

Capitolo terzo: “LA REPUBBLICA CRISTIANA E RUGGERO BACONE”

Ruggero Bacone (1214- 1292) ci viene presentato da Gilson come una delle figure più importanti, a livello teologico e filosofico, nel panorama europeo del XIII secolo. Questo capitolo vuole mostrare un punto fondamentale nelle intenzioni di Bacone: il sogno di un popolo universale, di cui facciano parte tutti quegli uomini uniti dalla professione della fede Cristiana.

Questa aspirazione di Bacone richiama sicuramente la nozione di “Civitas Dei” agostiniana, ma la Repubblica cui egli pensa è ben diversa dalle aspirazioni di Agostino stesso: si tratta anzitutto di una Repubblica, e non di una realtà cui si appartiene “in interiore homine”, ma soprattutto si tratta di un vero popolo temporale sotto la guida della sapienza cristiana.

La sapienza dunque, si pone come punto cardine del pensiero baconiano, poiché essa è quella luce che organizza la Repubblica dei credenti. Essa si pone come principio e come mezzo con un triplice fine: dirigere la Chiesa di Dio; organizzare il popolo dei fedeli; proteggere i confini dagli attacchi del nemico più efficacemente (e meno sanguinosamente) delle crociate.

Questo forte senso d'identità presente in Bacone, fa notare puntualmente Gilson, esprime il fatto ch'egli all'epoca già concepisse l'unità per una realtà così confusa: *christianitas* appunto, parola già diffusa nella cultura del XIII secolo, designando sia la Chiesa ma, soprattutto, l'insieme dei fedeli. Anche per questo richiamo Bacone ci è noto come il “Dottore della Cristianità”.

Un aspetto molto importante da considerare è che il monaco francescano ha distinto la “Repubblica Cristiana” dalla “Chiesa”, poiché espressamente ha attribuito loro fini ben diversi, come la sapienza conferisce ad entrambe aspetti diversi: da un lato essa dirige la Chiesa, ispirandone le azioni; dall'altro servendo la Repubblica è provvede ai beni temporali che le sono necessari. Eppure, la Repubblica Cristiana di Bacone non potrà mai dirsi mondiale, meglio tenere piuttosto bene a mente due riserve. Per quanto mondiale, infatti, la Repubblica Cristiana non è universale poiché essa include solo Cristiani; inoltre, rispetto ad una repubblica mondiale essa sarà diretta da uomini sapienti¹: coloro che appartengono al Clero.

Ma la grande ambizione unitaria di Bacone è passata per il tentativo di convincere la Chiesa, nella persona del papa Clemente IV, ad assumere la guida del mondo sotto la luce della sapienza, scacciando così le tenebre dell'ignoranza. Se la sapienza dunque sarà la guida dell'universo, il mondo non potrà che corrompersi assieme ad essa se essa stessa dovesse corrompersi: è questo il male di cui ha sempre avuto timore Bacone. In pochi, però, pensavano all'epoca che la sapienza cristiana fosse quel baluardo su cui poggiare ed edificare un nuovo mondo, e la diffusione del peccato non aiutava di certo a rendere possibile l'aspirazione baconiana.

¹ Bisogna tenere conto che nel “secolo XIII sapiente era considerato il Chierico, ignorante il Laico” (E. Gilson, *La città di Dio ed i suoi problemi*, Vita e Pensiero, Milano 1959, p. 88).

Uno dei mali principali della società del tempo era, secondo Bacone, il fatto che il popolo fosse guidato da leggi civili che violavano le esigenze dei cristiani. Infatti, la Chiesa, commettendo a sua volta errori, era spesso venuta meno al suo ruolo missionario nel mondo e, spesso, aveva risentito delle lotte civili all'interno della sua stessa istituzione. Bacone afferma che il problema è generale a livello dei due Ordini. Nel clero, infatti, imperversano ormai corruzione e lussuria; tra principi e baroni, allo stesso modo, risse e norme che opprimevano il popolo erano all'ordine del giorno. Questa corruzione totale e ormai divampata a tutti i livelli fa emergere, agli occhi di Bacone, l'urgenza sempre maggiore di una riforma e di un cambiamento radicale: «l'avvento del Papa che riformerà lo studio della sapienza rimediando alla corruzione»².

