto dello scacco della secolarizzazione come razionalizzazione. Comunque venga inteso, il *saeculum*, nel quale viviamo, va arricchito dell'*auctoritas*, che viene alla coscienza dall'appartenenza alla *civitas De*, come luogo del suo nutrimento. Non è sufficiente registrare «la tendenza a curare il deficit simbolico del potere attraverso una terapia di ripristino di temi giusnaturalistici i quali però, rimandano agli inevitabili —benché sovente dissimulati— presupposti teologici e metafisici di ogni discorso intorno all'etica. E, infatti, non può darsi rivitalizzazione dei «signa» della *potestas* senza attingere alla riserva di senso, in ultima istanza «sacra», dell'*auctoritas*: la sola in grado di produrre un *augurium-augmentum* di legittimità».²⁶ Il tema della compresenza delle due città agostiniane nello stesso tempo e nello stesso luogo diventa decisivo. Clifford Geertz asserisce: «una società interamente *desacralizzata* sarebbe una società completamente *depoliticizzata*».²⁷ Con lungimiranza, nel lontano 1907, E. Troeltsch alludeva a una caratteristica ambivalenza dell'idea di Stato nel mondo moderno, da cui derivano correnti di pensiero completamente diverse. «Da un lato, nella sua sovranità —egli scrive— esso è un principio di immanenza [...], è un principio del razionalismo [...]. Dall'altro lato, però, lo Stato moderno non riesce a dimenticare la sua origine dal processo di emancipazione dalla Chiesa, dal supremo potere spirituale-religioso. Esso si è sì sottratto alla sua supremazia, ma ha voluto lasciar sussistere i suoi valori e le sue verità soprasensibili e universali; li ha rimessi sì nelle loro sfere, ma non ha potuto [...] sostituirli con la propria essenza. Resta quindi nello Stato moderno un profondo sentimento della propria insufficienza rispetto a questo mondo spirituale e della propria limitazione rispetto alle cose esteriori e mondane».²⁸ Come farvi fronte?

26. G. MARRAMAO, «Sacer / Sanctus / Sanctio», in *Dopo il Leviatano. Individuo e comunità*, Torino: Boringhieri 2000, 399.

27. Cit. in G. MARRAMAO, *La democrazia, la comunità e i paradossi dell'universalismo*, in *Dopo il Leviatano*, 65.

28. E. TROELTSCH, *L'essenza del mondo moderno*, Napoli: Guida 1977, 135ss.

6. FECONDITÀ DELLA TESTIMONIANZA FRANCEScana

6.1. *Povert  francescana anima nascosta della «civitas hominis»*

Lo spogliamento materiale di matrice evangelica, che caratterizza il francescano, non sottrae alla *civitas hominis*, ma lascia l  dove pi  forte pulsa l'esistenza, testimoniando la fecondit  della logica oblativa.   la forza diffusiva della *caritas-agape*, volto di Dio e traduzione formale della Chiesa nel tempo, chiamata non a invadere o a sopraffare, ma ad animare i valori terrestri, perch  siano traduzione *nel tempo dell'essere* come dono. Il francescano   fermo all'indole povera ed evangelica della Chiesa, fonte dell'*auctoritas* spirituale, non commista alla *potestas* politica, e insieme non estranea n  ostile a tale *potestas*, ma sua ispiratrice, con l'intento esplicito di impedire che si chiuda su se stessa arrogandosi anche l'*auctoritas* e quindi dando vita a una sorta di radicale mondanizzazione di s .

