



GUIDO CAPPELLI

“Corpus est res publica”.
La struttura della comunità secondo l’umanesimo
politico

All’interno del pensiero politico protomoderno, la produzione teorica dell’umanesimo si colloca in una posizione tutta particolare, in cui gli elementi della tradizione vengono riassemblati per restituire una proposta teorica dei lineamenti propri e coerenti. Al cuore di questa proposta vi è la concezione della comunità politica come organismo: organicismo. Questa “vecchia-nuova” chiave interpretativa – che si contrappone efficacemente alla categoria ormai obsoleta e parziale di “umanesimo civile” – ha più di un pregio metodologico: sorge dal di dentro della speculazione filosofico-politica dell’epoca cui si applica (e ne costituisce anzi il centro teorico), include uno spettro assai ampio e rappresentativo di testi, spiega il modello teorico-politico umanistico partendo dall’analisi del suo linguaggio. Risponde insomma a un invito che coi decenni si è fatto sempre più pressante: quello cioè di evitare di proiettare il nostro presente sui concetti del passato, distorcendone per ciò stesso la comprensione¹. È il caso dell’approccio cosiddetto “repubblicano”, su cui mi sono diffuso in altre sedi, e di cui sarà sufficiente qui ribadire l’inadeguatezza, tanto concettuale quanto esegetica, a spiegare il fenomeno intellettuale dell’umanesimo politico, trattandosi in definitiva di un modello interpretativo (se così si può dire) per metà superficiale – legato cioè, più che all’analisi teorica in senso stretto, al lato propagandistico della pubblicistica politica dell’umanesi-

¹ Esempio al proposito il volume collettivo *Giustizia, potere e corpo sociale*, a cura di A. De Benedictis, Bologna, Clueb, 1994 (di cui si veda in part. l’*Introduzione* della curatrice, pp. 11-22); nello specifico, già da più di un decennio un settore della critica anglosassone si è occupato di una “revisione e riflessione” del concetto di “umanesimo civile” che ha prodotto frutti interessanti come *Renaissance Civic Humanism: Reappraisals and Reflections*, a cura di J. Hankins, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

Guido Cappelli

mo – e per metà artificiale – frutto di una *sovrainterpretazione* contemporanea a fini di più o meno cosciente autolegittimazione².

Se, invece, si abborda lo studio dell'umanesimo politico nel corpus concreto dei suoi testi, attraverso l'analisi del lessico e della concettualità suoi propri, senza corsetti ideologici previ, ecco che esso riacquista tutta la sua autonomia dottrinale e torna a far parte del complesso teorico-politico proto-moderno. Riemerge così una proposta fortemente innovativa, ancorché praticamente ignorata dalla critica più conformista; una proposta articolata in un corpus di testi che affrontano il problema del rinnovamento delle basi di legittimità politica dall'unico angolo visuale non manipolatorio, cioè dall'ottica del principato, così come si veniva conformando nelle nuove entità proto-statali dell'Italia basso-medievale e umanistica³. Sotto questa prospettiva, la questione centrale, l'antinomia di base, non è – com'è ormai sempre più spesso riconosciuto – “repubblica vs. principato”, ma bensì governo giusto/legittimo vs. governo tirannico, illegittimo o illegale⁴. Il linguaggio dei testi di que-

² Cfr. G. CAPPELLI, *Conceptos transversales. República y monarquía en el humanismo político*, in «Res publica. Revista de Filosofía política», XXI (2009), pp. 51-69. Altri contributi mettono in risalto la “modernità” del discorso civico umanistico proprio in questa sua legittimazione mistificatoria dell'ordine oligarchico: per es. H. YORAN, *Florentine Civic Humanism and the Emergence of Modern Ideology*, in «History and Theory», XLVI (2007), pp. 326-344; J. HANKINS, *Exclusivist republicanism and the Non-Monarchical Republic*, in «Political Theory», XXXVI-II (2010), pp. 452-482, che analizza le differenze tra repubblicanesimo premoderno (“non esclusivo”) e moderno (“esclusivista”), con critica esplicita dell'uso “anacronistico” e “miope” di questo concetto riferito agli scrittori che egli definisce “premoderni”.

³ Questo processo, che implica un faticoso e tortuoso percorso verso la sovranità, è stato studiato magistralmente da R. FUBINI, di cui mi limito a segnalare almeno *Italia Quattrocentesca. Politica e diplomazia nell'età di Lorenzo il Magnifico*, Milano, FrancoAngeli, 1992; “*Potenze grosse*” e *piccolo stato nell'Italia del rinascimento. Consapevolezza della distinzione e dinamica dei poteri*, in *Il Piccolo stato. Politica, storia e diplomazia*, Atti del Convegno (San Marino, 11-13 ott. 2001), San Marino, Aiop editore, 2004, pp. 91-126.

⁴ La critica va sempre più avvertendo l'inconsistenza di una rigida distinzione repubblica-monarchia prima della seconda modernità: oltre a HANKINS, *Exclusivist republicanism*, cit. (in part, p. 467 e *passim*), che insiste sulla natura propagandistica del termine *res publica* per regimi che in realtà sono delle oligarchie, si vedano le acute osservazioni di P. PRODI, *Il patto politico come fondamento del costituzionalismo europeo*, in «Scienza e politica», XXXV (2005), pp. 5-23: 12: «non possiamo certo cogliere una distinzione tra regimi monarchici-signorili e regimi repubblicani se non in termini di teorica trattazione di derivazione aristotelica [...] Il problema centrale per il nuovo ceto emergente dei giuristi e per i nuovi professionisti della politica è la distinzione tra il regime tirannico (monarchico, oligarchico o democratico che sia) e il regime politico o civile». A quest'ultimo proposito – e per profilare correttamente i caratteri della regalità – sono fondamentali gli studi di D. QUAGLIONI, di cui si vedano almeno il classico *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il “De tyranno” di Bartolo da Sassoferrato*, Firenze, Olschki, 1983; e *L'iniquo diritto. “Regimen regis” e “ius regis” nell'esegesi di I Sam. 8, 11-17 e negli “specula principum” del tardo Medioevo*, in *Specula principum*, a cura di A. De Benedictis, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1999, pp. 209-242.

sto corpus ampliato e, per dir così, nuovamente preso sul serio, diviene ora l’autentico centro della ricerca, superando ricostruzioni storiografiche basate su anacronismi che assimilano antiche nozioni, da restaurare nella loro autonomia, a pregiudizi ideologici attuali, magari ripetuti per comodità o per inerzia.