Questa convinzione, espressa ampiamente all'interno dell'opera *Opus tertium* (composto, insieme all'*Opus minor* ed all'*Opus maius* all'avvento di papa Clemente IV, nel 1265), poneva Bacone come araldo di una riforma della Chiesa attuata dal papa, che avrebbe preparato il popolo Cristiano anche alla venuta dell'Anticristo. Bacone, infatti, credeva molto nella figura del papa, cui ricordava spesso, in numerose lettere, la necessità della riforma partendo dall'attuazione della sapienza Cristiana.

Ma, essendo ormai anche quest'ultima ridotta alla corruzione, la riforma prevede una revisione della sapienza stessa: il punto di partenza era quello di far prendere coscienza all'uomo della sua profonda condizione di peccatore. Ma la riforma si sarebbe attuata soprattutto mediante la riforma del diritto, che i giuristi hanno spogliato della sapienza e che, invece, deve tornare ad essere oggetto di riflessione filosofica. Ma, soprattutto, i Chierici devono tornare ad essere tali: abbandonino infatti il matrimonio e interrompano la corruzione del Clero che hanno messo in atto: insomma, Bacone non esclude nessuno dalla sua opera riformatrice. In particolare, la riforma giuridica esprime una forte critica all'eccessiva pluralità delle norme appartenenti al Diritto Civile: bisogna tornare alla dottrina aristotelica, in cui venivano insegnati anzitutto i principi e le cause. Ma, questi ultimi, possono essere spiegati soltanto da sapienza e verità cristiana, che contemporaneamente possiede la filosofia del diritto ed il diritto stesso.

Dunque, questo nuovo mondo unificato, secondo nuovi principi morali e giuridici avrà i confini che saranno della fede. Sorge adesso un problema, cos'è che rende universale la fede stessa? Come può essere universalmente accettata? Si può quindi affermare che per Bacone l'unità è realizzabile tanto quanto la fede sarà universalizzabile. Come giustificare, allora, la pluralità delle Religioni?

Bacone parte comunque dall'asserto che Dio vuol mostrare agli uomini le vie della salvezza, vie e non via proprio perché egli tiene conto delle diverse confessioni religiose. Egli parla di vari popoli cui appartengono diverse culture religiose: i saraceni, i tartari, i pagani, gli ebrei ed i cristiani. La distinzione viene posta in base al fine che ogni religione si pone. I saraceni traggono infatti il

² *Ivi*, p. 94.

meglio dalla vita presente godendo avidamente del maggior numero possibile di beni. Quanto ai tartari³ egli riconosce che si tratta di un popolo posseduto dalla *libido dominandi*, cercando ricchezze in maniera smisurata certi di averne altrettanto nella vita futura. I pagani (o idolatri) ignorano invece i beni spirituali nel senso più cristiano ed occidentale del termine, privi totalmente di una dimensione escatologica o quasi.

Arrivano poi gli ebrei che, nel senso più rigoroso del termine, sono da considerarsi coloro che dalla vita futura non attendono che beni materiali (in questo senso si spiega la cultura della “Terra Promessa”). Vi sono infine i Cristiani, i quali perseguono i beni spirituali con mezzi spirituali, ed attendono la loro ricompensa nella vita eterna in cui l’uomo sarà glorificato nella comunione con Dio.

Tenendo conto di questi elementi, si opera una classificazione che pone al vertice ebraismo e cristianesimo, con quest’ultimo che completa la dottrina e la spiritualità ebraica accogliendo la legge di Cristo. Allora, conclude Bacone, per poter portare avanti il progetto di una Repubblica Cristiana è necessaria un’opera gigantesca di conversione che le faccia guadagnare il maggior numero possibile di infedeli. La filosofia, allora, si pone come lo strumento di attuazione della sapienza, un «vestigio della sapienza divina lasciato da Dio agli uomini per metterli sulla via delle verità divine»⁴.