6.2. *Nell'Eden la comunione, non la propriet *

La statura intellettuale di Ockham si impone rilevando che egli parte dal carattere comunionale dell'uomo edenico, che la concupiscenza ha infranto attraverso una voracit  conflittuale, per mettere freno alla quale l'uomo ha fatto ricorso alla propriet . E' questa una medicina di una malattia che il francescano cerca di tenere sotto controllo per altra via, non dunque attraverso la propriet , rendendo cos  testimonianza di quella libert  originaria che   il volto nascosto ma reale dell'uomo, voluto da Dio, e della forza redentiva della parola divina, che   redenzione della libert  dai molti vincoli che si sono addensati sul vivere quotidiano. E' questa la funzione della presenza francescana nel mondo, e cio  testimoniare questa libert  originaria, che la propriet  non deve oscurare, che il rapporto personale con Dio garantisce e illumina. «La legge evangelica —sottolinea Occam— rappresenta non una servit  pi  grande, ma minore (nam lex evangelica non maioris sed minoris servitutis) della legge mosaica. E' questa la ragione per cui san Giacomo la qualifica come legge di libert  (Jc 1, 25)».²⁹ Egli poi non trascura l'esclamazione paolina: «ubi Spiritus ibi libertas», quale dato di fatto, da ritenere verit  scontata. Il vincolo, che tiene insieme i cristiani, da estendere a tutti gli uomini, non   quello della servit  —nell'epoca medievale questa   una tesi ardit — ma quella del servizio

29. *Breviloquium de potestate papae* II, cap. 3 ( d. Baudry, Paris 1937, 30).

(*fidelibus necessaria et utilis*).³⁰ L'atteggiamento aspro di Occam nei riguardi di qualunque forma teocratica, soprattutto nei riguardi del potere ecclesiale, è da ricondurre alla coscienza storica che il messaggio cristiano ha perso molti brandelli nella storia a causa del potere che ha gestito lasciandosi sopraffare da una logica dominatoria e possessiva, con risvolti politici e sociali di lungo termine. Il bene supremo della libertà non ha riscosso l'attenzione necessaria, nel senso che non è stata promossa come essenzialmente liberatrice, a causa della preoccupazione di contenerla e frenarne l'impeto creativo.

6.3. *L'uso non presuppone la proprietà*

Nell'*Opus nonaginta dierum*³¹ Occam contesta la connessione tra proprietà e uso, quasi che non sia possibile servirsi di qualcosa senza esserne proprietario e che dunque il francescano può far uso delle cose a condizione che le posseda. Occam coglie la distanza tra questa posizione e la scelta dell'altissima *paupertas* di Francesco, e replica con accenti aspri a Giovanni XXII che con la bolla «*Ad conditorem canonum*» aveva sostenuto siffatta tesi. Quale l'assunto grave che soggiace a siffatta posizione nell'ottica francescana? L'assunto è che proprietà e consumo della cosa si identificano, quasi che il proprietario perché tale si sente autorizzato a consumare la cosa. In questo modo non si congiungono con un nesso intrinseco due cose che invece appartengono a categorie eterogenee? E' proprio vero che è illegittimo l'uso di una cosa se di questa non si è proprietario, sul presupposto del nesso intrinseco tra diritto e uso? Ma gli apostoli di Gesù non si servivano forse delle cose senza esserne proprietari? E il significato della pagina biblica relativa all'Eden non è che Adamo ed Eva si servivano dei frutti del giardino di Dio? Forse che l'uomo è stato pensato e voluto proprietario di alcunché, di cui l'altissima *paupertas* ne sarebbe la contraffazione?

6.4. *L'uomo non è creato per possedere*

Oltre che aiutare a capire la storia, questa prospettiva, mettendo l'accento su tale pagina concupiscenziale, fa intendere quale sia il rimedio alla conflittualità.

30. *Ibid.* 2, 5 (éd. Baudry 22, 24)

31. Emblematico il titolo completo dell'opera: *Opus nonaginta dierum, contra errores Joannis XXII papae, de utili dominio rerum ecclesiasticarum, et abdicatione bonorum temporalium in perfectione status Monachorum et Clericorum.*

tà distruttiva che il francescano intende apprestare. A parte l'aspetto mitico della ricostruzione biblica della prima coppia, ciò che rimane luminoso e significativo è l'assunto teoretico di fondo e cioè l'uomo non è creato per possedere —il potere come dominio— ma per servirsi delle cose in un contesto comunitario —il potere come servizio— e per creare moltiplicatevi. A sostegno di questo orientamento, nel *Tractatus de paupertate*, Bonagrazia da Bergamo rileva che nello stato edenico il comandamento divino di mangiare dei frutti del giardino, tranne uno, implicava che in principio fosse comune l'uso, non la proprietà. Vietando di mangiare i frutti di un albero Dio dimostra di essere l'unico proprietario del giardino. L'uomo riceve, accoglie e usa. La proprietà, cui in seguito dovrà far ricorso, sarà da intendere più come una medicina, che denota la malattia, che come un vero diritto, una medicina che è tale se non aggrava la malattia, chiudendo il proprietario in se stesso o rendendolo aggressivo. L'uomo è creato per donare, e la proprietà o entra nella logica del dono e allora salva, perché crea nuova vita, o altrimenti genera altre malattie.³²

