

GIAN CARLO GARFAGNINI

**Il dibattito civile
fra Umanesimo e Rinascimento**

A stampa in
Cultura italiana e impegno civile, a cura di R. Castagnola e E. Rigotti, Lugano, 2004, pp. 25-36.

Distribuito in formato digitale da
«Storia di Firenze. Il portale per la storia della città»
<<http://www.storiadifirenze.org>>

Il dibattito civile fra Umanesimo e Rinascimento

Nell'Umanesimo e nel Rinascimento, nei loro valori imperniati sull'uomo e sulla sua capacità di riassumere l'intera realtà, il pensiero occidentale ha visto, con rare eccezioni, un momento di eccellenza della sua storia. Come per tutte le ipotesi storiografiche, questa interpretazione (o 'visione') nasce dalle domande, dai bisogni e, in misura notevole, dai sogni di chi, volta a volta, l'ha formulata nel tempo, per lo più in contrasto con la realtà storica vissuta; qui basti ricordare Jakob Burckhardt e la sua concezione della 'invenzione' dello stato come opera d'arte o le tesi di Hans Baron e di Eugenio Garin sull'Umanesimo civile, esaltazione della capacità individuale di impegno da parte dell'uomo per la costruzione di una 'libera', civile società umana. Ipotesi diverse, variamente strutturate e fondate su testi ed autori riscoperti (come i classici latini e greci che Poggio Bracciolini e Niccolò Niccoli liberavano dalle catene dell'oblio nelle polverose e buie biblioteche monastiche) e riportati sulla libera piazza delle città e nelle sale delle corti principesche, laiche ed ecclesiastiche; ipotesi di lavoro estremamente feconde, che hanno arricchito il panorama degli studi e la nostra conoscenza del periodo e, così facendo, hanno posto le basi per il loro superamento. Gli studi più recenti hanno infatti corretto in qualche misura il tiro, ed in luogo della 'frattura' tra Medioevo ed Umanesimo – Rinascimento hanno piuttosto evidenziato gli elementi di continuità e di sviluppo tra l'una e l'altra età, senza per questo rinunciare alla evidenziazione delle differenze, che vi sono e rimangono cospicue.

Le premesse. Il Medioevo è un'epoca contrassegnata dalla fede cristiana e dall'esistenza di una organizzazione, storicamente definita, la chiesa, che ne rappresenta, insieme, sia il corpo mistico sia la dimensione fisica concreta. Almeno sino al XII secolo, l'uomo trova la sua più propria collocazione in quanto "fidelis" e "viator" (in vista del raggiungimento della patria celeste), la società in quanto "congregatio fidelium", l'esercizio del potere in quanto proveniente da Dio e come capacità di organizzazione e regolamentazione delle pulsioni e dei bisogni materiali da subordinare ed incanalare verso il fine più alto: la salvezza dell'anima immortale. Non per nulla un re diviene effettivamente tale dopo essere stato 'unto' con l'olio santo per mano di un dignitario ecclesiastico, erede del primato apostolico; l'unzione, e l'incoronazione, non sono atti meramente confermativi, ma piuttosto consacrazione e istituzionalizzazione della legittimità del potere. Da quel momento, il monarca è "imago Dei", rappresenta Dio ed è quindi "lex incarnata", una legge che, nella transitorietà delle vicende umane, costituisce la storicizzazione dell'atemporale disegno della provvidenza divina.

In virtù di ciò, il regno e la società degli uomini riconoscono il loro fondamento, come pure il loro fine ultimo, in qualcosa che sta al di là e al di fuori della loro portata, sono entrambi eterodiretti perché non agli uomini, ai loro bisogni ed alla loro utilità, debbono rispondere quanto piuttosto a Dio che, 'provvidenzialmente', ha predisposto il percorso della loro vicissitudine. Universale è il fondamento ed il fine, universali sono i poteri che sorreggono e guidano il viaggio degli uomini, l'impero (erede del dominio mondiale di Roma) e la chiesa (fondata su Pietro, pietra angolare dell'apostolato originario di Cristo), ma non sullo stesso piano.