Bisogna dunque individuare quei sapienti da cui far partire gli insegnamenti che saranno poi diretti ai popoli di diversa religione. L’unico punto di contatto tra tutte le religioni è la conoscenza di Dio che va compreso come causa prima dotata di infinita potenza, anche se su questo ruolo i pagani non sarebbero concordi. Se non bastasse l’evidenza di Dio, bisognerebbe utilizzare la metafisica ricorrendo all’argomento in cui risulta l’impossibilità di procedere all’infinito nell’ordine delle cause. E siccome esiste un mondo, prosegue Bacone, per esso un Dio sarà sufficiente e per esso la creatura dovrà avere riverenza e rispetto. L’altro aspetto molto importante su cui sarà indispensabile operare un convincimento generale sarà l’aspetto dell’immortalità dell’anima. Su di essa molti filosofi appartenuti a periodi e tradizioni diverse si sono mostrati concordi (Aristotele, Cicerone, Avicenna), proprio per questo gli uomini dovranno convertirsi per compiere la volontà di Dio e servirlo, per ricevere il premio della vita eterna.

Gilson, inoltre, afferma che Bacone preannuncia l’avvento delle scienze sperimentali, iniziando così la sua personale crociata contro l’inconvertibile Islam. Proprio la scienza e la tecnica, saranno

³ Tartari che Bacone conosce grazie alla lettera di Kuyuk che Giovanni da Pian del Carmine aveva inviato ad Innocenzo IV Cfr. *Ivi*, p. 103.

⁴ *Ivi*, p. 105.

lo strumento con cui avverrà l'opera di sterminio dei non credenti, per far sì «che non vi sia più che un solo gregge ed un solo pastore»⁵.

I guadagni fondamentali dell'opera di Bacone sembrano ormai ampiamente visibili: egli, come il cistercense Ottone di Frisinga nella sua *Cronica* del 1150, ha ormai compiuto l'identificazione tra città di Dio e popolo della Chiesa, cioè la fusione tra un ordine temporale ed un ordine di natura spirituale. E' subito percepibile una conseguenza immediata a questa visione: se la città di Dio diviene la Chiesa, gli stati diventano la città terrena, e per assicurare questo predominio alla cristianità Bacone ha sentito il bisogno di far confluire tutto il sapere all'interno della fede, per poterne permettere l'accesso tramite le verità della ragione naturale, conferendole inevitabilmente il primato.

Gilson, in tal senso, critica Bacone in quanto gli ha rivelato i primi sintomi con cui filosofia e scienza volevano assoggettare il mondo alla fede, generando inevitabilmente forte instabilità.

ANDREA NARDI

⁵ *Ivi*, p. 111.

Capitolo quarto: "DANTE E L'IMPERO UNIVERSALE"

In questo capitolo Gilson si confronta con una delle più importanti opere di Dante Alighieri (1265-1321), cioè il *De Monarchia* (composta tra il 1312 ed il 1313) in cui il poeta fiorentino affronta la questione dell'impero universale e del suo fondamento. Come in Bacone, anche in Dante emerge l'urgenza di una soluzione al problema papato- impero. Come si vedrà, l'aspirazione dantesca è quella di giungere ad una unità e ad una pace che, in quel periodo di lotte, risultava assolutamente un'utopia.

Dante, dunque, incentra buona parte della sua attenzione sul problema della monarchia temporale, che definisce come «il governo di un solo capo su tutti quelli che regnano nel tempo»¹, che raggiunge le persone a patto che la loro condizione sia temporale. Dante ritiene che la natura di ogni società vada ricercata nel suo fine, ma Dio ha creato ogni esistenza in vista del suo fine. Quindi, sembra dire Dante, se nessuna esistenza è il fine ultimo del creatore, bisogna cercare il suo fine proprio. Nel caso dell'uomo, l'ente creato per eccellenza, acquistare la conoscenza grazie all'intelletto possibile è l'operazione che più lo caratterizza.