6.5. *L'«usus facti» non equivale all'«usus iuris»*

Tra i molti interventi contro la tesi della connessione intrinseca tra diritto e uso, è degna di rilievo la distinzione di Occam tra l'«usus facti» e l'«usus iuris», con la preziosa puntualizzazione che l'«usus iuris» o «ius utendi» rinvia a un'istituzione umana, storicamente motivata. Siamo nel campo del diritto positivo, determinato, istituito dalla comunità umana, per fronte a situazioni specifiche e prevenire atteggiamenti dannosi.³³ In quanto potestà, il diritto di proprietà va colto nella sua determinatezza storica e con i suoi limiti. E dunque il diritto di proprietà non si pone sul piano della «natura» umana, né rientra tra le sue dimensioni costitutive. L'uso delle cose è da separare dalla proprietà, ridando peso e senso al «vivere sine proprio» della regola francescana. Dunque, resta in piedi l'*usus facti*, ben diverso dall'*ius utendi* che, oltre all'uso, implica l'intenzione di possedere la cosa, di cui si fa uso, come propria —uti re ut sua— e con il potere di poterla rivendicare in caso di

32. O. TODISCO, *Il dono dell'essere. Sentieri inesplorati del medioevo francescano*, Padova: Messaggero 2006.

33. *Opus nonaginta dierum*, in *Opera politica*, vol. I, Manchester, University Press 1963, 301: «... quoddam ius positivum determinatum, institutum ex ordinatione humana, quo quis habet licitam potestatem et auctoritatem uti rebus alienis, salva rerum substantia».

contestazione. Il *factum* non è riconducibile all'*ius*, a meno che non venga ricondotto ad esso e dunque sostenuto da una norma —è una decisione umana e storica. Alla luce di questa netta separazione, Occam rileva che, anche in caso di grave necessità (*pro tempore necessitatis extremae*), si ha la licenza di usare delle cose altrui, licenza —«*licentia utendi*»— da non confondere con lo «*ius utendi*». ³⁴ E' la voce della vita o della natura che prevale su tutte le disposizioni giuridiche, soprattutto nei momenti più difficili, quando è in pericolo la stessa sopravvivenza a causa della mancanza del necessario. In quest'ipotesi le leggi positive si rivelano precarie. Nei momenti di necessità il furto non è furto e cioè, diventa legittimo, nel senso che a tale livello il diritto di proprietà diventa marginale. Si impone quello spazio, entro il quale si iscrive il francescano, testimone dello stato comunione, proprio delle origini. E' la coscienza della mutabilità di tutto ciò che è umano e dunque la capacità degli uomini di darsi un ordinamento conforme a ragione e secondo le mutevoli esigenze della comunità. Occam non congiunge istituzioni e legge naturale, secondo la logica aristotelica. Il giusnaturalismo di Occam —le esigenze originarie dell'uomo edenic— funge solo da istanza di controllo della tenuta delle istituzioni, di cui aiuta a mettere in luce la radicale artificialità e dunque la loro funzionalità alla comunione tra gli uomini e dunque alla loro libertà creativa.

6.6. *L'«usus pauper»*

L'estraneità al diritto, come cifra del potere, è sostenuta su tutta la linea e in tutte le evenienze. Si impone come riassuntivo l'«*usus pauper*», che significa l'uso non sostenuto dall'esterno da alcunché. Certo, il fatto dell'uso può trasformarsi in «diritto» e così lo stato fattizio diventare stato giuridico, per una filiazione oggettiva che si impone oltre ogni intenzione. Ed è questa la ragione per cui la povertà va vissuta con la sua intenzionalità «espropriativa», combattendo la tentazione «possidendi» che affiora costantemente. In questo quadro risuona con forza la voce dell'apostolo: cosa hai che non hai ricevuto? Non diritto, dunque, ma dono, non proprietà, ma uso.