Già papa Gelasio, nella sua famosa lettera all'imperatore d'Oriente Anastasio, aveva richiamato i diritti ed i doveri di entrambi nei confronti della "ecclesia christianorum", rilevando al contempo come la responsabilità del detentore del potere spirituale, "de necessitate salutis", non potesse non essere superiore a quella dell'imperatore, se non altro sotto l'aspetto del fine ultimo. A differenza che in Oriente, ove il potere ecclesiastico era completamente subordinato a quello temporale, in Occidente, in un contesto storico politico completamente diverso, è quest'ultimo a dovere al primo la sua stessa rinascita e configurazione ideologica: l'incoronazione di Carlo Magno da parte di papa Leone, priva di effetti sul piano pratico, è però gravida di significati per l'avvenire, come la vicenda del figlio di Carlo, l'imperatore Ludovico il Pio, ostaggio della casta episcopale, doveva di lì a poco dimostrare. In Europa, la coesistenza tra i due poteri si configura sostanzialmente come dialettico ed è determinato dai rapporti di forza, e non v'è dubbio che il papato romano, forte dell'eredità romana e della sua tradizione, della sua cancelleria e dei suoi archivi, oltre che dei documenti quando necessario costruiti ad hoc (e basti pensare alla famosa, falsa, *Donatio Constantini*), ed infine dal privilegio conferitogli dal monopolio della corretta e vera esegesi biblica, è in grado di sostenere, ed alla lunga vincere, il confronto con il potere imperiale.

La riscossa del temporalismo, e la possibilità stessa di porre le premesse per un ribaltamento della situazione, avviene lentamente, ma inesorabilmente, con il concorso di un insieme di circostanze che coinvolgono l'intera società e pongono le basi per la concezione del futuro stato rinascimentale e moderno. A partire dal XII secolo, la riscoperta del diritto romano, nella codificazione voluta da Giustiniano, costituisce il segno dell'avvio di un processo di secolarizzazione e trasformazione sostanziale dei fondamenti del governo, privo, nella premessa e nell'indicazione delle finalità sue proprie, di ogni caratterizzazione trascendente. E sarà da notare, nel corso di questo processo, un fatto non privo di interesse per comprendere sino in fondo il nodo dei problemi connessi alla 'liberazione' della speculazione e dell'attività pratica di governo dalle ipoteche ecclesiastiche. Se è certo che il diritto romano diviene uno strumento efficace della propaganda imperiale, svincolando la pubblicistica di parte laica dalle pastoie dell'esegesi scritturistica, esso è altresì assunto dallo stesso papato, negli anni della lotta con gli imperatori della casa di Hohenstaufen, come l'argomento principe per sostenere la liceità delle ragioni delle entità politiche locali contro lo stesso universalismo imperiale e le sue pretese di dominio. Il papato ha cioè la possibilità di ritorcere contro l'impero le sue stesse armi, ed ha la duttilità e la prontezza politica per farlo. Che poi questo significhi, nel lungo periodo, l'impossibilità per il papato stesso di occupare quel ruolo di "dominus orbis" che era stato tolto all'impero è altro discorso, conseguente ad una eterogeneità dei fini intrinsecamente connessa allo sviluppo storico. La formula, di derivazione giustiniana, secondo cui ogni "rex est imperator in regno suo" si applicherà, con il passare del tempo ad ogni entità politica capace di legittimarsi sulla base del consenso dei sudditi. E il tempo dell'universalismo, di ogni universalismo, sarà inevitabilmente tramontato.

Altro elemento importante nel cammino per una fondazione 'moderna' dello stato è quello legato all'introduzione del naturalismo aristotelico, sempre a partire dalla seconda metà del XII secolo, con il ritorno in Occidente di tutto il corpus degli scritti dello Stagirita. Al tempo della unipolarità politico statale, cristiana e trascendente, si viene sostituendo una bipolarità, umana e sovraumana, che distingue nettamente tra quello che è l'orizzonte proprio alla naturalità di ogni essere vivente, scandito dalla nascita e dalla morte del corpo fisico, e la finalità connessa all'eternità ed immortalità, spirituale, della sua anima. Il "bonus civis", che è l'unico soggetto della politica e dell'etica umana nella sua storicità, si distingue dal "fidelis" e dal "vir bonus", volto all'adempimento di una serie di obblighi derivanti dal