Messe da parte, dunque, chiavi interpretative esogene, aliene al linguaggio specifico dell’umanesimo politico, il sistema teorico umanistico offre invece, dal proprio interno, uno strumento teorico atto a spiegare i fondamenti profondi del pensiero politico nella sua articolazione: è intorno alla nozione di organicismo, infatti, che, in linea con le costanti del pensiero politico fino a Hobbes, si struttura tutto l’edificio teorico umanistico. L’organicismo è un concetto estremamente delicato, posto che, com’è noto, nel ventesimo secolo ha assunto forme inquietanti e giustificato sistemi politici aberranti. Ma l’identificazione metaforica tra il corpo umano e l’ordine socio-politico risale a Platone e attraversa produttivamente tutta la tradizione occidentale fino alla piena età moderna⁵. Anzi, si potrebbe dimostrare che è proprio l’idea organicista che, più di qualsiasi altro elemento concettuale, segna la differenza fondamentale tra le nozioni antica e moderna di politica: la prima, orientata verso un *fine* e concepita come raggiungimento permanente dell’unità; la seconda, basata sul conflitto e sulla continua mediazione legittima di interessi diversi e contrapposti. In tal senso, la scomparsa (per nulla innocente) dell’organicismo come strumento teorico attivo sarebbe il primo e forse il principale aspetto dell’avvento della modernità⁶.

Ed è vero anche che l’umanesimo politico ha lasciato un’eredità che, se oggi è quasi completamente sepolta, non è meno importante ritrovare. L’orga-

⁵ Nella nutrita (anche se in genere non molto sfruttata) bibliografia sull’organicismo antico, ho tenuto particolarmente presenti le opere di O. GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, a cura di F. Maitland, trad. spagnola Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1995, in part. pp. 117-133; E. H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, trad. it. Torino, Einaudi, 1989, in part. cap. V; C. VASOLI, *La “naturalità” dello Stato e la sua “patologia” nella tradizione politica aristotelica*, «Il pensiero politico», XXVI, 1 (1993), pp. 3-13; P. BECCHI, *Individualismo versus organicismo? Elementi per la critica di una grande dicotomia*, in «Verifiche», XXV, 2-3 (1996), pp. 251-280; un magnifico quadro della cittadinanza tra Medioevo ed Modernità, sotto il segno del *corpus*, in P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa, 1: Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1999, pp. 9-65; sugli aspetti antropologici e giuridici della «macro-comunità, come incarnazione di *tota multitudo* [...]», v. P. GROSSI, *L’ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 75-85 e 196-201; sul periodo rinascimentale, P. ARCHAMBAULT, *The analogy of the “body” in Renaissance political literature*, in «Bibliothèque d’Humanisme et Renaissance», XXIX (1967), pp. 21-53; cfr. anche T. STRUVE, *Die Entwicklung der organologischen Staatsauffassung im Mittelalter*, Stuttgart, Hiersemann, 1978.

⁶ A questo proposito sono suggestive le complesse considerazioni di H. BLUMENBERG, *Metaforica di sfondo di concezione organiciste e meccaniciste*, in ID., *Paradigmi per una metaforologia* [1960], trad. it. Milano, Raffaello Cortina, 2009, in part. pp. 75-79.

Guido Cappelli

nicismo umanistico costituisce il culmine di un processo iniziato nel basso Medioevo di progressiva centralizzazione e razionalizzazione del potere politico, che viene conformando – tra perdite e contraddizioni ma mantenendo alcuni caratteri essenziali – ciò che dal XVI secolo sarà lo Stato moderno⁷. Il nucleo concettuale di questo processo sta nella progressiva concentrazione di tutte le attribuzioni del potere in una sola persona, dalla quale queste, precisamente grazie al modello organicista, vanno discendendo nel resto del corpo sociale, e si giustificano a partire da un rigido e cogente schema di comportamento pubblico, basato su un complesso sistema di *virtutes*, o qualità politiche necessarie al corretto funzionamento del governo. Al di fuori di tale sistema non vi è politica, e la politica si giustifica solo se si sostiene su questo sistema. In tal senso, lo Stato nasce, *in nuce*, dal potenziamento estremo delle qualità umane più eccellenti, che permettono al titolare della sovranità di elevarsi al di sopra della propria condizione mortale e di incarnare – come ha insegnato Kantorowicz – il *corpo dello Stato*. In altri termini, a partire dall'elevazione estrema delle *virtutes* umane è stato possibile innescare il processo, che caratterizza nel profondo lo Stato moderno, di spersonalizzazione delle istituzioni. In questo caso, la nascita della razionalità statale moderna avrebbe un remoto antenato umanistico, che in altra occasione ho chiamato *istituzioni con l'anima*, e che ben potrebbe qualificarsi, direi etimologicamente, come "Stato umanistico".

Dal punto di vista della storia delle idee, l'organicismo contempla almeno tre varianti metaforiche di base: la metafora propriamente corporale, che stabilisce un parallelismo tra il corpo umano e il corpo sociale e politico; il parallelismo, molto caro al tomismo, tra corpo umano e ordine sociale e ordine cosmico (idea di microcosmo); e la corrispondenza tra parti dell'anima e *partes* della *polis*, di origini platoniche. All'interno di questa metaforica vi è – o implicito o esplicito – il concetto di *armonia o proporzione tra le parti*, che nelle riformulazioni medievali si carica dell'idea morale di "protezione" delle *partes valentiores* rispetto a quelle più deboli o umili.