34. *Ibid.*, dove si dice che «*proprietati et potestati appropriandi licet renuntiare, sed iuri utendi naturali nulli renuntiare licet*».

7. EPILOGO: L'UOMO È FATTO PER POSSEDERE O PER COMUNICARE?

La povertà aiuta a instaurare un rapporto essenzialmente nuovo con le «cose», un rapporto in cui una fraternitas possa vivere senza «mio e tuo», non solo al suo interno, ma anche ad extra, godendo dei beni, non però escludendo quanti alla fraternitas non appartengono, e dunque includendo tutti. Ma è questo uno stile generalizzabile o invece per l'onda concupiscentiale, che ci abita, è bene intervenire e stabilire dei paletti intrasgredibili? La politica è necessaria, purché funzionale alla libertà dei cittadini, proteggendone la capacità creativa. Occam attesta che la povertà francescana può essere un'ottima chiave di lettura per la storia delle istituzioni umane, sullo sfondo di una cesura tra ciò che l'uomo dovrebbe essere e ciò che effettivamente è, e cioè tra la dimensione trascendente tutte le forme specifiche di vita e la condizione dominatoria che porta ad accumulare e a possedere. Da qui la nascita e l'articolazione del diritto, con cui porre argine al disfrenamento delle passioni, per evitare la trasformazione della libertà da creativa in distruttiva, estenuando l'esistenza in una rete conflittuale, come la storia purtroppo attesta e ampiamente conferma.

Ora, però, per evitare che il fatto storico venga interpretato come espressione di una necessità inviolabile, Occam propone di testimoniare l'uomo edenico o meglio l'uomo come Dio vuole che sia e che agisca nella storia. Non si tratta di vivere nella povertà come reazione alla ricchezza o di disprezzare il potere ecclesiastico visto come corruzione o come contestazione di specifiche istituzioni della vita economica feudale. Occam incarna l'uomo libero, sollecitato a vincere la forza concupiscentiale e possessiva, in maniera che i viandanti nel tempo guardino alla comunità di uomini di ispirazione francescana e siano indotti a non fare del possesso delle cose il fine primario della loro vita. Ai tempi di Occam era prevalente la tendenza a considerare «naturale» la proprietà, quale prolungamento dal mondo edenico, con l'unica variante che in principio si diceva: questo è «nostro», ora questo è «mio». Il presupposto era che l'uomo nasce con il diritto alla proprietà, sicché il possedere rientrerebbe nella logica originaria. Ma davvero l'uomo va pensato proprietario, sia pure in senso? Quale l'indole della «proprietà»? Non occorre recuperare il senso di pieno coinvolgimento esistenziale dell'«uso» delle cose? Se non si mette mano alla problematizzazione di questo assunto e non si trasfigura la proprietà in uso, si avalla la tesi che l'uomo è fatto per «possedere», estendendo il potere dalle cose all'uomo, con conseguenze gravi sulla funzione della politica anche ecclesiale, nel senso che le istituzioni vengono pensate come forma di dominio o di assoggettamento dei molti ai pochi nei

molti campi del vivere e del pensare.³⁵ Ora, se permane il nesso tra proprietà e vita politica, non bisogna metter mano a una purificazione radicale dell'una e dell'altra, confermando che l'uomo è fatto per comunicare, non per possedere, per servire non per dominare? E non è questo il senso primario della povertà francescana?

35. Il che non significa che Occam abbia spiegato l'origine del governo, come sostiene Georges De Lagarde, trasponendo «puramente e semplicemente» la sua precedente teoria della proprietà in questo nuovo ambito di discorso» (*La naissance de l'esprit laïque au déclin du moyen âge. Bases de départ*, Paris: Presses Universitaires de France 1946, vol. 5, 219. Il problema della proprietà è affrontato con l'occhio alla povertà francescana, mentre l'origine del governo egli l'affronta sostenendo che l'origine del potere è in Dio, dal quale, attraverso il popolo, l'imperatore lo riceve a beneficio della libertà dei cittadini.