

# La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV)<sup>1</sup>

E. Igor Mineo

La libertà politica può esprimersi in molti modi. Intesa come la capacità dei cittadini di accedere alla sfera delle decisioni, e di assumere una qualche forma di controllo non solo formale della sua funzionalità, è quasi banale osservare che si tratta di un problema della piena modernità, meglio ancora della piena modernità rivoluzionaria; e che questo segno rivoluzionario a sua volta appare tanto più netto quanto più ampia, in senso democratico, risulta essere la platea di coloro che non solo godono delle libertà cosiddette 'civili' (o di alcune fra esse), ma possono esercitare ordinariamente anche prerogative 'positive' di tipo squisitamente politico.

Se ci si allontana dal momento rivoluzionario, la libertà politica cambia segno e richiede codici di decifrazione contestuali e specifici; a maggior ragione se risaliamo molto indietro, fino alla parte finale del medioevo. È una doppia cautela preliminare, ammettendo che: a) sulla parola pesa una fortissima polisemia, che

<sup>1</sup> Una versione di questo saggio è stata letta e acutamente commentata da Isabella Lazzarini, Monica Santangelo e Gabriele Pedullà. Li vorrei molto ringraziare per il loro aiuto, riservando ovviamente a me errori e imperfezioni. I riferimenti bibliografici sono aggiornati a dicembre 2020, data di consegna del testo. Rispetto ad allora sono stati pubblicati alcuni contributi rilevanti di cui non ho potuto tenere conto. Mi limito a ricordarne solo due: *La libertà nelle città comunali e signorili italiane*, a cura di A. Zorzi, Roma 2020, e il numero della rivista «Edad Media. Revista de Historia», 21 (2020), a cura di H.R. Oliva Herrero, dal titolo: *Libertad, autonomía y orden político a fines de la Edad Media*.

E. Igor Mineo, University of Palermo, Italy, igor.mineo@unipa.it, 0000-0003-0640-966X

Referee List (DOI 10.36253/fup\_referee\_list)

FUP Best Practice in Scholarly Publishing (DOI 10.36253/fup\_best\_practice)

E. Igor Mineo, *La cultura dell'autonomia (Italia, sec. XIV)*, © Author(s), CC BY 4.0, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1.17, in Andrea Zorzi (edited by), *Libertas e libertates nel tardo medioevo. Realtà italiane nel contesto europeo. Atti del XVI Convegno di studi San Miniato 11-13 ottobre 2018*, pp. 197-227, 2024, published by Firenze University Press, ISBN 979-12-215-0382-1, DOI 10.36253/979-12-215-0382-1

se è già stata parzialmente analizzata<sup>2</sup>, rimane spesso fonte di disorientamento; b) i concetti che stanno in una qualche relazione con la parola hanno, dal canto loro, una altrettanto prevedibile variabilità storica, che forse è stata sottovalutata, e che rende non sempre facile la comprensione dei registri espressivi degli attori, e quindi la natura delle loro pratiche.

Questa sottovalutazione deriva soprattutto da come il dibattito storiografico sulle 'origini della libertà moderna' si è andato sviluppando a partire dalla metà degli anni '70, quando l'irruzione del grande libro di John Pocock<sup>3</sup> (1975) modificava sostanzialmente, complicandolo, non solo il terreno della discussione sulla formazione delle culture politiche liberali in area 'atlantica', ma anche il mondo, certamente più appartato, degli studi sul Rinascimento: ideologie e linguaggi politici in Europa, e in Italia in particolare, cominciarono nuovamente a essere osservati, come era già stato nella seconda metà del XIX secolo, da una prospettiva di lunga durata che arrivava a comprendere anche il periodo comunale.

A partire da Pocock e, qualche anno più tardi, da Quentin Skinner, le 'origini della libertà' sono state adattate, come sappiamo, dentro uno schema a doppio ingresso, sia teorico che storico, il repubblicanesimo. Il dibattito densissimo che si è sviluppato in più di quarant'anni, e che adesso accusa qualche segno di stanchezza<sup>4</sup>, ha visto fronteggiarsi posizioni diverse, a volte espresse in modi molto polemici: stili diversi di cultura politica repubblicana, ciascuno alla ricerca del suo proprio passato<sup>5</sup>. Eppure un comune denominatore c'è, minimo forse, ma decisivo a veder bene. La libertà politica starebbe al punto di intersezione, nella vita dei cittadini, fra assenza di dominazione e forme più o meno definite di partecipazione. È proprio sul tema cruciale della 'partecipazione', dell'attivismo civico, come criterio che rende davvero distinguibile il repubblicanesimo nella vasta platea dei liberalismi, che più si è dibattuto. Pratiche elettorali, presa di parola nelle arene pubbliche, contestazione, resistenza: le modalità prese in esame

<sup>2</sup> Limitandomi solo ad alcuni dei titoli immediatamente prossimi all'ambito su cui mi soffermo in queste pagine: R.G. WITT, *The rebirth of the concept of republican liberty in Italy, in Renaissance. Studies in honour of Hans Baron*, a cura di A. Molho e J.A. Tedeschi, Firenze 1971, pp. 173-199; ID., *Coluccio Salutati and his public letters*, Genève 1976, cap. V (*The Missive and Florentine political thought*); N. RUBINSTEIN, *Florentina libertas*, «Rinascimento», s. II, XXVI (1986), pp. 3-26; S. FERENTE, *The liberty of Italian city states, in Freedom and the Construction of Europe*, a cura di Q. Skinner e M. van Gelderen, vol. I, Cambridge 2013, pp. 157-175; A. LEE, *Humanism and Empire: The Imperial Ideal in Fourteenth-Century Italy*, Oxford 2018, in particolare pp. 16-24; G. PEDULLÀ, *Humanist Republicanism: toward a new paradigm*, «History of Political Thought», 41 (2020), pp. 43-95, in particolare pp. 72-83.

<sup>3</sup> J.G.A. POCOCK, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition*, Princeton 1975.

<sup>4</sup> Vedi ad esempio, già più di dieci anni fa, alcuni degli interventi contenuti in *Republicanism and Political Theory*, a cura di C. Laborde e J. Maynor, Oxford 2008 (in particolare, insieme alla introduzione dei curatori, che offre una sintesi assai efficace del dibattito, quelli di M.H. Kramer, I. Carter, Q. Skinner, P. Pettit, R. Bellamy).

<sup>5</sup> Mi permetto, per comodità, di rinviare al mio *La repubblica come categoria storica*, «Storica», 43-44-45 (2009), pp. 125-167.

sono state molte, nel tentativo spesso di circoscrivere e precisare le dinamiche partecipative, e di evitare derive 'neo-comunitarie' (o 'populiste') al nuovo paradigma. E tuttavia anche coloro che più si sono spesi in tal senso, come Philip Pettit, e che vedono nella non dominazione (non nella partecipazione) il tratto più tipico di ogni cultura repubblicana, insistono poi sulla costante 'vigilanza' dei cittadini come prezzo da pagare per il mantenimento della libertà, sulla necessità che essi si armino attivamente delle virtù necessarie per difenderla<sup>6</sup>.

Ora, proprio questa nozione neo-repubblicana di libertà (il combinato disposto di assenza di dominazione + partecipazione) costituisce storicamente più una fonte di fraintendimenti che una risorsa euristica. L'intersezione fra libertà positiva e libertà negativa (per adoperare la classica distinzione cara ai pensatori liberali prima del 'republican turn') presuppone in realtà non solo l'esistenza di un ecosistema adatto allo sviluppo della libertà negativa dei privati, la cosiddetta 'società civile', un altro oggetto che è difficile vedere maturare prima dell'età rivoluzionaria; ma anche, al fondo, la limpida distinguibilità fra le due forme. Su tale distinzione si è fondata tutta una tradizione storiografica che rimonta, per quanto riguarda le città italiane, a Sismondi e alla sua ascrizione delle libertà comunali al modello 'antico'<sup>7</sup>. Questa tradizione, a suo modo 'repubblicana', circoscriveva il nucleo della libertà relativo alla cittadinanza attiva e alla partecipazione e lo proiettava sul passato tardomedievale e rinascimentale, spesso con l'intento di valorizzare i meriti della nazione italiana nella costruzione delle libertà *moderne*<sup>8</sup>. In realtà tanto la libertà dicotomizzata dai liberali quanto il suo sottoprodotto, la distinzione nell'antica libertà repubblicana fra autonomia della città e cittadinanza politica, sono difficilmente riconoscibili prima del XVII secolo.

Se n'era già accorto mezzo secolo fa, nel 1971<sup>9</sup>, Ronald Witt, prima che l'onda della scuola di Cambridge cominciasse a montare, riflettendo sull'Italia tardo-medievale. In un confronto stretto con il suo maestro, Hans Baron, dimostrò che fino a Leonardo Bruni il profilo della libertà 'repubblicana' appariva percepibile solo a sprazzi, e che l'autonomia comunitaria e la cittadinanza politica erano due profili di *libertas* in realtà quasi indistinguibili, il che dava conferma a uno degli assunti fondamentali di *The Crisis of the Early Italian Renaissance*, la cui seconda

<sup>6</sup> P. PETTIT, *Two Republican Traditions in Republican Democracy: Liberty, Law and Politics*, a cura di A. Niederberger e P. Schink, Edinburgh 2013, p. 170: «if the citizens are to keep the republic to its proper business then they had better have the collective and individual virtue to track and, if necessary, contest public policies and initiatives: the price of liberty is eternal vigilance».

<sup>7</sup> P. COSTA, «Così lontano, così vicino»: *il Comune medievale e la sua 'autonomia'*, «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», XLIII (2014), pp. 714-718, p. 716 in particolare.

<sup>8</sup> Per Pasquale Villari, ad esempio, è il comune italiano «a creare quel terzo stato e quel popolo, che distrusse il feudalismo in Italia, e con la rivoluzione francese, lo distrusse poi in tutta Europa». Sicché è nella storia italiana che devono essere poste «le prime origini delle libertà moderne»: P. VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, vol. I, Firenze 1893, p. 3.

<sup>9</sup> WITT, *The rebirth*.

edizione era uscita solo cinque anni prima<sup>10</sup>. Occorre notare che nell'analisi delle fonti trecentesche Witt non si limitava a quelle di tipo intellettuale o teorico, ma adoperava anche testi documentari, tratti dall'archivio fiorentino. Anche per questo la sua lettura appare ancora oggi, a tanti anni di distanza, molto ben formulata. Va da sé che per Witt l'idea di base del libro fondamentale di Baron costituiva un presupposto indiscutibile: e cioè che, dal primo Umanesimo fiorentino in avanti, fra Salutati e Bruni, maturasse una nuova nozione 'repubblicana', ben formalizzata, di libertà e di comunità politica. Non ancora quarantenne, il giovane studioso, concentrandosi appunto su Coluccio Salutati, andava in cerca nel tardo medioevo proprio dei materiali costitutivi di questa nozione, provava cioè a rintracciare la genealogia di quella che lui stesso chiamava, sulla scia di Baron, *republican liberty*. Non li trovò, quei materiali, o ne trovò di frammentari e incoerenti, ed ebbe il coraggio di riconoscerlo. Optò dunque per una prima rassegna ragionata delle espressioni di quello che gli appariva una sorta di repubblicanesimo inconsapevole, incapace di un uso differenziato dei significati fondamentali di «libertà».