In ciascuna di queste varianti l'organicismo presuppone una considerazione della comunità come un insieme unitario e armonico, in cui il tutto non tanto è superiore ma piuttosto quasi dà vita alle parti che lo compongono, e

⁷ Secondo «una logica in cui l'elemento di sovranità e quello di consociazione finiranno per combinarsi, nella superiore esigenza di quel concreto esercizio del potere che troverà nella giustizia territoriale la sua unica e vera giustificazione storica»: P. SCHIERA, *Il bonum commune tra corpi e disciplina: alle radici della politica nel medioevo*, in «Democrazia e diritto», XXXI, 5-6 (1991), pp. 29-51: 45; si veda anche *Corpi, "fraternità", mestieri nella storia della società europea*, a cura di D. Zardin. Roma, Bulzoni, 1998 (in part. l'Introduzione del curatore, pp. 9-36).

viceversa⁸. Dal momento che la salute o la malattia (metaforiche) dell'insieme dipendono da quelle di ciascuna componente, la comunità si articola in un complesso necessariamente armonioso in cui ogni membro compie una funzione all'interno di una società organizzata, dove le qualità positive del particolare si riflettono su quelle della totalità e viceversa. La comunità si configura allora come unità simbolica del corpo politico in cui ciascun elemento, dal re in giù, acquista senso e *dignitas* in virtù e in funzione di tutti gli altri. Questa "unit-idea", a mio giudizio, caratterizza tutto il pensiero politico non solo classico e medievale, ma più in generale, preliberale, mentre l'idea della politica come conflitto "creativo" si affermerà nel XVIII, consacrata dalla teoria di Montesquieu del mutuo controllo tra i poteri dello Stato, e diventerà dogma nelle democrazie liberali che ancora oggi dominano la scena d'Occidente.

In quest'ipotesi, l'organicismo si pone dunque come l'autentico elemento unificatore e di periodizzazione, il punto cardine, lo spartiacque fondamentale che articola non solo il pensiero umanistico, ma tutta la politica *antiqua*, distinguendola essenzialmente da quella moderna: di fatto, giunti all'incrocio hobbesiano, esso cessa di produrre senso, anche se sopravvive come metafora, per così dire, "semplice"⁹.

In ogni caso – e questo è uno dei punti centrali della mia ricerca a lungo termine – la concezione organicista, nella sua formulazione premoderna, non si esaurisce con il tramonto del Medioevo (come sostiene, su tutti, Paolo Grossi)¹⁰, bensì continua ad agire e a irradiarsi in profondità nel corso della prima modernità proprio attraverso l'elaborazione teorica umanistica, in qualche modo ibrida ed eccentrica rispetto alle tradizioni dottrinali stabilite, in quanto nitidamente e coscientemente statuale, ma al tempo stesso (ancora) sostenuta sulla nozione di *civitas* organica. E proprio qui risiede la carica innovativa dell'umanesimo politico, il quale propone una teoria già incardinata su un'idea di Stato secolarizzato, ma che si nutre ancora, si direbbe nel modo più fecondo, dell'idea teleologica dell'armonia organicista.

Il dispositivo che permette l'operatività dell'idea organicista nel campo del politico e della sua organizzazione risiede in una peculiare idea di *imitatio*, secondo la quale il governante è *specchio* ed *exemplum* vivente per il corpo

⁸ Cfr. ARCHAMBAULT, *The analogy of the body*, cit., p. 22.

⁹ Sulla periodizzazione del pensiero politico, utile A. DE BENEDICTIS, *Introduzione a Specula principum*, cit., pp. ix-x; EAD., *Introduzione a Giustizia, potere e corpo sociale*, cit., pp. 11-34, in part. pp. 13 (giustizia, armonia e corpi sociali), 17 («antropologia politica dell'Europa medievale e in gran parte anche moderna, che è agli antipodi, per molti aspetti, della filosofia e teoria sociale individualista dei nostri giorni»).

¹⁰ Il grande storico del diritto parla di fine dell'organicismo con «la rivoluzione umanistica» (*L'ordine giuridico medievale*, cit., p. 196), ma, come ho argomentato altrove, credo che questa posizione possa essere rivista.

Guido Cappelli

politico-sociale nel suo insieme. Si tratta di un'idea antica, formulata da Platone (*Leggi IV*, 711b-c) e rilanciata da Cicerone, che rimanda esplicitamente alle «parole divine» del filosofo greco: «quales in re publica principes essent, tales reliquos solere esse cives» (*Ad fam.* I, 9, 12)¹¹.

Orbene, tralasciando, in questa sede, le varie e complesse formulazioni dell'idea organicista nel corso della tradizione, ricorderemo soltanto che fino al XII secolo l'uso della metafora organica è scarso e, nel caso, si pone piuttosto in rapporto all'affermazione della superiorità del potere sacerdotale¹². Il ritorno su larga scala dell'organicismo si deve, come del resto è noto, a Giovanni di Salisbury, il quale, a partire da un testo pseudo-plutarco, sviluppa un'elaborata metafora in cui ogni parte del corpo rimanda a precisi doveri e funzioni della parte corrispondente della società:

Est autem res publica, sicut Plutarco placet, corpus quoddam quod divini muneris beneficio animatur et summae aequitatis agitur nutu et regitur quodam moderamine rationis [...] Princeps vero capitis in re publica optinet locum uni subiectus Deo et his qui vices illius agunt in terris, quoniam et in corpore humano ab anima vegetatur caput et regitur. Cordis locum senatus optinet a quo bonorum operum et malorum procedunt initia. Oculorum aurium et linguae officia sibi vendicant iudices et praesides provinciarum. Officiales et milites manibus coaptantur. Qui semper adsistunt principi, lateribus assimilantur. Quaestores et commentarienses (non illos dico qui carceribus praesunt, sed comites rerum privatarum) ad ventris et intestinorum refert imaginem. Quae, si immensa aviditate congesserint et congesta tenacius reservaverint, innumerabiles et incurabiles generant morbos, ut vitio eorum totius corporis ruina immineat. Pedibus vero solo iugiter inherentibus agricolae coaptantur, quibus capitis providentia tantum magis necessaria est, quo plura inveniunt offendicula, dum in obsequio corporis in terra gradiuntur, eisque iustius tegumentorum debetur suffragium, qui totius corporis erigunt sustinent et promovent molem. Pedum adminicula robustissimo corpori tolle, suis viribus non procedet¹³.