L'azione allora, carattere saliente dell'umano, diviene per Dante un prolungamento della conoscenza speculativa: in essa gli uomini tentano di realizzare la conoscenza totale, lo totalità dell'intelletto. Ciò, però, è possibile soltanto a condizione che vi sia la pace. La pace universale costituisce così il fine ultimo a cui tendono e devono tendere tutti i nostri atti, perciò la monarchia o l'impero risultano assolutamente necessari per il bene comune del mondo.

Ogni monarchia terrena, infatti, deve tendere ad una armonia con Dio, che è il monarca dell'universo, ed è la pace l'unico aspetto che permette questa realizzazione. Proprio perché Dio è uno, afferma Dante, il regno temporale dovrà essere guidato da un solo principe o monarca. A sostegno di questa unità, Dante sostiene che se nasce una lite fra due principi, l'unico modo per evitare una guerra e ricorrere al giudizio di un terzo principe: il monarca universale appunto, requisito fondamentale per la pace universale.

Il problema della pace viene così a correlarsi con un altro tema molto importante: quello della giustizia, che Dante considera però come un'entità astratta, che si dà in concreto solo nell'uomo più o meno giusto. Necessaria dunque, affinché gli uomini vivano giustamente, è la presenza di un monarca giusto ed unico, che non alteri nel modo più assoluto l'essenza e la purezza della giustizia stessa. Per permettere la realizzazione di questa unica sovranità è necessario, secondo l'autore della *Commedia*, che ognuno degli stati già esistenti rinunci ad una parte della propria sovranità al fine di accettare le decisioni del monarca unico. Un sovrano dalla giurisdizione assoluta e riconosciuta, non avrà bisogno d'altro, per questo egli sarà anche il sovrano più giusto (secondo il principio che

¹ *Ivi*, p. 117.

laddove mancano oggetti mancano le passioni). Il compito di questo sovrano sarebbe quello di favorire la concordia fra tutti i suoi sudditi.

Ma come si realizza, in concreto, questa unità? Dante afferma che essa si realizza solo se gli uomini potranno godere della possibilità di essere realmente liberi. Ciò perché l'uomo, mediante la libertà, cerca di raggiungere quella massima aspirazione che è la felicità e perciò, lo stato migliore, sarà quello in cui l'uomo meglio riesce ad esprimersi liberamente, come "fine e non come mezzo". Il politico giusto deve, insomma, non assoggettare il popolo ma farsene piuttosto servitore, secondo l'originario significato della parola ministro, per permettere in serenità ai singoli di realizzare la propria felicità.

Dante, per entrare di più nello specifico, non ha proposto una carta costituzionale universale ma, piuttosto, ha delineato i principi che regolano i rapporti fra il monarca universale e gli altri sovrani, delineando così una società pluralista, fatta di popoli diversi ed autorità diverse. Bisogna, però, che sia uno soltanto a fornire i principi da rispettare come la ragion teorica fa con quella pratica. Solo così nel mondo potrà regnare l'unità che deriva immediatamente dal bene: insomma, in una visione un po' neoplatonica, la vicinanza all'uno è una vicinanza al bene. Ad esempio concreto e storico di questa unità Dante cita Roma che, secondo il poeta fiorentino, ha goduto almeno una volta di questa armonia: ai tempi di Augusto (63 A.C.- 14 D.C.) precisamente. Come evidenzia Gilson, Dante sembra quasi credere alla predestinazione da parte di Dio verso l'Impero Romano.