La separazione della libertà politica tardocomunale dal paradigma repubblicano umanistico risultò così dopo le ricerche di Witt su Salutati ancora più fondata e anche molto meglio precisata. Di lì a qualche anno il dibattito prese tuttavia una piega del tutto diversa; Quentin Skinner riuscì infatti a porre al centro dell'agenda delle ricerche un'ipotesi che minava alle fondamenta la ricostruzione di Baron e di Witt, e cioè che l'origine della libertà repubblicana andasse retrodatata al XIII secolo dei comuni italiani. La proposta di Skinner è stata molto discussa<sup>11</sup>; è evidente che essa configura una temporalità che ridimensiona il momento propriamente umanistico. La mia analisi, concentrata sul XIV secolo, presuppone invece l'idea che l'umanesimo quattrocentesco introduca novità effettive riassumibili, per i miei propositi, a due elementi: una modellizzazione dell'antico (romano per lo più fino almeno a metà Quattrocento) molto più sistematica e consapevole, e la possibilità di una autentica risemantizzazione del lemma *res publica*.

Detto questo vale la pena di chiedersi se il problema vada posto ancora nei termini nei quali lo concepirono Baron, sulla sua scia Witt, e poi, in termini capovolti, Skinner, oppure non vada formulato diversamente, attraverso una sorta di inversione. Se la domanda appropriata, cioè, non sia quella per tanto tempo rimasta al centro del dibattito: in che misura l'ideologia politica dell'umanesimo si distacca dalle precedenti forme 'medievali'? Quali sono, se ci sono, i presupposti di età comunale della libertà repubblicana 'umanistica'? Ma piuttosto, e senza svilire la discontinuità fra il prima e il dopo: che ombra proiettano i dispositivi tradizionali della legittimità, quelli che appaiono funzionanti a metà Trecento, sul nuovo classicismo politico di inizio Quattrocento? Che cosa resta della libertà 'medievale' nella più rifinita e formalizzata libertà 'umanistica'?

<sup>10</sup> H. BARON, *The Crisis of the Early Italian Renaissance. Civic Humanism and Republican Liberty in an Age of Classicism and Tyranny*, Princeton 1966.

<sup>11</sup> Limitatamente alla proposta propriamente storica vedi MINEO, *La repubblica come categoria storica*; PEDULLÀ, *Humanist Republicanism*.

Si tratterebbe di precisare il senso della discontinuità, ipotizzando che il linguaggio parzialmente rinnovato degli umanisti assorba, ma in modo molto diverso da come lo aveva immaginato Skinner, alcuni dei costrutti politici maturati in età tardo comunale.

Una discontinuità forse più sfumata potrebbe emergere attraverso tre mosse: a) individuando nella intricata polisemia della *libertas* pensata politicamente la convivenza di due matrici: da un lato la volizione, o la capacità di agire, attribuita dal diritto romano agli individui liberi; dall'altro il privilegio che crea uno spazio relativamente libero da interferenze (e che dunque si configura come condizione frequente, se non proprio ordinaria, della stessa possibilità di agire, degli individui e dei gruppi); b) svelando la libertà come uno dei tratti connotanti il potere (legittimo): la libertà – paradossale per i neorepubblicani – di chi domina o di chi governa; c) e infine declinando socialmente il soggetto o i soggetti di cui si predica la libertà o che talora ne rivendicano l'uso: della «libertà di chi» si sta parlando?

Procederò seguendo un filo argomentativo che non ricalca esattamente questa sequenza ma la rispetta nella sostanza. Data la ristrettezza dello spazio, mi limiterò ad alcuni esempi frammentari, quasi sempre trecenteschi (tranne, come vedremo, pochi ma importanti riferimenti anteriori) di area comunale, adoperando alcuni testi teorici come riscontri sintetici, lenti di ingrandimento della trama che vorrei provare ad abbozzare.

### 1. Il codice del privilegio

Entriamo, per cominciare, in una città che può essere considerata mediamente rappresentativa dell'ordine instaurato dai regimi cosiddetti di 'popolo'. Il 17 agosto 1347, nel momento culminante della sua avventura politica, Cola di Rienzo si incontra con i rappresentanti di uno dei centri con cui aveva cercato di stabilire una relazione, Todi. Viene loro consegnato solennemente un gonfalone, con un sole stellato in campo azzurro, che sarà trasferito a Todi «solummodo et tantunmodo in signum perpetue libertatis, pacis et iustitie perpetuo conservande in civitate Tuderti predicta et eius districtu et ad tuitionem rei publice dicte civitatis». *Libertas, pax e iustitia* sono dunque i termini simbolici di una condizione politica gelosamente rivendicata dalla città e di cui il tribuno Cola si autoattribuisce la tutela: si tratta dell'immunità, o autonomia, da un *dominium extrinsecum*, come si legge nelle righe successive. Le quali richiamano un principio generale, valido non solo per Todi:

quod tota sacra Ytalia et maxime Tudertina civitas et districtus semper conservetur et augmentetur in libera, propria et letissima libertate, pace et iustitia, et dicte civitatis res publica semper in omnibus suis partibus conservetur illesa et libera, a quibuscumque extrinsecis dominiis absoluta<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> *Epistolario di Cola di Rienzo*, a cura di A. Gabrielli, Roma 1890, p. 242 sgg.

La libertà qui ripetutamente enfaticizzata risulta possedere qualche criterio di maggiore determinazione, ma anche di complicazione, nello statuto redatto dieci anni prima. Il testo è il frutto di una stagione ben precisa: una città di medie dimensioni, sottoposta al rettore pontificio della provincia del Patrimonio, approfitta di una favorevole congiuntura politica – lo spostamento della curia pontificia ad Avignone, e poi la presenza di Enrico VII e Ludovico di Baviera – per consolidare il regime di ‘popolo’ e intensificare la pratica, e la retorica, dell’autonomia, anche a costo di subire l’interdetto del papa<sup>13</sup>. Il momento si riflette appunto nello statuto, introdotto dal giuramento del podestà o rettore, detto «electus civitatis» per rimarcare che non è di nomina pontificia: il suo compito fondamentale è «ipsam civitatem eiusque districtum ac libertatem, honorem, iurisdictionem et statum pacificum ipsius regere, salvare, tenere et augumentare [...] pro posse populum et populares personas, consilium ipsius populi et officium dominorum priorum dicti populi»<sup>14</sup>. Questo e altri contesti mostrano *libertas* sempre integrata in sequenze di basilari termini giuspubblicitici: ciascuno di essi (*districtus, iurisdictione, statum pacificum, imperium, gladii potestas, honor* ecc.) è dotato di significato proprio, ma ogni sequenza in quanto tale sembra costituire un tropo di ripetizione, funzionale all’evocazione enfaticizzata della più ampia autonomia politica della comunità. In una delle prime rubriche, *Quod civitas per populum gubernetur*, si legge ad esempio che il popolo detiene «omne regimen, omnem quem iurisdictionem, bailiam autem et plenum, liberum et mistum imperium et arbitrium et gladii potestatem, quod et quam universus populus civitatis et comitatus Tuderti et Comune civitatis et comitatus predicti habent et eis competunt, quocumque et qualitercumque»<sup>15</sup>. Il consiglio del popolo, nella rubrica successiva, delibera «pro libertate, agumento et honore ac conservatione iurium dicti Communis et iurisdictionis ipsius»<sup>16</sup>.

Libertà significa anche altro, però. Al plurale, *libertates* equivale qui come altrove a beni e diritti della comunità, inalienabili: «bona, possessiones, iura, libertates, vel iurisdictiones Communis Tuderti»<sup>17</sup>. Infine libertà indica lo stato personale di quanti, individui e famiglie, chiedono al comune l’affrancamento dall’*homanagium* signorile. In questo caso il notaio, o lo scriba, adopera la for-

<sup>13</sup> Una accurata contestualizzazione in L. ANDREANI, *Todi nel basso medioevo (secoli XIII-XV): aspetti di vita politico-istituzionale*, in *Todi nel medioevo (secoli VI-XIV). Atti del XLVI Convegno storico internazionale (Todi, 10-15 ottobre 2009)*, Spoleto 2010, pp. 51-88, in particolare pp. 63-80; M.G. NICO OTTAVIANI, *Todi e i suoi statuti (secoli XIII-XVI)*, ivi, pp. 724-731.

<sup>14</sup> Todi, Archivio storico comunale, Statuti 5, f. 17. Lo statuto del 1337 è stato edito nella tesi di dottorato di A.G. CATALANI, *Statuta civitatis tudertine del 1337. Edizione critica*, Università degli studi di Sassari 2011-2012.

<sup>15</sup> Todi, Archivio storico comunale, Statuti 5, I, 14, f. 24r.

<sup>16</sup> Ivi, I, 15, f. 24v. Un altro passo, ivi, IV, 14, f.107v, parla della repressione della disobbedienza politica attiva (sedizioni, congiure, tumulti) che avvenga «animo et proposito turbandi et subvertendi ac mutandi statum pacificum civitatis predictae et presentem statum, iurisdictionem et baliam populi eius consilii et dominorum priorum populi vel civitatem ipsam [...] aut dicte civitatis libertatem, sub iugo alterius, violenter ac productorie submittendi».

<sup>17</sup> Ivi, I, 20, f.28v. Vedi anche V, 1 f. 190r.

mula «*libertas et franchitia*»<sup>18</sup>. Ora, esiste un punto di contatto fra questo livello semantico e quello della libertà come autonomia. Lo rivela la rubrica *De pena impetrantis privilegium contra libertatem Communis*<sup>19</sup>, che stabilisce che «pro libertate honore et statu pacifico Communis et populi Tudertini», se qualcuno ottenesse un privilegio dal papa o da altra autorità temporale o spirituale «quod dici vel tractari possit quod esset contra libertatem et franchitiam vel iurisdictionem Communis civitatis Tuderti», e che precludesse alle arti e ai loro membri la possibilità «per ipsum consilium» di eleggere il podestà, come hanno fatto finora, tale atto andrebbe considerato nullo e nessun ufficiale della città avrebbe dovuto obbedirvi. Il nesso *libertas-iurisdictione-franchitia* potrà forse apparire una stravaganza retorica; colpisce però che si manifesti solo qui, solo nel passo cioè nel quale viene evocato lo spettro della soggezione al dominio altrui, ossia la minaccia della restaurazione del governo pontificio. Si tratta di una spia del modo con cui, in concreto, nello *scriptorium* di un comune dell'Italia centrale, veniva trattata la polisemia di *libertas*: mettendo in continuità la libertà solennemente conclamata in relazione a termini come *iurisdictione*, *imperium*, *auctoritas*, cioè gli attributi ordinari della regalità, con la libertà come *franchitia*, come non soggezione al dominio di qualcuno.