suo credo religioso. Questa distinzione di ambiti, che si differenziano e si integrano in atti e momenti diversi della vita degli individui, non è altro che la nascita dei concetti di cittadino, di società civile e di popolo che connotano l'Umanesimo politico ed il proto-rinascimento della seconda metà del Trecento. Lo stato si pone come una entità autonoma, indipendente ed autosufficiente, pienamente legittimato in quanto prodotto naturale di un ente altrettanto naturale, quale è l'uomo. Nella diffusione dell'insegnamento aristotelico, e nella sua interpretazione in una chiave adattabile alla società cristiana, giuoca un ruolo fondamentale Tommaso d'Aquino, soprattutto per quanto attiene all'eredità del suo insegnamento nell'ambito del pensiero politico. L'Aquinate, nel commento ai primi libri della *Politica* di Aristotele, oltre che nel *De regno* e nel commento all'*Etica Nicomachea*, sottolinea con forza il valore altissimo della dottrina aristotelica sulla scienza dello stato, vera disciplina architettonica rispetto a tutte le altre scienze pratiche, sul significato del termine di 'cittadino' e come questo termine indichi, a tutti gli effetti, la vera essenza dell'uomo che partecipa, con e per gli altri, alla costruzione di una società civile. Distinguendo il fine dell'uomo tra "felicitas", conseguibile sulla terra in virtù dell'obbedienza alle leggi di ragione ed alle virtù connesse alla perfezione dello stato naturale umano, e "beatitudo", ottenibile nella vita dopo la morte in virtù della grazia divina, Tommaso consegna ai suoi discepoli ed alla speculazione dei tempi a lui successivi una visione dell'attività umana che vede nello stato e nella società politica l'opera più alta che l'uomo, come un vero artefice, possa costruire.

Su questa linea, ed in una commistione di elementi e linguaggi diversi (in cui non mancano l'influenza della tradizione platonico-boeziana, l'agostinismo politico, il ciceronanesimo e tracce del pensiero stoico insieme alle concomitanti riflessioni dei giuristi e dei canonisti), si sviluppa uno scontro che avrà i suoi momenti culminanti nella contesa tra papa Bonifacio VIII e il re di Francia Filippo il Bello, prima, e tra papa Giovanni XXII e l'imperatore Ludovico il Bavaro, dopo. La conclusione finale, messa in scena durante il Grande Scisma di Occidente e nell'età dei concili di Costanza e Basilea, sarà la certificazione della fine di ogni vero universalismo politico e la consacrazione, a tutti gli effetti, delle entità politiche nazionali o locali.

L'Umanesimo e il Rinascimento. La polemica di un Francesco Petrarca o di un Leonardo Bruni contro la 'barbarie' dei secoli bui non è tanto nei confronti di un Medioevo preso in blocco ed in astratto, quanto piuttosto nei confronti di un tipo di cultura e di un modello di civiltà che, a loro avviso, non riconoscevano nell'uomo come 'persona' il motore della storia. Ed è in quest'ottica che il ruolo precedentemente riconosciuto al teologo, come sommo maestro ed esponente massimo della cultura ufficiale ed accademica, viene pian piano attribuito al giurista o, in qualche caso, al medico: entrambi rappresentanti di saperi, il diritto e la medicina, che hanno a che fare con la "humanitas", con la sostanza stessa dell'essere umano, sia che si tratti della sua capacità di rispondere alle necessità ed ai bisogni imposti dalle contingenze storiche sia che si tratti della sua adattabilità alle circostanze dell'ambiente fisico. Da questo punto di vista, è abbastanza naturale che la riflessione, e la conseguente trasposizione sul piano operativo, sulle definizioni di cittadino e di consenso popolare, di legislatore legittimo e di potere politico si estendano dalle aule universitarie alle assemblee cittadine ed ai consigli regi, contribuendo ad allargare la coscienza consapevole di far parte non più di un indistinto 'popolo di Dio' ma di una precisa entità etnica, storica e politica che deve saper fronteggiare i problemi che le si pongono di fronte "hic et nunc". Il particolarismo che manda in soffitta il vecchio universalismo è parte connaturata alla riflessione umanistica sullo stato e sul potere, ma i suoi maestri li trova appunto nelle discussioni di un domenicano come Giovanni da Parigi

(che aveva sostenuto Filippo il Bello contro Bonifacio VIII ed il cui trattato politico e ben noto a Dante), di un maestro come Marsilio da Padova (il cui voluminoso *Defensor pacis*, scritto contro Giovanni XXII, è subito tradotto in volgare fiorentino), di un teologo, anch'egli domenicano, come Remigio de' Girolami che a Firenze difende l'autonomia del Comune di fronte alle pretese egemoniche della curia romana.