Questo richiamo alla Roma Imperiale serve a Dante a dimostrare la non utopicità dell'impero universale: Roma è caduta infatti non per mancanza di buon governo ma, piuttosto, per i popoli che non ne hanno riconosciuto l'autorità. Solo la restaurazione dell'impero potrebbe liberare infatti il popolo dai totalitarismi degli stati particolari, ripristinando il vecchio diritto appartenente all'imperatore.

Proprio per quanto riguarda il diritto, Dante lo considera come prodotto di ciò che è nel pensiero di Dio: nulla che non si accordi alla volontà di Dio potrà dunque essere considerato diritto. La domanda interessante allora diviene questa: quali segni hanno connotato e designato il popolo romano come il popolo nobile per eccellenza?

Il sommo poeta non può che richiamare a questo punto ciò che il suo "maestro spirituale" Virgilio afferma nell'*Eneide*: qui, infatti, si parla delle origini nobili e divine di Roma, affermandone così una sorta di implicita superiorità. A conferma di tali tesi, Dante cita numerosi episodi storici rimasti come pietre miliari della storiografia romana: lo scudo che salva Roma ai tempi di Numa Pompilio; le oche del Campidoglio che salvano la città dai Galli. Insomma, Dante evidenzia una serie importante di miracoli operati da Dio a beneficio della Roma pagana: ciò perché Roma doveva instaurare il suo potere e far trionfare il diritto nella nascente civiltà europea.

Ovviamente, evidenzia Gilson, si è qui molto lontani dalla concezione agostiniana che aveva identificato Roma con la “*Civitas diaboli*”.

Dante, inoltre, parlando dell'impero sferra un forte attacco alla Chiesa civilizzata: se Roma infatti, per ciò si è detto, deve la sua forza ed il suo prestigio a Dio ed al diritto naturale, e visto che l'impero esisteva prima che ci fossero i papi, non si capisce assolutamente come sia possibile che la Chiesa stessa rivendichi un qualsivoglia diritto sul potere temporale. Il conflitto papato - impero (che ai tempi di Dante era espresso nella lotta fra Ghibellini e Guelfi), evidenzia lo stato di errore in cui la Chiesa si trova. Infatti, non solo essa non mostra gratitudine al potere temporale per ciò che gli ha concesso anzi, essa non mette neanche a disposizione quelli che sono i suoi beni per i poveri, venendo meno al proprio compito di sussidiarietà evangelica verso gli ultimi della società.

Inoltre, aggiunge Dante, è stato lo stesso Gesù Cristo a scegliere di nascere sotto il dominio romano, di sottomettersi addirittura al censimento proclamato dall'Imperatore o, come afferma Dante, da Dio per mezzo dell'Imperatore, quasi a voler divinamente legittimare la sua autorità ancora di più. L'annosa questione diviene allora, nell'angolatura politica fornitaci da Dante: tra *Romanus Pontifex* e *Romanus Princeps*, chi dei due è subordinato all'altro nell'ordine temporale?

Dante, sottolinea Gilson, cerca a questo punto di scovare quelli che sono gli avversari dell'Impero, cui ha appena fornito una forte connotazione divina. Primo ostacolo è il Sommo Pontefice, il vicario di Cristo. Infatti, secondo Dante, è errato pensare che il Papa sia il vicario di Cristo e per questo possa rivendicare potere assoluto ma, piuttosto, egli è il vicario di Pietro. Secondo ostacolo è costituito da coloro che, accecati dalla cupidigia, negano l'indipendenza dell'impero solo e soltanto al fine di lucro. Il terzo gruppo, invece, è costituito da coloro che Dante definisce i decretalisti che, totalmente ignoranti di filosofia e teologia, usano lo strumento dei decreti per attentare alla stabilità dell'Impero. La cosa più grave è, secondo Dante, che essi manipolano le allegorie presenti nelle Sacre Scritture², e cadendo in assurdità che tali sono sia per la ragione ed ancor di più per la fede³. Dunque, secondo Dante, il governo temporale non deve minimamente la sua esistenza a quello spirituale, poiché esso ha una luce del tutto sua.