In altre parole, le varie forme di libertà che convivono nel testo tudertino, protette dal governo autocefalo, presuppongono, come vedremo meglio fra poco in altri testi, un unico dispositivo condiviso, con il quale una qualche forma di autonomia possa essere oggetto ora di riconoscimento, ora di negoziato, ora di conflitto: con riferimento rispettivamente alla libertà del rustico dall'*homanagium* signorile; alla sfera di *iura* e consuetudini della comunità stratificati nel corso del tempo; alla stessa facoltà di autodeterminazione della *civitas* e del suo popolo, delimitata dalle mosse e dalle intenzioni di autorità superiori capaci o meno di tutelarla, quella facoltà, o di ridimensionarla.

Il linguaggio che acquisisce *libertas* come possibile significante dell'autonomia viene condiviso, nel modo che abbiamo appena visto, in diversi altri testi statutari: utilizzerò come riscontro pertinente, tra i molti a disposizione, quello di Bologna, vero e proprio modello di comune di popolo. Ciò che è più interessante nella tradizione statutaria di Bologna<sup>20</sup> è l'emersione tardiva di riferimenti davvero significativi alla libertà; la stessa cosa peraltro si riscontra a Todi<sup>21</sup>. In

<sup>18</sup> Ivi, IV, 105, f. 139 v: «Item statuimus et ordinamus quod omnes libertates et franchitie quomodolibet impetratae, habite et concesse, per potestatem et capitaneum Communis Tuderti, debeant defendi, manuteneri et inviolabileter perpetuo observari contra omnem persona ad honorem et statum Communis Tuderti».

<sup>19</sup> Ivi, IV, 106, f. 140v.

<sup>20</sup> Uno sguardo di insieme su tale tradizione in A.L. TROMBETTI BUDRIESI, *Gli statuti di Bologna e la normativa statutaria dell'Emilia Romagna tra XII e XVI secolo*, «Mélanges de l'École française de Rome – Moyen Âge», 126 (2014), 2, pp. 481-510.

<sup>21</sup> Nello statuto precedente a quello del 1337, quello del 1275, «*libertas*» non compare, né nell'invocazione, né nei solenni giuramenti del podestà, dei giudici, dei cittadini con il loro *sequimentum*. I valori da tutelare sono l'*honor*, la *salus*, l'*utilitas*, l'*aumentum*, del comune e

sostanza la parola assume un peso strategico nella retorica testuale solo nelle redazioni, sostanzialmente simili, del 1376 e del 1389. Negli statuti della metà del XIII secolo, in quelli del 1288, poi in quelli del 1335, ancora in quelli della metà del Trecento (1352 e 1357), l'uso del termine è sporadico e assai raramente se ne può accertare una valenza propriamente politica. Bisogna aspettare appunto il 1376: in quella redazione, immediatamente successiva alla cacciata del vicario pontificio Guglielmo di Noellet e la momentanea restaurazione del regime di popolo, all'improvviso la retorica della libertà collettiva esplose, all'incirca nei termini riscontrati per Todi. Il formulario di apertura riporta, accanto all'invocazione religiosa consueta (da Gesù ai santi patroni) e all'omaggio all'autorità ecclesiastica (papa e collegio cardinalizio), la finalità per la quale si legifera: «ad conservationem et exaltationem civitatis, comitatus et districtus Bononie; nec non civium, comitatorum, incollarum et districtualium eorundem et status popularis civitatis predictae et libertatis eiusdem et presentis regiminis et amatorum et gelatorum ipsius. Et ad pacificum, quietum et tranquillum statum eorundem, Deo propitio perpetuo duraturum»<sup>22</sup>. Il riferimento allo *status* del comune e del popolo e alla sua libertà ricorre ripetutamente, come accadeva a Todi qualche anno prima, ad esempio nelle rubriche dei giuramenti dei priori e di tutti gli ufficiali: «[...] ad honorem et tranquillum statum comunis et populi Bononie et libertatis dicti populi, et ad honorem et reverenciam omnium amatorum dicti populi et status predicti vos magnifici domini anciani et vexilifer iustitie comunis et populi civitatis Bononie etc.»<sup>23</sup>. E quindi ritornano più volte espressioni come: «ad honorem et augmentum populi et comunis Bononie et presentis status popularis dicte civitatis et libertatis eiusdem»<sup>24</sup>.

Un'altra rubrica prescrive che gli abitanti del contado e del distretto non possono sottrarsi agli obblighi nei confronti della città, vincolando se stessi «ad aliquam servitutem vel ad aliquod vasalaticum vel fidelitatem vel homagium vel nanentixiam seu recomandaxiam [...] per quod posset induci aliqua spes servitutis vel per quod libertas, iurisditio vel honor comunis et populi Bononie possit minui vel ei in aliquo derogari»<sup>25</sup>. Qui ritroviamo il nesso fra libertà dei singoli, anche di coloro che sarebbero tentati di rinunciarvi, e quella della città. Questo articolo può essere messo in connessione con un altro dello statuto precedente, del 1335 (VIII, 48), che è l'unico che tematizzi la libertà, e che conviene leggere quasi per intero. Il titolo della rubrica riporta: *De libertate comunis et populi Bononie ac civitatis, comitatus et districtus Bononie conservanda*.

della città. Invece si dispone, come poi sarà pure nel 1337, sulle «libertates et franchitie» che devono essere conservate *inlesis*: *Statuto di Todi del 1275*, a cura di G. Ceci e G. Pensi, Todi 1897, pp. 1-9, 36 sgg.

<sup>22</sup> *Gli statuti del Comune di Bologna degli anni 1352, 1357, 1376, 1389 (Libri I-III)*, a cura di V. Braidì, Bologna 2002, p. 297.

<sup>23</sup> Ivi, pp. 321-322.

<sup>24</sup> Ivi, p. 509.

<sup>25</sup> Ivi, p. 1201.



Cum nil sit appetentius libertate nec durius quam subici servituti, maxime populo Bononie qui longevis temporibus libertatem obtinuit, et pro ea habenda et conservanda totis viribus debellavit, ad obviandam quibuslibet qui in contrarium niterentur, hac perpetua valitura lege sancimus quod in civitate Bononie, comitatu vel districtu eiusdem non sint vel esse possint seu intelligantur aliqui servi, fideles, adscripticii, recomendati vel alicuius alterius servitutis vel subiectionis intitulati, vel agravati, set omnes liberi sint et esse intelligantur, ubicumque et qualitercumque nati fuerint, nec de tali servitute, fidelitate vel aliis intitulationibus vel agravationibus supradictis alicui ius redatur vel fiat in preiudicium libertatis [...]<sup>26</sup>.

La *libertas*, nella città del *Liber Paradisus*, è imposta per legge, ma ciò che più conta è che il solo articolo dello statuto a essa esplicitamente dedicato si riferisca in realtà alla libertà personale degli individui. Quella generale del popolo di Bologna, evocata nella rubrica, non ne è che un riflesso.

Nel 1376 invece le cose sono cambiate, come abbiamo appena visto, e il proemio del 1389 enfatizza la novità, perché aggiunge al dettato di quello di tredici anni prima un inciso che appunto sottolinea lo «statum itaque prosperum et tranquillum cristianissime civitatis Bononie suorumque fidelium subditorum, que superne providentia devotis in presenti libertate concedat perpetue duraturum»<sup>27</sup>. Solo ora, insomma, proprio alla fine della parabola dell'autonomia del comune e con il ripristino della superiorità pontificia, emerge la rivendicazione della *libertas* della città e del suo popolo.

È facile adesso individuare il filo che collegava i vocabolari delle cancellerie comunali, e le ideologie cui davano forma, al linguaggio mediano dei cronisti, per esempio proprio di quelli bolognesi. Per fare un unico esempio, la cosiddetta Cronaca Villola, a proposito degli scopi della lega antipontificia promossa da Firenze nel 1375, si esprime così:

che ziaschuna terra, la qual fose sudita a la Ghiexia, che se vollesse ridurre a libertà e signorezarse per si medesima, zoè a chumune, che lla liga li tolea a defendere a tute soe spexe per zerto termene, vogliando mantignire so stado a libertà; e per talle che levono uno chonfalone rosso chon una lista alla traversa de littere d'oro, che dixea «libertà».

<sup>26</sup> *Lo statuto del Comune di Bologna dell'anno 1335*, a cura di A.L. Trombetti Budriesi, Roma 2008, p. 328.

<sup>27</sup> *Gli statuti del Comune di Bologna*, p. 299: «Sacra regimina populorum, quos non solum privata disolvit ambitio, tunc precipue in libertate ammenissima conservatur, cum ipsorum unitas per statuta comunis equitatis et ordinis ratione voluntati preposita dilligentius custoditur; nam in iurium occurrentibus desiderii singulorum invictissima fit omnis civitas in diversis pax cum ubertate conceditur, et omnium gentium ampliatur ad statum, itaque prosperum et tranquillum cristianissime civitatis Bononie suorumque fidelium subditorum, que superne providentia devotis in presenti libertate concedat perpetue duraturum, propulsa qualibet tiranica servitute, leges et statuta salubria que secuntur [...].».

Anche qui, in volgare, *stato e libertà* coincidono con l'autonomia della città che vuole «signorezarse per si medesima»<sup>28</sup>.

Nello stesso modo, nelle dottrine elaborate proprio in quei decenni dai giuristi l'immagine del *populus liber* stava divenendo lemma di un lessico concettuale sempre meglio definito<sup>29</sup>. La ricorrenza della figura negli scritti di Bartolo da Sassoferrato (con scarsi riferimenti prima di lui<sup>30</sup>), conferma con molta forza l'avvenuta maturazione di questo piano discorsivo, e naturalmente di un nuovo dispositivo di legittimità, quello della *civitas superiorem non recognoscens*, che, in quanto tale, include il suo proprio *populus liber*.

Nota quod per statuta civitatum non possit concedi minoribus administratio bonorum suorum, quia hoc princeps reservavit sibi. Civitates tamen que principem non recognoscunt in dominum et sic earum populus liber est [...] possent hoc forte statuere, quia ipsamet civitas sibi princeps est<sup>31</sup>.

Altre espressioni simili, ben note e frequentemente analizzate: «Sed in his [civitibus] quae non recognoscunt superiorem, de iure vel de facto, ut civitates Tusciae, est ipsamet civitas fiscus. Vocatur enim populus liber»<sup>32</sup>. «Quaelibet civitas Italiae hodie, precipue in Tuscia, dominum non recognoscit, in se ipsa habet liberum populum et habet merum imperium in se ipsa, et tantam potestatem habet in populo quantam imperator in universo»<sup>33</sup>. «Istae duae leges sunt contra homines huius civitatis, quia habent domos suos supra muros civitatis, quod non licet sine permissione Principis, ut hic videtis. Tamen ipsi habent permissionem a populo et communi huius civitatis, et dicunt quod est populus nemini subditus: ideo hic populus est princeps in hac civitate, ideo potest permittere»<sup>34</sup>.