La società organicista, secondo Giovanni, è possibile solo quando viene assicurata la coesione del *corpus*, garantendo alle classi inferiori protezione e possibilità di svolgere le proprie funzioni in modo soddisfacente. Da qui prende il via la concezione risolutamente antropomorfa della comunità politica, che successivamente verrà ripresa da autori come Vincenzo di Beauvais, Tolomeo da Lucca o lo stesso Enea Silvio Piccolomini, insieme a un piccola folla

¹¹ Vi sono anche altri *loci*, per esempio *De legibus III*, 14: «quaecumque mutatio morum in principibus extiterit, eandem in populo secutam»; ricostruisco quest'idea nell'articolo citato sotto, alla nota 16.

¹² ARCHAMBAULT, *The analogy of the body*, cit., pp. 24-26; ad altra occasione lascio la questione dell'organicismo nel pensiero religioso, a partire dai luoghi notissimi delle lettere paoline.

¹³ *Polycratus*, a cura di C. I. Webb, Oxonii, E Typographeo Clarendoniano, 1909 (rist. anast. New York, Arno Press, 1979).

di autori umanistici¹⁴. L’elaborata analogia fa perno sulla struttura corporativa della società e sull’autonomia e dignità di ciascuna delle parti; tuttavia, com’è prevedibile, Giovanni riafferma la subordinazione del potere temporale a quello sacerdotale e nel farlo riprende la metafora platonica, ma anche medievale, della sottomissione del corpo all’anima.

Nella speculazione successiva l’organicismo vale ad affermare tanto la superiorità del potere monarchico quanto il contrario, secondo una tendenza che prefigura la relativa indifferenza dell’umanesimo politico per le forme di governo. L’accento si va spostando – almeno in linea generale – sulla struttura gerarchica, sulla preminenza del *caput*, o anche sull’unità e sulla necessità di cooperazione ordinata della società, che a tal fine deve necessariamente contemplare una *pars principans*, e ciò include approcci anche molto diversi tra loro, come quelli di Tommaso d’Aquino – che offre lo schema fondamentale della relazione tra *bonum commune*, *vis regitiva* e *corpus* –, Egidio Romano o Marsilio da Padova – per non citare che i più rappresentativi¹⁵.

L’idea organica continuerà lungo tutto il Cinquecento e il Seicento a nutrire la speculazione politica, almeno sino a Hobbes. Ma – pur schiacciato, come sempre, tra le grandi costruzioni medievali e l’ombra onnipresente e retrospettiva di Machiavelli – l’umanesimo politico si colloca in questa *longue durée* in una posizione affatto peculiare. Inutile ripetere che esso non va in cerca di repubbliche immaginarie né, ovviamente, di forme di partecipazione cittadina individuale di stampo moderno. Ma ciò non vuol dire che si tratti di una dottrina puramente autoritaria, come ha creduto una storiografia troppo condizionata dalla cultura dominante nella seconda metà del XX secolo. L’umanesimo politico – rielaborando liberamente elementi tratti dalla tradizione – è alla ricerca di una forma nuova di legittimità e di coesione sociale che, nelle mutate condizioni storiche, ristabilisca su basi rinnovate l’*unità* organica delle sue componenti, senza negarle, ma senza dubbio ri-legandole in una nuova entità accentrata e razionalizzata che ha già i tratti principali dello Stato moderno. Lo fa, naturalmente, nel linguaggio e nei modi propri del suo lessico

¹⁴ Cfr. GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, cit., pp. 123-124, il quale, pur offrendo un’interpretazione convincente dell’analogia corporale, ritiene che l’esposizione di Giovanni sia «superficiale».

¹⁵ TOMMASO D’AQUINO, *De regno*, I, 1 (cfr. *La monarquía. Al rey de Chipre*, in *Opúsculos y cuestiones selectas*, vol. II, Madrid, Bac, 2003, pp. 895-896); EGIDIO ROMANO, *De regimine civitatis*, I, ii, 12, III, i, 5 y 8, III, ii, 3 e *passim*; MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, I, 2; I, 14, I, 15, 5-6 (e *passim*); una menzione a queste posizioni in ARCHAMBAULT, *The analogy of the body*, cit., pp. 30-31; cfr. anche GIERKE, *Teorías políticas de la Edad Media*, cit., p. 121, n. 75; e soprattutto H. HOFMANN, *Rappresentanza/Rappresentazione. Parola e concetto dall’antichità all’Ottocento*, trad. it. Milano, Giuffrè, 2007, pp. 223-233, che avverte dell’errore di considerare “democratica” la visione, sostanzialmente organicista, di Marsilio.

Guido Cappelli

politico, rilevabili già nella formulazione del “padre fondatore”, Petrarca, che in un passo inequivocabile di una celebre *Senile* (XIV, 1) ammonisce il governante a coltivare la *caritas* verso i sudditi, perché essi sono il corpo di cui egli è *caput*: «Amandi tibi sunt igitur cives tui ut alii, imo, ut sic dixerim, tanquam corporis tui membra sive anime tue partes: unum enim corpus est res publica cuius tu caput es»¹⁶.