Inoltre, sempre Dante, critica chi interpreta l'episodio della “consegna delle chiavi del Regno dei Cieli” come l'istituzione di un potere assoluto a favore della Chiesa. Anzi, per il poeta toscano piuttosto è testimonianza del contrario: il potere di Pietro è meramente pontificale. In tal senso è possibile leggere anche il celebre argomento delle “due spade” (Lc 23,38), la cui interpretazione corrente è quella della istituzione dei due poteri, cui Dante però non conferisce credibilità alcuna. Inoltre, proprio per rafforzare la sua posizione, Dante afferma che se anche l'Impero vuol fare

² Così è letta ad esempio la metafora del sole che dà luce alla luna nel Genesi, interpretando luna e sole come il potere spirituale e temporale. Cfr. *Ivi* p. 138.

³ Sempre in questa interpretazione, risulterebbe che i poteri, tipica creazione dell'uomo, sarebbero creati prima dell'uomo stesso.

donazioni alla Chiesa (come quella di Roma a papa Silvestro da parte di Costantino) la Chiesa non potrebbe accumulare proprietà ma solo utilizzare i beni al fine di aiutare i poveri, perché lo stesso Vangelo (Mt 10, 9) afferma che la Chiesa non può possedere beni. Dante, dunque, sembra appoggiare molto di più l'espressione di Cristo "Il mio regno non è di questo mondo", in cui Dio si assume la responsabilità spirituale del mondo ma, al contempo, non legittima assolutamente un potere temporale della Chiesa.

Si giunge così alla concezione delle due beatitudini che costituiscono due fini diversi per l'uomo raggiungibili con mezzi diversi. Il corpo ha la sua felicità in questa vita, l'anima vuole la felicità della vita eterna. Nel primo caso, essa si raggiungerà mediante la filosofia praticando precetti e virtù morali; nel secondo, si giungerà all'eternità mediante le virtù teologali: fede, speranza e carità. Per questo duplice fine l'uomo avrà bisogno di essere guidato da una duplice autorità: quella del pontefice per la vita eterna; quella dell'imperatore per la vita temporale. Ma, il punto che più ci interessa in questo momento, è che Dante non pone tra il monarca universale ed il suo potere nessun intermediario: l'autorità gli viene da Dio. La stessa fonte da cui al Papa proviene la sua.

Qual è il rapporto fra i due poteri? Gilson evidenzia come la coerenza politica di Dante lo porti ad affermare che il sommo pontefice può comunque far molto per l'imperatore, che a sua volta nella propria autonomia gli deve un rispetto filiale. Insomma, il papa può aiutare a svolgere meglio la sua funzione all'impero, ma mai conferirgli o usurpargli l'autorità.

Dante dunque, rispetto a Bacone per esempio, ha fondato l'universalità del suo impero sulla laicità, operando una netta distinzione, ma senza porre un muro, fra i due poteri, generando la prima formula moderna di società temporale unica formata dall'intero genere umano. La distinzione operata da Dante all'interno dei vari ordini gli permette di trovare un equilibrio che impedisce ad un potere di inferire sull'altro, perché il fondamento della pace passa anzitutto per il riconoscimento ed il rispetto dell'altro potere. Il Papa non potrà così avere alcuna giurisdizione che non gli venga delegata dall'Imperatore, che a sua volta non avrà autorità spirituale che non gli sia conferita dal Papa.

Eppure, nonostante l'impero di Dante si ispiri a quello romano, esso è "un calco temporale della società universale che è la Chiesa", sostiene Gilson, la cui autorità si esercita secondo la verità della teologia. Il Papa dovrà ispirarsi a Tommaso D'Aquino, l'Imperatore al potere di Augusto. Questa posizione di Dante implica, però, che egli accetti due condizioni. La prima, è che la ragione naturale sia capace di creare accordo fra gli uomini; la seconda è che, accettando la giurisdizione spirituale della Chiesa, l'ordine sociale e politico si faccia più saggio sul piano temporale.