È possibile accertare cosa significasse in costrutti come questo *liber* riferito a *populus*? Per farlo ricordo rapidamente come Bartolo qualificasse una delle funzioni fondamentali della *iurisdictio*, l'*imperium*. Il passo che ci interessa è il commento alla legge omonima (Dig. II.1.3) che riporta un frammento di Ulpiano e

<sup>28</sup> *Corpus Chronicorum Bononiensium*, vol. III del testo, a cura di A. Sorbelli, Città di Castello 1916 (*Rerum Italicarum Scriptores*<sup>2</sup>, XVIII, 1, fasc. 12-13), p. 299. Più tardi, a inizio Quattrocento, un altro testimone diretto, Matteo Griffoni, avrebbe annotato a proposito della rivolta del 1376: «Populum bononiense armata manu acquisivit statum sue libertatis et popolare reiectis quibuscumque tiranis», MATTHAEI DE GRIFFONIBUS *Memoriale historicum de rebus Bononiensium*, a cura di L. Frati e A. Sorbelli, Città di Castello 1902 (*Rerum Italicarum Scriptores*<sup>2</sup>, XVIII, 2), p. 115.

<sup>29</sup> P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano 1969, pp. 256-260.

<sup>30</sup> Un parallelo col *rex liber* è già in Marino da Caramanico nella seconda metà del XIII secolo, nel suo *Proemio al Liber Constitutionum* di Federico II, in F. CALASSO, *I glossatori e la teoria della sovranità. Studio di diritto comune pubblico*, Milano 1957, p. 180: «Nimirum quisque namque populus cuiuscumque scilicet municipii vel civitatis potest sibi legem propriam facere». Vedi *infra* p. 1201.

<sup>31</sup> *In primam Digesti veteris partem commentaria*, Basileae 1579, p. 430, comm. a D. 4.4.3 (*Denique*).

<sup>32</sup> Ivi, p. 540, comm. a D. 5.3.20,7 (*Ait Senatus*).

<sup>33</sup> *In secundam Digesti novi partem*, Venetiis 1585, f. 141v, comm. a D. 48.1.7 (*Infamem*).

<sup>34</sup> *In primam Digesti novi partem commentaria*, Auguste Taurinorum 1577, f. 147v, comm. a D. 43.6.2 (*In muris*).

che fissa la distinzione canonica fra *merum* e *mixtum imperium*<sup>35</sup>. Della lunga e complessa disamina ci interessano qui solo alcuni passaggi relativi al primo termine. Secondo una definizione generale il *merum imperium* corrisponde alla *iurisdictio* dello *iudex nobilis*, il giudice che cura la *publica utilitas* e che può procedere di propria iniziativa, senza che occorra un'*actio*, l'impulso di una denuncia o di una querela privata<sup>36</sup>. Il *merum imperium* però comprende la potestà legislativa, rivelandosi un potere tanto giurisdizionale quanto squisitamente politico; il riferimento al *princeps* è dunque prevedibile, meno la qualificazione che lo accompagna. Infatti quando poco prima il giurista si era chiesto perché si adoperasse *merum* per definire questo tipo di *imperium*, raccogliendo varie opinioni aveva risposto: «primo *merum*, quasi *liberum*. Fuit enim collatum in Principem imperium libere, nulli necessitati subiectum [...], quod imperium per Principem fuit postea communicatum aliis, ut proconsulibus, presidibus, et similibus; [...] quoad alios, est necessitatis; tamen propter principalem sui originem dicitur *merum*, hoc est *liberum*». Se *merum* corrisponde a *liberum* allora riesce utile al giurista specificare, didascalicamente, che non è *servum*: il giudice che ne è titolare e che si occupa di cause di tipo criminale «libere inquirit», a differenza del giudice che si occupa delle cause civili e che procede «per actionem», ricevendo un compenso<sup>37</sup>.

Ecco dunque in che modo nella matura dottrina bartoliana il potere pubblico appare *libero*: in quanto slegato dalla necessità di ottemperare a un ordine o a una sollecitazione, e dunque pertinente all'autorità suprema (*merum* o *liberum* «propter principalem sui originem»), ma anche trasmissibile («communicatum aliis»). In altro commento, quello alla legge *Hostes*, risulta esplicitamente questa trasmissibilità della *iurisdictio* propriamente politica, e del *merum imperium*, a entità diverse da quella imperiale: in tal modo, sebbene il sostantivo non venga mai adoperato in questa modalità, una speciale *libertas* veniva assunta da alcuni *populi*, da alcune *civitates*, da alcuni *reges*: i popoli, le città, i re che, per vie diversamente legittime (privilegio, contratto, prescrizione), si sono sottratti all'obbedienza all'imperatore, sempre però presupponendone la superiorità, dato che «illam libertatem ipsi habere se dicant ab Imperio Romano»<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> *In primam Digesti veteris partem*, pp. 163-166. Vedi l'analisi di COSTA, *Iurisdictio*, pp. 161-163.

<sup>36</sup> Aveva specificato poco prima, p. 160, che l'«*officium nobile est quod per se stat*», e il giudice «suo motu exercent».

<sup>37</sup> «Secundo modo dicitur *merum* hoc est *liberum*, non *servum*, ad differentiam officii mercenarii quod servit actioni. Nam si iudex inquirat contra malefactores, libere inquirat: si accusantur malefactores, ex officio suo nobili, procedit iudex, licet sit imploratum illud officium per partem. Causae enim criminales non expediuntur per actionem, sicut civiles: sed solum per officium iudicis imploratum, ut per per accusatorem», *ivi*, p. 164.

<sup>38</sup> *In secundam Digesti novi partem*, f. 214 v, comm. a D. 49.15.24 (*Hostes*), nr. 4: «Quidam sunt populi, qui nullo modo obediunt Principi nec istis legibus vivunt, et hoc dicunt se facere ex privilegio Imperatoris; et isti similiter sunt de populo Romano: ut faciunt Veneti. Nam cum illam libertatem ipsi habere se dicant ab Imperio Romano, et privilegio quodam modo precario tenent ab eo, et posset privilegium illud revocare, quando vellet; cum ei liceat mutare voluntatem suam.... Quidam sunt populi qui non obediunt principi tamen asserunt se habere libertatem ab ipso ex contractu aliquo, ut provinciae, quae tenentur ab ecclesia Romana, quae fuerunt donatae ab Imperatore Constantino

Risulta chiaro allora che di questo predicato del potere occorre fare un uso selettivo: Bartolo non definisce mai *libera* l'autorità, o la persona, del *princeps*, non solo, o non tanto, per evitare un'inutile ridondanza, quanto soprattutto per schivare un equivoco. Il ricorso frequente a *populus liber* o, più raramente, a *civitas libera*<sup>39</sup>, sottolinea infatti la condizione solo di alcune comunità, quelle che, di fatto o di diritto, non *riconoscono* un'autorità superiore, sfuggendo così alla soggezione cui sarebbero destinate<sup>40</sup>. Per esse davvero la libertà vale come non-servitù.

Non è un caso quindi che anche nella cancelleria degli imperatori svevi, e più tardi in quella di Enrico VII<sup>41</sup>, mai, se non erro, l'*auctoritas* del *princeps* viene apostrofata come libera, né *libertas* viene adoperata come suo attributo. La differenza di questo vocabolario rispetto a quello della Chiesa, che prevedeva invece l'uso regolare della nozione di *libertas Ecclesiae*, è ovvia e qui può essere solo accennata. Al contrario dei pontefici, agli imperatori era impossibile definire il proprio ruolo in termini di libertà. E in alcuni casi tale impossibilità genera veri e propri conflitti di interpretazione a proposito esattamente della definizione della libertà *concessa* ai soggetti subordinati; come nel caso della fortissima polemica di Federico II contro i capi della Chiesa, che favoriscono la diffusione della *pestifera libertas* delle città ribelli, ribelli all'imperatore e alla giustizia<sup>42</sup>.

La conferma indiretta di questo assunto la dà un autore come Tolomeo da Lucca, più o meno all'inizio del XIV secolo. Ecco come nei suoi *Annales* viene evocata la presa di possesso del regno di Sicilia da parte di Enrico VI nel 1194.

Eodem anno [Tolomeo indica, erroneamente, il 1192] Heinricus venit de Alamania in Lombardiam et Tusciam suumque dominium libere possidebat in partibus memoratis [...] Sed et de regno Sicilie integre semper Romane ecclesie respondit in censu secundum formam sui soceri regis Guillelmi sive congnati, et ista fuit causa libertatis sui domini in imperio tam in Ytalia quam in Germania et in Gallia imperiali<sup>43</sup>.

ecclesie romane, posito pro constanti, quod donatio tenuerit quodque revocari non possit, adhuc dico istos de populo romano esse. [...] Et idem dico de istis aliis regibus et principibus qui negant se esse subditos regi Romanorum, ut rex Francie, Anglie et similes. Si non fatentur ipsum esse dominum universalem, licet ab illo universali dominio se subtrahant ex privilegio, vel ex praescriptione, vel consilii, non desinunt esse cives romani per ea que dicta sunt».

<sup>39</sup> In *tres Codicis libros*, Venetiis 1590, f. 25, comm. a Cod. 10.64.1 (*De mulieribus*).

<sup>40</sup> Per questo, innanzitutto il commento alla *Omnes populi* (D. 1.1.9), in *primam Digesti veteris partem commentaria*, p. 27.

<sup>41</sup> In un solo atto di Enrico VII del 1313 si dice che alcuni comuni toscani ribelli hanno usurpato «imperiales libertates et honores», ossia non meglio precisati diritti o cespiti spettanti all'imperatore; la «imperatoria maiestas» contro la quale essi hanno agito si colloca evidentemente su un altro piano: *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, vol. IV, parte II, a cura di J. Schwalm, Hannover-Lepizig 1906-1911 (*Monumenta Germaniae Historica, Legum sectio, IV*), nr. 916, p. 933.

<sup>42</sup> H. GRUNDMANN, *Freiheit als religiöses, politisches und persönliches Postulat im Mittelalter*, «Historische Zeitschrift», 183 (1957), pp. 23-53, pp. 40-43 sgg.

<sup>43</sup> THOLOMEI LUCENSIS *Annales*, a cura di L. Schmeidler, Berlin 1930 (*Monumenta Germaniae Historica, Scriptorum Rerum Germanicarum*, n.s., VIII), p. 87.