Questo *caput* ha una posizione delicata all'interno del corpo sociale e politico: esso svolge una particolare forma di *repraesentatio*, in virtù della quale resta esposto in permanenza allo sguardo vigile e potenzialmente sanzionatorio del *corpus* collettivo¹⁷. Questo tipo di rapporto di rappresentazione, informale ma pervasivo, suggerisce la doppia peculiarità dell'organicismo umanistico rispetto, da un lato, a quello cristiano e aristocratico-feudale del pieno Medioevo, dall'altro a quello cittadino e corporativo del basso Medioevo: la teoria umanistica, infatti, propone un potere politico – o meglio, una modalità di *gubernatio* – che si giustifichi e si legittimi attraverso criteri esclusivamente interni, inserendo nel vincolo organicista l'intero sistema delle *virtutes* politiche, capaci, precisamente grazie all'“irradiazione” organicista, di trasmettersi dalla testa al resto del corpo sociale. Inoltre – ed è questo un punto di capitale importanza – a differenza dell'organicismo medievale, che su basi giuridiche è teso a conservare l'ordine prestabilito, aspirando sostanzialmente a rafforzare la posizione dei singoli *corpora*, l'organicismo umanistico, pur (come si è detto) senza negare la realtà di tali *corpora*, presenta un carattere centralizzatore, una tendenza statutale che lo rende, nel proprio contesto storico, l'autentico elemento innovatore, si potrebbe dire addirittura rivoluzionario, dell'ordine politico.

L'umanesimo politico mira, in effetti, a ristrutturare gli equilibri di potere nel senso di una *gubernatio* centralizzata e unitaria, di un direzione pubblico capace di situarsi chiaramente al di sopra dei poteri particolari: con una formula si potrebbe sintetizzare: dai *corpi* al *corpo*¹⁸. In questa costruzione, che è teorica ma che mira a effetti ben pratici, l'elemento, centrale nella speculazione medievale, della creazione «come fonte ultima di ogni gruppo sociale»¹⁹, e di conseguenza la preminenza sacerdotale di Giovanni di Salisbury o la derivazione-giustificazione metafisica (la «divina Provvidenza» di *De regno* I, 1)

¹⁶ FRANCESCO PETRARCA, *Epistole*, a cura di U. Dotti, Torino, Utet, 19832, p. 778.

¹⁷ Ho sviluppato questa linea in “*Exemplar mundi*”. *El príncipe renacentista como espejo del mundo*, «Despalabro», V (2011), pp. 129-137.

¹⁸ Per i caratteri corporativi dell'organicismo medievale, esteso, forse non del tutto correttamente, a tutto l'*Ancien régime*, cfr. *Giustizia, potere e corpo sociale*, cit. (in part. *Introduzione*, p. 13).

¹⁹ GIERKE, *Teorías políticas*, cit., p. 132.

di Tommaso, scompaiono, sostituite da premesse dottrinali interamente laiche, tutte interne al campo della politica.

Prenderò brevemente in considerazione due formulazioni particolarmente articolate della teoria organicista nella sua versione umanistica: quelle di Lauro Quirini e Giovanni Pontano sono proposte rappresentative che rimandano a un’idea di società abbastanza simile, ma a configurazioni istituzionali differenti, rispettivamente oligarchica e monarchica. Il *De republica* del veneziano Quirini, scritto alla metà del Quattrocento, indica nella forma che egli definisce *res publica* l’ideale di *gubernatio* sia teorico che pratico: con questo termine, seguendo Bruni, egli traduce l’aristotelica *politeia*, configurandola in un modo che nella realtà si adatti al profilo istituzionale veneziano²⁰. Ma il sostrato teorico su cui poggia tutto l’edificio non è altro che la dottrina organicista, che Quirini elabora a partire da una scala tripartita di *auctoritates*, Cicerone, Giovanni di Salisbury e Platone, cui fanno riscontro le tre tappe del ragionamento, ciascuna legata a uno di questi autori. Siamo al principio del libro II. L’umanista sente l’esigenza di soffocare tempestivamente qualsiasi possibile conato di ribellione interna, posto che «concordia civium urbem perpetuat, discordia perrumpit»²¹. A questo punto, cita il *De re publica* di Cicerone (noto attraverso ampie citazioni del *De civitate Dei* di Agostino):

Sicut in fidibus atque tibiis atque ipso cantu a vocibus concertus quidam tenendus est ex distinctis sonis quem mutatum aut discrepantem aures eruditae ferre non possunt, sed concertus ex dissimillarum vocum moderatione concors tamen efficitur, sic ex summis et infimis mediis interiectis ordinibus ut sonis moderatam ratione civitatem consensu dissimillimorum concinere, et quae harmonia a musicis dicitur in cantu eam esse in civitate concordiam²².

Per Quirini, dunque, il modo per ottenere la necessaria *concordia* politica, e parallelamente evitare il pericolo del conflitto (*discordia*), consiste nella ricerca di un’armonia che, come quella musicale, volga in concordanza la diversità delle *dissimiles voces*. L’analogia organicista assume qui la funzione di determinare il posto dell’individuo all’interno della comunità politica, fon-

²⁰ Cito dall’edizione a cura di C. Seno e G. Ravegnani, in *Lauro Quirini umanista. Studi e testi* a cura di K. Krautter, P. O. Kristeller, A. Pertusi, G. Ravegnani, H. Roob, C. Seno, raccolti e presentati da V. Branca, Firenze, Olschki, 1977, pp. 123-161 (con un’introduzione alle pp. 105-120; in generale, su quest’opera, cfr. G. CAPPELLI, *Aristotele veneziano*, in «Parole rubate», I, 1 (2010), pp. 5-35 [http://www.parolerubate.unipr.it/fascicolo1_pdf/2_CAPPELLI_Aristotele-veneziano.pdf]. Tutto lo schema terminologico di Quirini riproduce quello del Bruni della traduzione della *Politica* aristotelica: HANKINS, *Exclusivist Republicanism*, cit., pp. 465, 467.

²¹ *De republica*, cit., p. 151.

²² Ivi, p. 152.