In effetti, come ha sottolineato a suo tempo Nicolai Rubinstein, per comprendere sino in fondo il significato del pensiero politico dell'Umanesimo e del Rinascimento e quindi il senso dell'impegno civile profuso dai suoi esponenti, bisogna partire dal riconoscimento della centralità della *Politica* aristotelica e del ruolo dell'insegnamento dell'Aquinate: l'una e l'altro calati nel contesto di una realtà politica ben precisa, vale a dire l'Italia dei Comuni, che per tanti aspetti si configurava come omogenea rispetto alle 'poleis' greche. L'affermarsi di piccole entità politiche è accompagnata dal sorgere e radicarsi di un patriottismo civico, dalla nascita delle fazioni e delle conseguenti lotte intestine, dal richiamo alla grande eredità della Roma repubblicana; ed è in questo contesto che, accanto alla valorizzazione del ruolo del cittadino che è lo stato, in quanto ad esso attivamente partecipa, si pone la contemporanea necessità di definire il ruolo del governante (e, per converso, quello del tiranno) che lo rappresenta e ne consente il corretto funzionamento. La pace, allora, diviene il valore fondante, perché solo nella pace e nella "tranquillitas" ogni tessera del mosaico della civile convivenza può occupare il posto che le è proprio.

Anteriormente alla diffusione della *Politica*, la discussione sulla figura del governante verteva sulla definizione delle caratteristiche proprie al re o al tiranno; successivamente, a fronte della tripartizione delle forme di governo formulata da Aristotele (monarchia, aristocrazia e governo di popolo con le loro rispettive degenerazioni: tirannide, oligarchia e anarchia) e della definizione della legge positiva come "aliquid rationis" prospettata da Tommaso, la scelta sulla miglior forma di governo si orienta significativamente verso quella repubblicana. La repubblica, infatti, appare come una organizzazione statale preferibile ad ogni altra, ad esempio in Brunetto Latini ed in Tolomeo da Lucca, perché dotata di una rappresentanza elettiva (che consente di scegliere i 'migliori'), con magistrature limitate nel tempo e responsabili dei loro atti, con un esercizio del potere regolato dalla legge e dagli statuti. Ed è questo, forse, l'elemento che vale la pena di sottolineare maggiormente: la legge e gli statuti sono il frutto dei deliberati di quegli uomini che, proprio loro in quanto individui, hanno deciso di costituirsi in 'stato', e non dipendono né dalla legge divina (come sino al XII secolo) né dalla legge naturale (riflesso e partecipazione di quella divina, come nell'Aquinate); il loro è un "regimen politicum" volto al perseguimento ed alla difesa del "bonum commune / bonum Communis", come sostiene Remigio de' Girolami (ed è esemplificato nell'allegoria del Buon Governo nel Palazzo pubblico di Siena: "un Ben Comun per lor signor"). E' lo stesso "regimen politicum" che ha fatto grande la repubblica di Roma, di cui per esempio Firenze si proclama figlia ed erede, ed è proprio la storia di Roma, nel suo progresso e nella sua decadenza, che assume per la storia dell'Italia umanistica e rinascimentale un valore paradigmatico.