L'intenzione del maestro domenicano, scrittore fedele, come è noto, al principio del primato universale del papa, era quella di sottolineare la dipendenza feudale della corona siciliana da quest'ultimo, attraverso la rievocazione del giuramento di fedeltà effettuato da Guglielmo I nelle mani di Adriano IV nel 1156<sup>44</sup>. Su questo fondamento poggerrebbe la *libertas* del dominio del re-imperatore, sul regno certo («Heinricus in Sicilia libere imperat», viene ribadito subito dopo<sup>45</sup>), ma ambiguamente anche sul resto dell'Italia, sulla Germania e sulla Francia di pertinenza imperiale.

Mentre dunque l'autorità dell'imperatore, secondo Bartolo, non aveva fondamento (se non di tipo extragiuridico ed extrapolitico), Tolomeo glielo imponeva, ed era così che essa poteva risultargli *libera*. Se è evidente il sottofondo polemico di Tolomeo, nella dottrina che si sviluppa nel regno angioino, viceversa, l'appellativo «libero» riferito al re assume il tono della rivendicazione. A partire da Marino da Caramanico, e dal suo *Proemio* alla glossa al *Liber Augustalis* (anni '70-80 del XIII secolo<sup>46</sup>), si costituisce il luogo comune che designa come libero il re che, come l'imperatore, può *condere leges* ed esercitare le prerogative della *plenitudo potestatis*. La condizione libera dell'autorità regia è il tasto su cui Marino batte ripetutamente. *Libero* vale per «nullius alterius potestati subiectus»<sup>47</sup>, e a quella dell'imperatore in particolare; oppure, con altro termine, per «exemptus». L'argomentazione del giurista procede sul filo del rasoio, dato che l'infeudazione papale è detta essere la causa giuridica di questa legittimità, pur senza prefigurare limiti all'autorità del re, creando anzi la figura di un regno «exemptum et liberum»:

Sed, qua fronte diximus regem Sicilie *liberum*, cum ab ecclesia romana regnum in feudum teneat, nonne igitur subest pape, qui videtur superior dominus utpote dominus feudi, et sic forsitan crederet aliquis predicta omnia esse in domino rege nostro Sicilie peregrina? Ad quod dicimus quod sedes apostolica [...] voluit omnes regni subditos in omnibus ei subdi, secundum quod est proprium premium regie dignitatis. [...] Imponendo etiam sibi regalia insignia supradicta contulit ei plenitudinem regie potestatis [...]. Et regno concesso, quod ad ipsam sedem solam ante infeudationem et exemptum et *liberum* pertinebat, intelligitur contulisse totam temporalem iurisdictionem ita exemptam et *liberam* sicut erat priusquam infeudatio facta esset [...]<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Poco prima annota: «non enim occupasset iura imperii, puta regnum Apulie et Sicilie, ratione regni, maxime propter ecclesiam, a qua gratiam expectabat», ivi, p. 86.

<sup>45</sup> Ivi, p. 88.

<sup>46</sup> L. LOSCHIAVO, *Marino da Caramanico*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 70, Roma 2008, pp. 503-506.

<sup>47</sup> *Proemio* di Marino da Caramanico, in CALASSO, *I glossatori*, p. 180: «Sed in rege libero, qui nullius alterius potestati subiectus est, idem dicimus, scilicet ut rex ipse possit condere legem»; p. 188: «non minorem auctoritatem regiam quam imperatoriam arbitramur, sed imperatorem ac liberum regem indiscrete dicimus dignitatis»; p. 199: «Ex premissis itaque sine titubatione sentimus regem Sicilie liberum ipsumque proprie appellamus monarcham sive principem regni huius, et quicquid de principe romano cavetur legibus, quibus ut diximus».

<sup>48</sup> Ivi, pp. 190-91. E anche p. 196: «regnum Sicilie dici potest exemptum et liberum».

Su questa linea si collocano nei decenni successivi prima Andrea da Isernia<sup>49</sup> e Bartolomeo da Capua<sup>50</sup>, e poi più tardi, tra gli anni '60 e '70 del XIV secolo, Luca da Penne:

Imperium est potestas, iussio, perpetuum regnum. Huic autem Imperio, scilicet romano, omnes gentes subesse deberent... Sed sunt aliqui reges liberi, ab Imperio exempti, qui vel iugum nunquam susceperunt, vel susceptum reiecerunt [...] Potissime liber et exemptus est rex Francorum, qui superiorem in temporalibus non recognoscit... Item rex Siciliae<sup>51</sup>.

La libertà politica appare dunque corrispondere anche in queste fonti meridionali a una condizione di non soggezione: i re sono liberi, sì, ma da un'interferenza che se risulta sempre più astratta, in nessun modo risulta giuridicamente spenta<sup>52</sup>. Da qui la necessità di rimarcare puntualmente la vitalità dell'*exemptio* nell'ordine dello *ius commune*. Del resto, sia pure da una prospettiva partigiana come quella di Tolomeo da Lucca, persino all'imperatore può sfuggire la *causa* della sua propria *libertas dominii in imperio*. La *libertas* di chi governa costituisce così l'altra polarità del codice del privilegio, per quanto l'*auctoritas* di un re o di un popolo *liberi* possa assumere la forma di quella dell'imperatore, possa cioè mutuarne il crisma giuridico. Si trattava di un codice consolidato, quello della continuità fra consuetudini e libertà garantite appunto dal privilegio, una continuità che da secoli racchiudeva in un'unica costellazione le esperienze di soggezione e quelle di autonomia, anche quelle meglio strutturate dei comuni italici, e che non appariva incompatibile con l'evidenza del segno naturale della libertà, secondo una dottrina tanto giuridica quanto teologica assimilata profondamente dal senso comune<sup>53</sup>. «La libertà – come è stato scritto – si inserisce in una lunga serie di dipendenze e costituisce semplicemente una zona di

<sup>49</sup> ANDREA DA ISERNIA, *Super feudis*, Lugdunum 1532, f. 3v: «Illi qui se non submiserunt romano imperio dicebantur liberi reges»; f. 108r: «Liberi reges habent in regnis suis quantum imperator in imperio colligitur»; f. 116v: «Quilibet rex est monarcha in regno suo... liberi reges habent illud ius quod romanus princeps...».

<sup>50</sup> BARTOLOMEO DI CAPUA, *Aurea glossa*, Neapoli 1550, f. 53: «Sed multi sunt reges exempti a Romano imperio, qui vel ex prescriptione, vel ex antiquata consuetudine, vel de facto non recognoscunt Imperatorem, ut Rex Francie et Ultramontani».

<sup>51</sup> LUCAS DA PENNE, *Lectura super tres libros codicis*, Parisiis 1509, f. 209r, comm. a Cod. 11.51.1. I re, e anche le città, come aveva già teorizzato Bartolo, potevano possedere un *fiscus*: «[...] An autem alius quam Imperator Romanorum dicatur habere fiscum: licet a multis qui curiose vacantes etiam super non dubitalibus acutas rationes exquirunt hoc in dubium revocetur, tamen dicendum est quod etiam alii reges liberi fiscum habent, et de hoc latius notat Andr. de Isernia...», f. 2v, comm. a Cod. 10.1 (*De iure fisci*); sulle città *libere* (che non hanno *superiorem*) f. 16v, a Cod. X.10.1.

<sup>52</sup> È questa l'esplicita impostazione di Bartolomeo da Capua e Luca da Penne: F. ERCOLE, *Da Bartolo all'Althusio; saggi sulla storia del pensiero pubblicistico del Rinascimento italiano*, Firenze 1932, pp. 214-216. L'opinione di Luca è esposta in modo molto netto nella *Lectura*, f. 337v, comm. a Cod. 12.35.14.

<sup>53</sup> Cfr. R. BORDONE, *La società cittadina del Regno d'Italia. Formazione e sviluppo delle caratteristiche urbane nei secoli XI e XII*, Torino 1987, pp. 130-141.

relativa non ingerenza da parte dell'ente o soggetto gerarchicamente superiore [...], una zona franca»<sup>54</sup>.

Comprendiamo meglio, adesso, tornando per un momento a Todi, la rivendicazione della libertà e la sua radicale intonazione nelle pagine dello statuto: è esattamente questa enfasi, la sua necessità, a mostrare qual è l'origine della libertà. Quando leggiamo che i priori esercitano «auctoritatem et bailiam plenissimam et plenum et *liberum* et absolutum arbitrium et omnem plenitudinem potestatis», e che il popolo detiene «omne regimen, omnem quem iurisditionem, bailiam autem et plenum, *liberum* et mistum imperium et arbitrium et gladii potestatem»<sup>55</sup> ritroviamo, tradotta nella pratica cancelleresca di un piccolo comune, dove Bartolo da Sassoferrato era stato giudice negli anni immediatamente precedenti al 1337<sup>56</sup>, lo stesso conato autonomistico espresso a più riprese dalla dottrina meridionale, incomprensibile fuori dall'ordine della legittimità da tutti introiettato, e naturalmente il riflesso esasperato delle stesse formulazioni bartoliane sulla *civitas*, o sul *populus*, *superiorem non recognoscens*.

## 2. Libertà di agire

Il problema è se, nel vocabolario ordinario della sfera pubblica, monarchica e non monarchica, libertà sia solo questo, un sinonimo dell'immunità del corpo politico, un termine concatenato a tutti quelli che evocano lo 'stato' di un regno o di una città, e la sua possibile autonomia come assenza di soggezione: dunque «consuetudine» e «privilegio» intesi come *ius singulare*, manifestazioni effettive dell'assenza di interferenza, ma anche come *iurisdictio/imperium* di un re *exemptus* o di una comunità autocefala. Dovremmo allora porci questa domanda: per quale motivo, e in che modo, *libertas* assume risonanze anche politiche se era stato possibile che le comunità del regno italico, e non solo quelle di peso politico maggiore, mutuassero un vocabolario (*imperium, potestas, iurisdictio*) che definiva con molta maggiore precisione e pregnanza la funzione di autogoverno di una comunità?

Il problema sembra essere quello della politicizzazione di una parola multi-versa, e che però possedeva un baricentro semantico molto preciso. Per decifrare meglio il senso dell'autonomia dei corpi collettivi in un tempo e in uno spazio più o meno definiti occorre dire qualcosa su questo baricentro, sempre presupposto ai molti modi nei quali *libertas* veniva impiegata.

Cominciamo mettendo a confronto alcuni testi eterogenei, ma approssimativamente coevi (fra la metà e la fine del XIII secolo), cominciando dalla famosa etimologia di città, immaginifica e rivelatrice, inventata da Giovanni da Viterbo

<sup>54</sup> P. COSTA, *Civitas. Storia della cittadinanza in Europa*, vol. 1, *Dalla civiltà comunale al Settecento*, Roma-Bari 1999, p. 29.

<sup>55</sup> Todi, Archivio storico comunale, Statuti 5, I, 14, f. 24r; IV, 20, f. 28r.