Guido Cappelli

dando nella teoria politica la necessaria *concordia ordinum*. La struttura di questa *civitas* «integerrima et ordinatissima», questa *res publica* «in summa perfectione», è quella, molto salisburiana, di un «corpus quoddam ex membris confirmatum», in cui il «princeps optinet locum capitis, quia regit; senatus cordis, quia consiliis vivificat; iudices aurium et oculorum, quia litigantes audiunt et praevidentes iura decernunt; milites protegentes, manuum; agricolae quod alimenta praestantes vitam sustentant, pedum»²³.

Infine, viene ripresa esplicitamente la tripartizione platonica dell'anima (*Rep.* 438d-440a) per fondare il parallelismo con le classi che compongono la *res publica*:

Plato vero rem publicam animae similem facit: nam sicut in anima, inquit, haec tria sunt, rationale, concupiscibile et iracundum, ita et in republica tria sunt genera hominum: consultativum, quod rationalis partem obtinet, pecuniativum, quod concupiscibilis, auxiliativum, quod iracundi vicem gerit. Et iracundum, inquit, rationi obtemperat nisi pravis moribus corruptum sit²⁴.

Come si vede, tutto l'edificio teorico riposa non già sulla forma di governo – i cui contorni concreti, nonostante il titolo dell'operetta, restano discretamente nell'ombra – ma sulla teoria organicista.

Verso il 1470, Giovanni Pontano compiva, con i cinque libri del trattato *De obedientia*²⁵, il tentativo più ambizioso di elaborazione teorica dell'ordinamento politico e sociale secondo i criteri di un maturo umanesimo politico, abordando un concetto che – come ha scritto Mario Sbriccoli – riguarda «il principio di autorità come trama fondamentale del vivere associato»²⁶. Il nucleo dell'intero sistema teorico si trova nel libro IV, in cui Pontano costruisce una complessa teoria della comunità politica, delle sue origini e della sua natura, al fine di delineare un sistema che assicuri la preminenza di un potere pubblico legale, al cui vertice vi è il *princeps* e la cui base riposi su una solida coesione sociale. Pontano ritiene che il modo migliore di assicurare questa

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*. I termini *consultativum*, *pecuniativum* e *auxiliativum*, non classici, necessitano di una ricerca a parte; comunque, *pecuniativum* e *auxiliativum* compaiono nella *translatio imperfecta* della *Politica* aristotelica di Guglielmo di Moerbeke; *pecuniativum* è termine della tradizione tomista.

²⁵ Lo cito dall'*editio princeps*, JOANNIS JOUJANI PONTANI, *De obedientia*, Neapoli, per Matiam Moravum, 1490.

²⁶ M. SBRICCOLI, *Crimen lesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974, p. 146; sul trattato ho avviato un'analisi concettuale in *Prolegomeni al De obedientia di Pontano*, in «Rinascimento meridionale», I (2010), pp. 47-70: 57-60 (anche con riferimento ad alcuni dei passi qui ripresi e con tutta la bibliografia pregressa); e in *La monarchia organicista di Giovanni Pontano. Appunti sul IV libro del "De obedientia"*, in «Californian Italian Studies», III (2012) in corso di stampa.

coesione sia una monarchia basata sulla *virtus* del governante e sull’obbedienza spontanea alla *lex* da parte di tutti. Qui entra in gioco la concezione organicista della comunità politica come *corpus*²⁷, architrave di tutta la teorizzazione pontaniana, data la sua funzione essenziale in quanto elemento che sostiene il peso e costituisce la radice “più profonda” (*altius*) dell’intero edificio politico-sociale: «verum ut quae nunc quaerimus manifestiora fiant, altius repetenda quaedam sunt»²⁸.

In effetti, l’organicismo di Pontano assume la funzione di legittimazione integrale della gerarchia di governo, la quale può fondarsi su un ordine monarchico solo mercé quel particolarissimo tipo di “uguaglianza” che deriva dall’appartenenza della collettività a un *corpus* unico e solidale. Nel far ciò – e questo è, come si è già accennato, il principale elemento innovativo dell’umanesimo politico – risulta eliminato, cassato dall’orizzonte dottrinale qualunque altro meccanismo dispensatore di legittimità, tanto per via di discendenza dinastica, quanto per sanzione religiosa, aspetto quest’ultimo che, non a caso, nel *De obedientia* – a eccezione di alcune indicazioni generiche di prammatica al principio dell’opera – non ha praticamente alcuna rilevanza.

Le prime due sezioni di questo libro IV sviluppano una delle esposizioni più articolate, complete e complesse dell’idea organicista nell’ambito del pensiero politico non solo umanistico, ma basso-medievale e protomoderno in genere: volendo dare un arco cronologico, tra Bartolo e Altusio. La prima affronta il problema del rapporto tra libertà e obbedienza politica: «An homo cum liber natus sit domino parere debeat»; la seconda sostiene la maggiore “naturalità” del governo di uno solo: «Unius ne an multorum sit naturalior gubernatio»²⁹.

In questo contesto, l’organicismo è meno che mai semplice figura retorica o, al più, mera allusione a un certo tipo di ordine sociale, bensì si configura come il fulcro teorico in cui è scritto – attraverso un ragionamento dall’ampio respiro dottrinale – il nucleo legittimante di un ordine politico al centro del quale si colloca una monarchia carismatica sostenuta dalla *lex* e dalla coesione estrema di un corpo politico che è già statale. Basandosi sulla tradizione cui finora si è fatto riferimento (particolarmente Giovanni di Salisbury, l’Aquinate ed Egidio Romano), Pontano costruisce, in una sorta di *crescendo*, l’immagine di una società inserita in un ordine potenzialmente perfetto, da quello cosmico a quello individuale, un ente assolutamente autolegittimato ed autosufficiente.

²⁷ Come già segnalato da PRESTIPINO, *Motivi del pensiero umanistico*, cit., pp. 170-172.

²⁸ PONTANI, *De obedientia*, cit., 57v

²⁹ PONTANI, *De obedientia*, cit., ff. 56r-65v.