E tuttavia il percorso seguito dal pensiero, e dalla storia, dell'età umanistica e rinascimentale non è così lineare come si potrebbe credere, e le contingenze storiche si intrecciano con le diverse tappe dell'iter culturale. Se infatti il Medioevo è segnato dal ritorno di Aristotele in Occidente, e dalla contemporanea assenza di Platone (noto al Medioevo solo per un frammento del *Timeo* tradotto e commentato dal neoplatonico Calcidio), il primo Umanesimo sarà contrassegnato dalla revisione delle traduzioni medievali di Aristotele (che porteranno ad una comprensione migliore dei testi, oltre che a testi in qualche parte effettivamente diversi) e dalla progressiva riscoperta di Platone che culminerà con le traduzioni di Marsilio Ficino alla fine del Quattrocento. Gli uomini colti

del primo Umanesimo, legati alla tradizione filosofica medievale, leggono Aristotele e adattano la *Politica* alla temperie repubblicana di cui è pervasa la loro contemporaneità; man mano che Platone torna ad occupare il suo spazio nella storia del pensiero filosofico, e ci si rende conto della parzialità e tendenziosità che del suo pensiero aveva fornito il suo allievo, la sua influenza induce ad una reazione e, combinandosi con l'evolvere della situazione storica, riporta in auge quelle tendenze monarchiche, o quanto meno relative al 'governo di uno' rispetto al 'governo di molti' che erano state proprie dell'Alto Medioevo. Quel che resta dell'evoluzione della riflessione politica è l'assenza di motivi trascendenti nella valutazione dei fondamenti e delle finalità degli assetti statuali. Si tratta di una evoluzione che possiamo veder esemplificata nella produzione di un singolo autore come Francesco Patrizi da Siena, a cui si debbono sia un *De institutione reipublicae* sia un *De regno et regis institutione*: il primo dedicato all'esaltazione della forma repubblicana di governo, il secondo, invece, a quella della forma monarchica; prescindendo da ciò, i due trattati sono del tutto identici sia nel non fare alcun conto di motivazioni religiose sia nel limitarsi consapevolmente ad un livello di trattazione teorica astratta, senza riferimenti a quell'attualità storica che aveva costituito la fecondità e la ricchezza della trattatistica trecentesca.

Alcuni esempi. Il più grande degli umanisti della seconda metà del Trecento, e principe dei famosi Cancellieri umanisti della Repubblica fiorentina, è senz'altro Coluccio Salutati le cui opere, se viste nell'ottica di questo discorso, servono a farcene comprendere meglio sviluppi e complessità. Il suo *De saeculo et religione*, nella contrapposizione più che tradizionale tra vita attiva e vita contemplativa, sottolinea tutta l'importanza del cimento umano nel superare le prove che la sua realtà e la natura fisica gli prospettano; quel che importa è non tanto il trionfo celeste conseguente ad una vita di perfezione, quanto la capacità di affrontare e superare le difficoltà. Questa valorizzazione della volontà umana, come libera attività edificatrice del "regnum hominis", come spontaneità attiva e creatrice è la vera ragione del rapporto Dio – uomini, e si ritrova sia nel *De fato, fortuna et casu* sia nel *De laboribus Herculis*, così come nel *De nobilitate legum et medicinae* il consueto confronto tra la scienza del diritto e quella della conoscenza del mondo fisico si risolve in favore della prima perché è a questa che spetta occuparsi del mondo umano, fondato sulla natura e teso ad un bene comune che soltanto gli uomini, in libertà e comunione di intenti, e quindi liberamente, possono darsi.

Se Salutati è il simbolo di una valutazione positiva della storia e della libertà repubblicana e l'iniziatore per così dire di una corrente umanistica variamente ripresa e perseguita da Leonardo Bruni (*Libri XII historiarum Florentini populi*), Poggio Bracciolini (*De varietate fortunae*), Giannozzo Manetti (*De dignitate et excellentia hominis*) e Lorenzo Valla (*De voluptate*), il percorso del Platina (Bartolomeo Sacchi) rappresenta l'altro versante. Uomo di curia, legato al circolo di Pomponio Leto e dell'Accademia Romana, Platina, che vive ed opera nella seconda metà del Quattrocento, fu oggetto delle 'cure' di papa Paolo II che lo fece imprigionare con l'accusa di repubblicanesimo e poi di papa Sisto IV che, liberatolo, lo nominò custode e curatore della Biblioteca Vaticana. Tra le sue opere troviamo un *De principe*, dedicato a Federico Gonzaga, in cui egli esalta il governo assoluto del principe, che tre anni dopo (1474) diviene, con qualche taglio ed alcuni aggiustamenti, il *De optimo cive*, dedicato stavolta a Lorenzo de' Medici, il Magnifico; in entrambi, quel che ai suoi occhi è importante nella definizione di una forma 'corretta' di governo è che esso sia affidato ad una sola persona, un principe di nome o di fatto che assommi in sé virtù di tipo razionale al fine di conseguire un unico fine, la "salus patriae vel regni". In questi testi, come del resto nel *De principe* di Giovanni Pontano, non troviamo più alcun cenno alle questioni poste

dagli avvenimenti contemporanei o alla necessaria partecipazione e consenso dei cittadini, anzi questi sono tornati ad essere sudditi, anche se non più "fideles".