<sup>56</sup> F. CALASSO, *Bartolo da Sassoferrato*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 6, Roma 1964, p. 641.

nel suo *Liber de regimine civitatum* (1240 circa). *Civitas* significa «civium libertas sive habitantium immunitas». Le sue mura infatti sono erette, come nei castelli (*sicut in oppido*), «ut sint in auxilium inhabitantibus». Il termine, nelle sue tre sillabe, è il risultato di una sincope multipla: «ci et vi et tas; ci idest citra, vi pro vim, tas idest habitas». Ossia: «abita al riparo dalla violenza (*Inde civitas, idest citra vim habitas*)». Il governante (*preses*), dato che i cittadini più deboli (*humiliores*) non possono misurarsi alla pari con i più potenti, li protegge affinché non subiscano ingiustizie da questi ultimi. Quindi davvero la città «dicitur immunitas», poiché con mura e torri i suoi abitanti si muniscono e si proteggono al suo interno dalla minaccia dei nemici<sup>57</sup>.

Il secondo testo è di Tommaso d'Aquino, il quale nel commento alla *Politica* di Aristotele (e in particolare a *Politica*, III, 6, 1279a) aveva affermato che la *civitas* è una *communitas liberorum*, e che di conseguenza «servus non est civis»<sup>58</sup>. Nel *De regno*, poi, si dice chiaramente che l'ordinamento retto, finalizzato al perseguimento del bene comune, è quello proprio della collettività dei liberi: «Alius autem est finis conveniens multitudini liberorum, et servorum. Nam liber est, qui sui causa est; servus autem est, qui id quod est, alterius est. Si igitur liberorum multitudo a regente ad bonum commune multitudinis ordinetur, erit regimen rectum et iustum, quale convenit liberis» (*De regno*, lib. 1, cap. 2)<sup>59</sup>.

Più o meno in contemporanea Brunetto Latini, nell'unico breve passo del *Tre-sor* esplicitamente dedicato alla libertà, afferma che essa, la *franchise*, è un bene donato dalla natura agli uomini e che la comunità e il governo servono a preservarla: poiché il male rende possibile «la destruction de l'umaine compaignee», la giustizia impone al popolo un governante («dreça sor le pueple gouverneur en diversers manieres de seingnories») in modo da rafforzare il potere dei buoni («la seingnorie des bons») e confondere la malizia dei malvagi. Così avvenne per necessità «que nature fust souz justise et que franchise obeist à jugement»<sup>60</sup>.

Infine, una provvisione fiorentina del 1289 afferma che la libertà delle città e dei popoli dalle oppressioni è il riflesso della libertà naturale dell'individuo, della sua volontà di non dipendere dall'arbitrio altrui: «Cum libertas, qua cuiusque voluntas, non ex alieno, sed ex proprio dependet arbitrio, iure naturali multipliciter decoretur, qua etiam civitates et populi ab oppressionibus defenduntur, et ipsorum iura tuentur et augentur in melius»<sup>61</sup>.

<sup>57</sup> GIOVANNI DA VITERBO, *Liber de regimine civitatum*, a cura di G. Salvemini, in *Scripta anecdota glossatorum*, dir. A. Gaudenzi, vol. III, Bologna 1901, p. 218.

<sup>58</sup> THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. 3 l. 5 n. 7. Ma anche, poco prima (lib. 1 l. 5 n. 1): «politica enim est principatus eorum qui sunt liberi secundum naturam, despotia autem est principatus servorum».

<sup>59</sup> La stessa cosa faranno altri, e fra questi anche Marsilio da Padova: MARSILIO DA PADOVA, *Il difensore della pace*, a cura di M. Conetti et al., Milano 2001 (che riproduce l'edizione di R. SCHOLTZ, *Hahnsche Buchhandlung*, Hannover-Leipzig 1932-1933), *Dictio* I, XII, § 6, p. 138.

<sup>60</sup> BRUNETTO LATINI, *Tre-sor*, a cura di P.G. Beltrami et al., Torino, 2007, livre III, 77, p. 800.

<sup>61</sup> VILLARI, *I primi due secoli della storia di Firenze*, vol. I, p. 268.



Cosa hanno in comune un manuale per podestà, un commento filosofico, un'enciclopedia dei saperi e un atto amministrativo comunale? Il fatto che si dica qualcosa non della *libertas* della città, ma di quella dei suoi abitanti, e che la situazione collettiva di libertà risulti dunque un'implicazione della condizione degli individui, all'incirca come sarebbe avvenuto più tardi nello statuto bolognese del 1335 prima citato. Ricorre in questi passi da un lato il tema della libertà naturale, dall'altro l'immagine della città come luogo finalizzato alla protezione dell'individuo dall'arbitrio e dalla violenza, ma anche alla delimitazione e alla tutela della libertà all'individuo stesso connaturata. Il testo della provvisione fiorentina sembra rivelare il cuore del dispositivo: la libertà vi compare come statuto degli individui e poi come condizione grazie alla quale *etiam* città e popoli si proteggono dalle oppressioni.

Le varie voci del *Dictionarium* di Alberico da Rosate relative a *libertas* contengono, pochi decenni più tardi, nel contesto di primo Trecento che qui ci interessa, tentativi di definizione che vanno nello stesso senso. Colpisce subito che «*libertas et servitus non possunt simul concurrere*»<sup>62</sup>; risultano però particolarmente significative due coppie di stringhe ricavate dalla riscrittura di passi notissimi del Digesto, di regola allegati. La prima fissa appunto la relazione immediata fra la libertà delle persone e quella dei popoli, per cui quest'ultima pare assumere la forma della prima: «*Liberae personae nullius sunt*»<sup>63</sup>; subito dopo: «*Liberi populi nullius potestati subditi sunt*»<sup>64</sup>. La seconda mette in sequenza la libertà come 'capacità' («*libertas idest facultas*»<sup>65</sup>), e la libertà come 'cosa' pubblica: «*Libertas est res publica, non privata*»<sup>66</sup>. Di quest'ultima sentenza si può provare a capire il senso mettendola in relazione con quella di poche righe precedenti nella quale venivano sintetizzate altre due accezioni in origine del tutto eterogenee di libertà: quella di essere il «*primevus status hominis*» e quella che la rende *inaestimabilis*<sup>67</sup>. E sebbene sia impossibile accertare che significato Alberico conferisse a quest'ultimo predicato, è certo, scartando l'equivoco che la lettera del dettato potrebbe ingenerare, che in nessun modo libertà può valere in questi riusi dei frammenti del Digesto come sinonimo di *res publica* in quanto comunità o ordinamento politico: piuttosto essa è una 'cosa pubblica', e non privata, nella misura in cui concerne tutti, perché è il bene comune dei liberi, liberi di agire. In questo senso «*inestimabile*», cioè senza prezzo, non varrebbe tanto nel senso strettamente tecnico dei giuristi antichi (non stimabile in quanto 'non

<sup>62</sup> Con riferimento a Cod. 7.6.1.1b: ALBERICI DE ROSATE *Dictionarium iuris tam civilis quam canonici*, Venetiis 1573, *ad v.*

<sup>63</sup> Il riferimento è D. 43.1.1 pr. (Ulpiano): «*quae sunt nullius, haec sunt: liberae personae [...]*».

<sup>64</sup> «*Liber autem populus est is, qui nullius alterius populi potestati est subiectus*» (D. 49.15.7.1).

<sup>65</sup> «*Libertas est naturalis facultas eius quod cuique facere libet, nisi si quid vi aut iure prohibetur*» (D. 1.5.4 pr.).

<sup>66</sup> «*Libertas non privata, sed publica res est, ut ultro is qui eam debet offerre debeat*» (D. 40.5.53 pr.).

<sup>67</sup> «*Libertas inaestimabilis res est*» (D. 50.17.106 (Paulus)).

commerciabile'), ma in quello trascendente, e metagiuridico, della qualità degli uomini dotati del dono divino dell'arbitrio<sup>68</sup>.

Le occorrenze del *Dictionarium iuris* confermano che la libertà degli individui e quella collettiva stanno in un continuum difficilmente scomponibile, a questa altezza cronologica. Del resto non è forse senza significato il fatto che il *merum imperium*, il potere giurisdizionale e politico che Bartolo definisce *libero*, è quello che si occupa appunto delle controversie decisive, tutte relative alla condizione degli individui: «de persona, de civitate, de *libertate*»<sup>69</sup>. Questo livello elevato di *iurisdictio* è espressione di un'autorità la cui funzione fondamentale è anche quella di proteggerla, la libertà.

All'opposto il tiranno la mette in pericolo. Un regime è tirannico, infatti, non solo per la sua natura antigiuridica e per le misure contrarie al bene comune, ma anche perché comprime lo spazio di libertà dei governati, piegandoli, al limite, alla servitù. Già Tommaso d'Aquino aveva ripetuto varie volte questo fondamentale luogo comune: «tyranni suis subditis principantur ut servis»<sup>70</sup>. L'argomento è fra i più battuti, e non occorreranno molti esempi. Un richiamo assai eloquente è quello tratto da un testo esemplare in questo contesto, la cronaca di Rolandino da Padova. La attraversa tutta il tema della difesa della *antiqua libertas*<sup>71</sup> contro una violenza tirannica prodigiosa per efferatezza, quella di Ezzelino da Romano. Che nel caso di Brescia, siamo nel 1285, tocca un apice assoluto: il vero e proprio annientamento della città. In sintesi: «civitatem et Brixiam quasi totam dedit exterminio et ruine, multo magis, quam olim fuerit ruine dedita tempore terremotus» (si riferisce a un sisma del 1222 riferito in altra parte della cronaca). Nella morale che il cronista ne trae – riconoscere i tiranni per evitarli – la difesa della libertà fino alla morte (una declinazione della morte *pro patria*) è giustificata dal giudizio secondo cui non c'è nulla di più insopportabile (non il diluvio, non la peste, non l'inferno – *incendium vel gehenna*) della privazione della libertà sotto un iniquo signore: «Non senza ragione troviamo nel diritto che l'uomo libero non ha prezzo»<sup>72</sup>.

Seguendo un immaginario filo padovano troviamo, più o meno sessanta anni più tardi, Marsilio da Padova: a causa della discordia gli abitanti del regno

<sup>68</sup> Y. THOMAS, *L'indisponibilité de la liberté en droit romain*, «Hypothèses», 9 (2006), 1, pp. 379-389. Non a caso, allora, in un'altra stringa immediatamente successiva, Alberico riporta Paolo, Cor. II: «Ubi spiritus Dei ibi libertas».

<sup>69</sup> Così la Glossa accursiana alla *Imperium* del *Digestum vetus* (D. 2.1.3) oggetto del commento di Bartolo esaminato prima; vedi COSTA, *Iurisdictio*, p. 113, nota 30.

<sup>70</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae* I-II, q. 105 a. 1 ad 5. Oppure *Sententia Ethic.*, lib. 8 l. 11 n. 11.: «Utitur enim tyrannus subditis ut servis».

<sup>71</sup> ROLANDINI PATAVINI *Chronica in factis et circa facta Marchie Trivixane*, a cura di A. Bonardi, Città di Castello 1905-1908 (*Rerum Italicarum Scriptores*<sup>2</sup>, VIII, 1), XI, 15, p. 155.