Guido Cappelli

Il primo punto è la classica immagine del corpo umano come riflesso della *civitas*, dove la società è divisa in membri “attivi” e “passivi”, atti a governare e atti a obbedire:

Corporis nostrae partes ut aliae ad tolerandum [stampa: *tolerandam*], aliae vero ad agendum sunt accommodatae, atque ut oculorum est visus, aurium auditus, pedum incessus aliorumque membrorum alia ministeria utque in hoc ipso humano corpore. quod in similitudine mihi cepi, una est quae coeteris imperat partibus, cuius citatu ac nutu moventur illae, ita et ipsius civitatis partes, id est homines³⁰.

Orbene, nella varietà delle attività umane, e stante la differenza tra chi comanda e chi obbedisce, la natura stessa ha fatto sì che si creasse un'unità organica dovuta a una sorta di necessità originaria di aggregazione: la metafora gerarchica si giustifica dunque con un dato naturale e culturale al tempo stesso:

Atque uti partes ipsae corporis humani simul omnes iunctae atque connexae unum efficiunt corpus, sic homines ipsi diffusi per domos ac regiones urbis, simul tamen sociati atque in una convenientes moenia corpus unum efficiunt quae civitas vocatur. Utque in ipso nostro corpore pars quedam est quae aliis imperet et in singulis item domibus, eodem modo et in civitate ut sit necesse est³¹.

Inoltre, questa stessa varietà di “attività e interessi” (*artes e studia*) impone la necessità di una forza direttiva, la quale dev'essere unica, perché solo così potrà imitare e riprodurre l'ordine naturale. In altri termini, per coniugare il bene privato e quello pubblico, entrambi naturali («ad untrunque natura duce moventur homines»), è necessario un principio direttivo, proprio come la ragione dirige i moti dell'anima:

Et sane quis privatim quisque ac per se bonum expetat, quo quidem alius differt ab alio, tamen bono quod commune est sociantur una simulque conveniunt. Ad utrunque autem natura duce moventur homines, qua comparatum est ut in omni multitudine quae in unum corpus substantiamve confluit sit unum aliquid qui cunctis praesit [...] In corpore quoque humano, ut dixi, cuius magnam imprimis natura ipsa videtur habuisse rationem, inter tot membra partesque quibus contextum est, una est quae principium teneat. In ipsa quoque anima ratio prima est et princeps coeterarum (f. 59v).

Quest'insieme di argomentazioni legittima, secondo Pontano, il governo di uno solo, tendenzialmente ma non necessariamente monarchico, anzi – sotto l'influsso di Cicerone, *De legibus* III, 4 – magari esercitato da un «dux et moderator», purché capace di garantire, nella diversità degli interessi, il *bonum commune*:

³⁰ Ivi, f. 57.

³¹ Ivi, f. 58v.

“Corpus est res publica”. La struttura della comunità secondo l’umanesimo politico

Quae omnia declarant naturam ipsam, quae operi quam optime suo consultum iri vellet, iam tum statuisse ut in omni conciliatione et coetu unus esset aliquis aut magistratus aut rex qui illum regeret et communis boni curam susciperet quique dux et moderator esset civilium actionum (*ibidem*).

Emergono qui vari punti chiave. In primo luogo, la presenza di un *caput* nell’organizzazione politica non ne comporta affatto l’annichilamento, al contrario: è precisamente l’esistenza di tale *dux et moderator* ad assicurare la *felicitas* della comunità e finanche la possibilità stessa di esistenza di un *coetus hominum*. In secondo luogo, la menzione al *bonum commune*, che è in essenza profondamente organicista, implica non solo (come si afferma comunemente) la superiorità del tutto sulla parte, ma anche la salvaguardia di questa nel tutto, la necessità che la parte si inserisca correttamente nell’insieme, tenendo conto della peculiarità individuale di ciascuno, posto che «unus differt ab alio». Sarebbe un tratto di modernità, ma il suggerimento proviene da Tommaso (*De regno* I, 1): «unusquisque privato et proprio commodo naturaliter provideat». Un certo *cliché* comunitarista potrebbe allora essere quasi capovolto: sarebbe la salute della parte ad assicurare la sopravvivenza del tutto, almeno nella stessa misura che viceversa, secondo una linea che si era andata affermando, nelle zone più sviluppate d’Europa, nelle legislazioni statuarie già dal Trecento³². Ciò aiuterebbe a spiegare, tra l’altro, l’insistenza di certi autori (particolarmente Giovanni di Salisbury) sul dettaglio della corrispondenza tra parti del corpo e funzioni socio-politiche, che tanto infastidiva Gierke³³.

In terzo luogo, il nesso tra *natura* e comando che, situandosi ora ben all’interno del discorso della tradizione, Pontano considera necessario proprio per garantire il benessere individuale, è presente nei giuristi medievali, così come in Tommaso ed Egidio (*De regimine principum* III, II, 3 y 9), e costituisce uno degli assi della teorizzazione medievale della relazione comando-obbedienza³⁴. La natura, infatti – già da Irnerio –, nello *ius civile* si trova strettamente legata al consenso: «questo è di per sé un *factum* che, creando però l’obbligazione naturale, àncora una volta di più il *ius naturae* a quel mondo dei *facta* ove, appunto, va individuato il regno genuino della *natura*»³⁵.

³² Sul *bonum commune* come tutela dei legittimi interessi privati del *civis*, cfr. SCHIERA, *Il bonum commune tra corpi e disciplina*, cit., pp. 40-43; in generale, si veda almeno M. S. KEMPSHALL, *The Common Good in Late Medieval Political Thought*, Oxford, Clarendon Press, 1999, pp. 1-25, e A. BLACK, *Political Thought in Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, pp. 24-28, dove il presupposto è sempre – si dice – che il bene del tutto è superiore a quello della parte.

³³ Cfr. GIERKE, *Teorías políticas*, cit., p. 122, che offre anche una breve storia di questo antropomorfismo.