La fine del Quattrocento, in un luogo di sperimentazione politica privilegiato quale fu la città di Firenze il cui governo dal 1434 fu soggetto alla determinante influenza dei Medici, ci presenta, in simultanea, due autori che forniscono le necessarie, e realistiche, pennellate di grigio ad un quadro altrimenti contrassegnato da toni troppo decisi e contrapposti. Il primo è Bartolomeo Scala, ultimo dei grandi Cancellieri della Repubblica (occupò l'ufficio dal 1465 al 1497, anno della morte). Nel suo *Contra vituperatores reipublicae Florentinae* (1496) Scala difende vigorosamente la repubblica 'democratica' successiva alla cacciata dei Medici del '94, contrassegnata dall'estensione della partecipazione popolare al governo e dalla legislazione antiottimazia; sostiene inoltre la validità della predicazione profetica savonaroliana, tesa ad indicare, nel popolo di Firenze, il popolo eletto da Dio per un rinnovamento dell'intera cristianità. Se però si legge il suo testo con maggiore attenzione, si scopre che la difesa dell'allargamento popolare del governo si fonda sulla necessità di sostenere il partito filofrancese (in cui militavano i suoi patroni politici) contro quello filomilanese, e che il sostegno all'azione del Savonarola trova la sua ragion d'essere nell'opinione che i fenomeni religiosi e profetici appartengono alla natura di tutti i popoli, negando quindi la peculiarità dell'esperienza e delle motivazioni del frate di San Marco. In realtà, come si evince da una sua opera precedente, il *De legibus et iudiciis dialogus*, dedicata a Cosimo de' Medici, Scala è convinto che il vero governo, quello più adatto all'uomo e più coerente con la sua natura perfetta, è il governo di un solo uomo, mentre la forma repubblicana si adatta maggiormente, come il minore dei mali, ad una natura corrotta ed incapace di perseguire la via di una vera vita umana. Il grande cancelliere, funzionario di uno stato retto "a bacchetta" (come avrebbe scritto Guicciardini), si trovava molto più a suo agio a dover rispondere ad un signore piuttosto che ad una assemblea popolare.

L'altro autore a cui si è fatto riferimento è Girolamo Savonarola, il frate domenicano protagonista di una grande avventura politica e religiosa, politica *perché* religiosa, tanto limitata nella sua durata storica (dal novembre 1494 al maggio 1498) quanto imperitura nella sua portata spirituale. Savonarola fu il grande attore della scena politica e storica fiorentina di quegli anni, e nella sua visione profetica di un mondo rinnovato dal ritorno alla purezza della fede cristiana, guidato e retto dal lume della fede e dallo spirito di carità, tanto che volle l'elezione formale, con atto pubblico, di Cristo a re di Firenze, riprese e sostenne il tema della libertà come elemento fondante della comunità umana, ed a sostegno di questa libertà pose il popolo. Il suo *Trattato circa il governo e reggimento della città di Firenze*, scritto nel suo ultimissimo periodo di attività, prima della cattura e della condanna a morte, costituisce un riepilogo della tradizione domenicana trecentesca e, nello stesso tempo, un'attenta ed acuta analisi delle condizioni degli stati del suo tempo, delle ragioni del loro successo e della loro decadenza, ma soprattutto è un inno alla libertà popolare, perché, come aveva scritto s. Agostino, popolo può definirsi soltanto quell'insieme di uomini che, insieme e dicomune accordo, definiscono le ragioni del loro stare insieme. Stupirà, forse, coloro che pensano al Savonarola come ad un moderno integralista religioso, ma è un fatto che su questa definizione del popolo come baluardo e garanzia di libertà di lì a qualche anno un altro Segretario fiorentino, Niccolò Machiavelli, avrebbe detto le stesse cose.