<sup>72</sup> Ivi, XI, 9, p. 151: «[...] noscere tyrannias, fugere proditores, pravum vitare dominium et usque ad mortem defendere libertatem. Nullum est sane diluvium, nulla pestis, nullum incendium vel gehenna, quod tantam inferat miseriam toleranti, quam sub iniquo dompno privatio libertatis. Neque enim sine causa reperitur in iure quod nequeat homo liber precio numerario comparari» (trascrizione della *libertas inaestimabilis* che abbiamo vista già riportata da Alberico da Rosate).

italico «vita sufficienti privantur indigene, pro quiete quesita labores graviores, pro libertate vero dura iuga tyrampnidum continuo subeuntes»<sup>73</sup>. Questo passo tratto dalle prime pagine del *Defensor pacis* introduce un nesso, quello fra *libertas* e *vita sufficiens* dei cittadini, sul quale dobbiamo ora soffermarci. La *vita sufficiens*, nozione cruciale del lessico marsiliano, è quella che gli uomini possono condurre all'interno di una comunità in pace e bene amministrata: si tratta, detto brevemente, di una condizione che coniuga autosufficienza materiale e pienezza di condizione morale, e che appunto risulta impossibile sotto un governo tirannico<sup>74</sup>. L'analisi scabra di Marsilio, qui come in altri casi, consente di fare chiarezza su un aspetto decisivo del problema che stiamo esaminando.

In un lungo e assai complesso capitolo della seconda *Dictio* dedicato al diritto, il XII<sup>75</sup>, viene spiegato (§ 10) che la polisemia di *ius* include «ogni atto umano, potere o disposizione acquisita che promana da un imperativo della volontà [...] esercitato su una cosa esterna o su una sua parte, ad esempio l'uso o l'usufrutto, l'acquisizione, la detenzione o conservazione, lo scambio, e altre fattispecie simili»<sup>76</sup>: Marsilio sta parlando di diritti reali e del controllo del padrone sulla cosa, come pure della capacità contrattuale (*commutacio*). Infatti, poco più avanti (§ 13), tematizzando il termine *dominium*, egli può esplicitare che a esso corrisponde la *potestas* del proprietario che usa una cosa e impedisce ad altri di fare altrettanto. *Potestas* risulta sinonimo dunque, più in generale, di volontà: «attuale aut habituale velle sic habendi rem iure quesitam» (ossia acquistata legittimamente)<sup>77</sup>. La generalizzazione procede per cerchi concentrici e finisce per includere *libertas*: «inoltre il nome 'dominio' significa volontà o libertà umana in sé, con la sua facoltà organica, e priva di impedimento, di esecuzione e di movimento»<sup>78</sup>. E ancora, «dominio» vale come «volontà o libertà umana, insieme con la facoltà naturale di movimento, che a noi connaturata, non acquisita [...]»<sup>79</sup>.

<sup>73</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, I, 1, § 2, p. 6.

<sup>74</sup> *Bene vivere*, possibile solo all'interno della «perfecta communitas vocata civitas»: ivi, I, 3, § 4, p. 30; vedi G. BRIGUGLIA, *Marsilio da Padova*, Roma 2013, p. 76, nota 31.

<sup>75</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, *Dictio* II, XII, pp. 538-558. Cfr. l'analisi che ne fa A. BRETT, *Politics, Rights(s) and Human Freedom in Marsilius of Padua*, in *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, a cura di V. Mäkinen e P. Korkman, Dordrecht 2006, pp. 95-118.

<sup>76</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, p. 548: «Dicitur autem ius secundo modo de omni humano actu, potestate vel habitu acquisito, imperato [...] in rem aliquam exteriorem aut in rei aliquid, puta usum aut usufructum, acquisitionem, detencionem seu conservacionem aut commutacionem, et reliqua similia [...]». La traduzione di questo e dei passi successivi è mia e tiene conto di quella di A. Brett: MARSILIUS OF PADUA, *The Defender of the Peace*, Cambridge 2005, p. 254 sgg.

<sup>77</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, p. 550.

<sup>78</sup> «Adhuc dicitur nomen dominii de humana voluntate seu libertate secundum se, cum ipsius executiva seu motiva organica in potestate non impedita», ivi, II, XII, § 16, p. 552.

<sup>79</sup> «Quod si sumatur dominium ultimo modo, pro voluntate scilicet seu libertate humana, cum ipsa motiva potencia naturali non acquisita, sed connata nobis», ivi, II, XIII, § 9, p. 572. Altrove vengono analizzati i limiti della capacità di controllo dell'individuo dei propri atti, e l'espressione adoperata è «libertas seu imperium»: ivi, II, VIII, § 3, p. 444.

Come si vede, attraverso la disamina di *ius* e di *dominium*, Marsilio esprime la continuità semantica di *dominium/potestas*, volontà e libertà. Dice cioè della libera volontà e dell'agire a essa connaturato, dell'autonomia del cittadino libero e dell'assenza di impedimento, insomma di un aspetto costitutivo della sua vita *sufficiens*. Per natura, certo, tutti gli uomini desiderano una vita così, pienamente autosufficiente – «naturaliter sufficienter vitam appetere» – ma essa è realizzabile solo all'interno della comunità, «sine qua vivere hoc sufficiens obtineri non potest»<sup>80</sup>. Il nesso fra libertà e autosufficienza dell'individuo traccia in questo modo il perimetro della *civitas*, che dunque non include coloro che non possono vivere *civiliter*, come gli animali o i servi, ma solo quanti hanno il tempo di dedicarsi alle attività proprie dei liberi, tanto pratiche quanto teoretiche<sup>81</sup>. E che include a stento anche i poveri e gli infermi, o almeno «qui eciam *sufficienciam* pro quolibet tempore non simul habet»<sup>82</sup>.

Il perimetro si spezza – e così il cerchio si chiude – se la città si divide, favorendo l'incombere della minaccia tirannica: nel regime dispotico la vita dei cittadini diventa *servilis* e quindi *insufficiens* (I, XVIII, § 3). Però analoga conseguenza si produce se la discordia (la «*civium separacio*») degenera: in tal caso, fatalmente, «*sufficiens vita duci non posset oppressis civibus aut in servitute redactis per extrinsecos oppressores*»<sup>83</sup>. La tirannide è quindi un'interferenza sulla libertà del singolo individuo, più che su quella del corpo politico; un'interferenza che può esercitarsi sul singolo (*quilibet civis*) dall'esterno della comunità, ma anche dall'interno, nel caso in cui la partecipazione al processo deliberativo gli sia impedita<sup>84</sup>.

La riflessione di Marsilio, molto meglio di altre, consente di dare risposta agli interrogativi formulati all'inizio del paragrafo, e di riconoscere il baricentro della libertà, della libertà in generale, e anche di quella collettiva, nello status tanto giuridico quanto morale del singolo cittadino. Bisogna cercarlo cioè nello spazio che oggi chiameremmo «privato» dell'individuo: il suo spazio di azione, di movimento, di capacità contrattuale, di appropriazione e di gestione delle cose, ma che, senza soluzione di continuità, include anche i gesti che definiremmo «pubblici»: intervenire nelle assemblee e legiferare, eleggere o essere eletti alle cariche (non importa se in un comune, una *politia*, o in un regno). Insomma la dimensione specificamente politica della libertà, se esiste, riporta allo spettro completo delle pratiche che la capacità di agire

<sup>80</sup> Ivi, I, IV, § 2 e 3, pp. 32-34.

<sup>81</sup> Ivi, I, IV, § 1, p. 32: «[...] *viventes civiliter non solum vivunt quomodo faciunt bestie aut servi, sed bene vivunt, vacantes scilicet operibus liberalibus, qualia sunt virtutum tam practice, quam speculative anime*».

<sup>82</sup> Ivi, II, XIII, § 29, p. 594: «*pauperibus, infirmis aut aliter querere sufficiencia impotentibus*».

<sup>83</sup> Ivi, I, V, § 8, p. 48. Subito dopo, citando Aristotele, *Politica*, IV,4, 1291<sup>o</sup>, 6, la città tutta «per se *sufficiens*» viene contrapposta al servo «non per se *sufficiens*».

<sup>84</sup> Ivi, I, XII, § 6, p. 138: «*quia civitas est communitas liberorum, ut scribitur 3<sup>o</sup> Politice, capitulo 4<sup>o</sup> 1, quilibet civis liber esse debet nec alterius ferre despociam, id est servile dominium*».

consente al cittadino: la libertà della città non è che il riflesso della libertà dei suoi abitanti<sup>85</sup>.

Capiamo meglio così il significato di un'espressione ricorrente, nella documentazione pubblica così come nelle cronache, come «stato e libertà», amplificazione dello status e della libertà degli individui, e come la situazione che essa raffigura possa essere compatibile con una sottomissione temperata (ossia non tirannica) dei cittadini<sup>86</sup>: da un lato questo rinvia all'immagine della tutela della libertà dei *cives* da parte del governante, e dall'altra alla possibilità sempre più frequente che la libertà si mantenga, e persino, nella voce della propaganda, si rafforzi, quando la comunità transiti sotto il governo di un signore o di una dominante, com'è normale che avvenga in gran parte delle aree italiane a orientamento comunale già dalla fine del XIII secolo<sup>87</sup>.

Non sorprende a questo punto che la libertà non risulti propriamente un tema di riflessione politica. Non lo è per il maggiore trattato politico del XIV secolo, come abbiamo visto, dove *libertas* non fa parte del novero dei termini fondamentali. Non lo era stato per Tommaso d'Aquino; e neppure per Brunetto Latini, nella cui ricca enciclopedia non c'è posto neppure per qualche riga sulla libertà (o meglio *franchise*). Naturalmente lo stesso vale per i giuristi, nei quali anzi è ancora più trasparente l'aggancio della condizione del *populus liber* alla non servitù del *civis*; e per Tolomeo da Lucca, il fautore più appassionato del regime collettivo, che in nessun modo nella continuazione del *De regno* di Tommaso d'Aquino prova ad approfondire il significato della parola. E, ancora, per Remigio dei Girolami, i cui trattati, sul bene comune e sulla pace, non contengono in alcun modo la libertà come termine significativo, e che però ci offrono involontariamente una dimostrazione preziosa del dispositivo di senso comune di cui ci stiamo occupando. In un passaggio del *De bono communi* molte volte citato viene rappresentata la città distrutta dalla divisione, nella quale si aggira un

<sup>85</sup> Trovo condivisibile quindi l'osservazione di BRETT, *Politics, Rights(s) and Human Freedom* secondo cui: «political or republican liberty in Marsilius is not just a collective but an individual property», p. 97, nota 3.

<sup>86</sup> Fin dall'*Oculus pastoralis*, dunque dall'inizio del XIII secolo. Sottomettendosi al nuovo podestà questo popolo rinuncia alla propria *libertas*: «iste popullus benedictus omnem a se abdicat libertatem et se cum tanta devocione sue subicit potestati, nichil sibi reservans, quantam umquam haberet subiditus suo vero domino principali», *Oculus pastoralis*, a cura di D. Franceschi, «Memorie dell'Accademia delle scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche», s. IV, 11 (1966), p. 29.