³⁴ Ho approfondito questo punto in *Prolegomeni al “De obedientia”*, cit., p. 60.

³⁵ E. CORTESE, *Lex, aequitas, utrumque ius nella prima civilistica*, in ID., *Scritti*, Roma, Il Cigno edizioni, 2001, p. 1027.

Guido Cappelli

Infine, aristotelico-tomista è l'ultima menzione del *corpus*, ora completamente *politica*, diretta cioè a dichiarare esplicitamente, attraverso la metafora tomista del *cor*, il cuore che permette la vita del corpo, che la *naturalior gubernatio* è quella di uno solo: «nam, ut dixi, et in membris e quibus existit corpus, unum est quod coeteris praeest ad cuius praescriptum illa moveantur: id autem cor esse voluerunt et in ipsa anima rationem primam posuerunt»³⁶.

Con spavalderia teorica sconosciuta ai suoi predecessori e a buona parte dei suoi successori, l'impiego che Pontano fa degli strumenti della tradizione, in particolare medievale, non impedisce che, come si può constatare, egli escluda accuratamente qualsiasi menzione a un ordinamento sovranaturale: in sostanza, il sistema si regge per se stesso, con elementi e meccanismi intrinseci alla storia, alla contingenza, alla natura. Questo è, a mio giudizio, uno dei principali contributi all'elaborazione dottrinale dello Stato laico nel pensiero protomoderno.

Sarebbe facile e banale screditare l'impostazione organicista dall'ottica un po' sbilenca della (post)modernità, accusandola di autoritaria e illiberale. La realtà è che, nei limiti e nei modi della mentalità sociale propria di tutto il preliberalismo, l'umanesimo politico propone una concezione del governo della comunità che si giustifica per se stessa in base a regole chiaramente definite e controllabili a partire dalla migliore tradizione occidentale. L'elemento teorico che permette questa autogiustificazione è proprio l'organicismo, che in tal senso apre la possibilità di sperimentare – oserei dire come mai prima né dopo – un'articolazione politica assolutamente indipendente, e di prescindere, quanto meno *in potentia*, da qualunque gerarchia che non sia quella del vincolo collettivo organico incardinato nella *virtus*, liberandosi, in sostanza, dalle gerarchie costituite dai grandi poteri “fattici” tradizionali: le grandi aristocrazie della guerra, della terra e della Chiesa – che, non a caso, torneranno a invocare Dio nelle grandi teorizzazioni cinque e seicentesche.

L'organicismo, in questa sua particolare versione, è, né più né meno, l'origine e il motore teorico dell'intera costellazione concettuale dell'umanesimo politico, lo strumento interpretativo che raccoglie e dà coerenza ai differenti concetti dell'universo intellettuale umanistico. Ad esso risale l'elemento centrale dell'ordine politico: la coesione sociale, che non è composizione di conflitti, ma *amor, mutua caritas* che *deve* coinvolgere il *princeps* non meno che il suddito, e che tutti obbliga in virtù del patto tacito, ma ben cogente, dell'*aequitas*, l'elemento correttivo del diritto, la giustizia politica proveniente da Aristotele, Cicerone e il diritto romano, che permette alla classe dirigente

³⁶ PONTANI, *De obedientia*, f. 60v

umanistica di sviluppare la sua azione con autonomia, di creare la politica senza il condizionamento soffocante del diritto in senso stretto³⁷.

Di qui, anche, la necessità della pratica della *virtus*, che si riflette in un preciso sistema (e non mero catalogo) di *virtutes*, ciascuna delle quali relativa a un aspetto dell’azione politica e a loro volta raggruppabili nel concetto di *humanitas*, che non rimanda tanto a una “bontà” generica, quanto segnala la condizione di base dell’esercizio del potere virtuoso, del governo giusto, il contrario, cioè, della tirannia. E vi è un nesso decisivo, tanto sottile quanto poco esplorato, tra teoria organicista e teoria della tirannide, la prima essendo la faccia positiva della seconda, che a sua volta è la minaccia costante che pende sul *princeps* che rompe il patto organico, il tiranno che, abusando dell’enorme *potestas* assunta, persegue i *propria commoda* ed esercita la violenza indiscriminata, finendo per tradire la propria *humanitas* e favorire (come già avvertiva Cicerone) una sola parte a svantaggio di altre, ciò che per se stesso crea il conflitto³⁸.

L’organicismo è il concetto-base intorno a cui si articola una struttura sociale gerarchica ma necessariamente solidale e protettiva, in cui la direzione politica trae autorità dall’adempimento a precisi doveri in mancanza dei quali diviene automaticamente illegittima e corre il pericolo della distruzione. Con ciò si spiega che ora, nella sua riformulazione umanistica, la concezione organicista possa subire una torsione che sposta l’accento dalla costituzione in parti all’organizzazione di una struttura gerarchica unitaria il cui centro è occupato dal potere politico. A partire dall’organicismo, l’umanesimo politico elabora un sistema teorico coerente della società e dei rapporti sociali il cui elemento principale è l’articolazione delle parti nel tutto, e questo “tutto” è, per la prima volta con tanta nettezza, un potere pubblico che può già intendersi come statale. In tal modo – costituendosi come corpo radicalmente *fictum* – il concetto acquista tutta la sua *potenza metaforica*, funziona al tempo stesso come criterio ordinatore della realtà sociale e guida all’azione politica, ispirata a una *virtus* che è integralmente umana e, per ciò stesso, veramente, etimologicamente, umanistica.

³⁷ Sul “*pactum aequitatis*”, cfr. G. CAPPELLI, *La otra cara del poder. Virtud y legitimidad en el humanismo político*, in *Tiranía. Aproximaciones a una figura del poder*, a cura di G. Cappelli-A. Gómez Ramos, Madrid, Dykinson, 2008, pp. 97-120: 112-115.

³⁸ Cfr. *ivi.*, in part. pp. 100-106.