<sup>87</sup> Per una prospettiva ormai consolidata sull'ordinarietà dell'esperienza signorile mi limito a rinviare, in una bibliografia adesso abbondante, a G.M. VARANINI, *Aristocrazie e poteri nell'Italia centro-settentrionale dalla crisi comunale alle guerre d'Italia*, in *Le aristocrazie dai signori rurali al patriziato*, a cura di R. Bordone, Roma-Bari 2004, pp. 121-193, in particolare pp. 137-143; e a *Signorie cittadine nell'Italia comunale*, a cura di J.-C. Maire Vigueur, Roma 2013 (con particolare piglio programmatico i saggi di Varanini e Zorzi). Si tratta di una storiografia con marcati tratti di originalità: fra i non molti presupposti vanno ricordati almeno quelli fissati da Philip Jones già alla metà degli anni '60 del Novecento: Ph.J. JONES, *Communes and Despots. The City State in Late-Medieval Italy*, «Transactions of the Royal Historical Society», Fifth Series, 15 (1965), pp.71-96.

cittadino virtuale – «lapideus aut depictus» – ormai incapace di agire, poiché «caret virtute et operatione quam prius habebat». Gli esempi, apparentemente casuali, che fa disegnano proprio lo spazio *indifferenziato* di azione che Marsilio ci ha mostrato: attività militare, mercantile, artigianale, amministrativa, gli affari familiari del padre di famiglia. In generale si tratta delle attività libere proprie dell'uomo libero (*liber in operibus liberis*): per dire (*puta*) «ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum». Per Remigio muoversi in libertà, fare ambasciate, esercitare dominio su altre città sono alcune delle espressioni possibili della libertà dei *cives*<sup>88</sup>.

L'elenco è in disordine solo per noi, che immaginiamo una linea di divisione netta fra il modo di essere dei privati e l'azione delle persone pubbliche, fra la libertà civili e quella politica, fra libertà *antica* e libertà *moderna*, e che dunque, di quella linea di divisione, spesso non riusciamo pensare la temporalità.

### 3. La libertà di chi?

Se la comunità politica riunisce i liberi in quanto capaci di agire, il grande problema successivo diventa: «chi può agire, e come?». Detto altrimenti: «della libertà di chi si sta parlando?». Oppure: «chi sono i liberi?». Si tratta evidentemente di un problema generale – perché, in generale, la composizione della società, la qualità delle sue distinzioni interne, sta in una relazione molto più che stretta, propriamente funzionale, alla forma che la comunità assume, al suo profilo costituzionale insieme ai suoi dispositivi di autorappresentazione. Questo vale ancora di più per i regimi comunali detti 'di popolo', distinti da altri perché fondati su un certo allargamento della partecipazione allo spazio pubblico (assemblee e uffici).

Se torniamo per un momento a Bartolo, possiamo constatare che il suo *populus liber* è una figura inclusiva, nel senso che tende a rappresentare il popolo come un universale, e anche come un ordinamento, quello che in Baldo degli Ubaldi diventerà vero e proprio *corpus mysticum*<sup>89</sup>. Nello stesso tempo però il giurista ha ben chiaro, in particolare nel *De regimine civitatis*, il problema della natura ancora concretamente parziale del popolo del suo tempo. Questa parzialità presuppone la reiterazione del tradizionale schema aristotelico dei regimi corrotti. Anche del *regimen ad populum* si distingueva la forma buona, orientata al bene comune, da quella cattiva, la democrazia, ovviamente connotata all'op-

<sup>88</sup> «Unde destructa civitate remanet civis lapideus aut depictus, quia scilicet caret virtute et operatione quam prius habebat, puta miles in militaribus, mercator in mercationibus, artifex in artificialibus artis sue, officialis in officialibus, pater familias in familiaribus, et universaliter liber in operibus liberis, puta ire ad podere suum, facere ambasciatas, habere dominia aliarum civitatum», *De bono communi*, cap. 9, in REMIGIO DEI GIROLAMI, *Dal bene comune al bene del comune. I trattati politici di Remigio dei Girolami († 1319) nella Firenze dei bianchineri*, a cura di E. Panella, Firenze 2014, p.170 (e ringrazio Amedeo De Vincentiis per avere attirato la mia attenzione su questo passo); identica modalità nel *De bono pacis*, *ivi*, p. 232.

<sup>89</sup> È il commento a Cod. 7.53.5: BALDO DEGLI UBALDI, *Super VII, VIII et IX codicis commentaria*, Lione 1539, f. 80r-v.

posto. Sicché «omne malum regimen potest communi nomine appellari tyrannides, scilicet tyrannides populi, tyrannides aliquorum et tyrannides unius»<sup>90</sup>. Il popolo, o moltitudine, che governa, e che è dotato di legittima *iurisdictio*, è una parte della città: non ne fa parte il segmento magnatizio, e non ne fa parte il segmento inferiore della società: «per multitudinem, intelligo exceptis vilissimis»<sup>91</sup>. Nel *De tyranno* la caratterizzazione di costoro viene un po' meglio articolata. Il problema della *maior pars* che elegga violentemente un signore, tramite *rumor* o *seditione*, dunque «propter vim et metum creatum», rinvia alla composizione della maggioranza. Che succede, ci si chiede, se la maggioranza è fatta di gente di infima condizione? Che non si tratta di vera maggioranza, si risponde: «Vel quid, si cum maiori parte populi numero obtinuit sed fuit gens vilis, homines abiecte conditionis, ut communiter accidit? Certe ex hoc non videtur factus a maiori parte populi: tales enim non debent esse decuriones vel de consilio»<sup>92</sup>. Questa risposta, sulle cui profonde implicazioni non posso qui soffermarmi, allude all'esistenza di tutta una parte della città («gens vilis, homines abiecte conditionis») che sta alla periferia del popolo, o fuori del suo raggio, e la cui esclusione è il corrispettivo della costruzione istituzionale del popolo stesso, e, al limite, della sua elevazione a simbolo ordinamentale, ovvero il *populus liber*.

La natura della *libertas* della *civitas* o del popolo può essere colta solo alla luce di questa nettissima delimitazione, che nelle fonti trecentesche, non giuridiche, è tematizzata sempre più insistentemente. I decenni centrali del secolo, in città come Firenze e Bologna, sono segnati come si sa da una stigmatizzazione sempre più pronunciata delle aree sociali esterne alla dialettica fra popolo e grandi o fra popolo mediano e popolo grasso, con la conseguenza che l'autonomia, la libertà del 'popolo', in simbiosi con quella della città, per esempio dopo l'episodio del duca d'Atene, veniva rappresentata come uno stato possibile a condizione che i minuti venissero mantenuti ai margini della scena pubblica. Non c'è lo spazio per riepilogare, anche solo brevemente, queste modalità di rappresentazione della società fondate sullo sforzo di espulsione dal 'popolo', istituzionale e simbolica insieme, delle sue componenti più umili. Ma la degradazione del 'popolo minuto' in ambiente fiorentino, in autori di rango diverso, Giovanni Villani, Simone della Tosa, Marchionne di Coppo Stefani, Donato Velluti, è priva di eccezioni<sup>93</sup>.

Questa divaricazione è destinata ad approfondirsi fra XIV e XV secolo, ma se si risale indietro nel tempo è facile viceversa percepire confini molto meno

<sup>90</sup> BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de regimine civitatis*, I, 61, in D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel Trecento italiano. Il "De Tyranno" di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357)*, Firenze 1983, p. 152.

<sup>91</sup> Ivi, p. 164.

<sup>92</sup> BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de tyranno*, ivi, p. 186 sgg.

<sup>93</sup> Mi permetto di rinviare a E.I. MINEO, *Preminenza e distinzione in Italia tra XIV e XV secolo. Alcuni problemi, in Marquer la prééminence sociale*, a cura di J-Ph. Genet e E.I. Mineo, Paris-Roma 2014, pp. 195-214; ID., *Le parti e il tutto. La memoria dei Ciompi e la semantica del popolo*, in *Al di là del Repubblicanesimo. Modernità politica e origini dello Stato*, a cura di G.G. Cappelli, Napoli 2020, pp. 107-130.

netti, per esempio, restando a Firenze, nella cronaca di Dino Compagni. Se ci spostiamo ancora più indietro, verso la metà, più o meno, del XIII secolo, nella fase ascendente della parabola del popolo-parte, emerge, tornando alla scrittura dottrinarina, un modo significativamente diverso di rappresentare la società.

Mi limito qui a considerare brevemente l'analisi che Tommaso d'Aquino fa della cittadinanza nel suo commento alla *Politica* di Aristotele. La premessa è l'inquadramento della categoria dei *banausoi*, i lavoratori manuali, quelli che Aristotele giudica necessari per la vita dei cittadini, ma che non sono veri cittadini, e quindi non sono ammissibili alle cariche (*Politica*, III 4-5, 1277b-1278a; IV 4, 1291a; VII 9, 1328b-1329a). Scrive Tommaso:

Illae autem operationes [*per es. fabrorum et aliorum artificum*] sunt maxime banausicae, id est abiectae et viles, quibus corpora maxime maculantur, sicut tinctorum et eorum qui purgant plateas et aliorum huiusmodi. Illae autem operationes sunt maxime serviles [...]. Illae autem sunt ignobilissimae inter omnes ad quas requiritur minimum de virtute vel animi vel corporis; sicut in aliquibus praedictarum apparet<sup>94</sup>.

Quindi dato che, come sappiamo, la «civitas est communitas liberorum», e che «servus enim non est civis», nel caso in cui – prosegue Tommaso – per un qualche motivo il *banauso* compaia come *civis* («banausus est civis aliquo modo») occorrerà precisare che la virtù civica, che solo guida a ben governare e a ben ubbidire, non appartiene a tutti i cittadini; occorre, perché questa virtù sia operativa, non solo che i cittadini siano liberi, ma anche *dimissi*, cioè affrancati dalla necessità di lavorare, «ab operibus necessariis vitae»<sup>95</sup>.

Il discorso parrebbe chiuso in partenza: «in civitate optime disposita non possunt esse banausi cives». Non è così. Tommaso infatti si interroga inaspettatamente e a lungo sul ruolo dei *banausi/artifices* e sul loro rapporto con la sfera della cittadinanza. Con una mossa a sorpresa dice che come ci sono più tipi di forme politiche e di regimi di governo, così ci sono più tipi di cittadino<sup>96</sup>. Nella fattispecie, nella *democratia*, versione perversa della *politia*, ma ordinamento politico a tutti gli effetti e meritevole di considerazione, «banausi et mercenarii sint cives»: in tale quadro possono infatti «ad principatum promoveri, cum sint liberi»; mentre in altri tipi di *politia* questo è impossibile. Ancora nelle *democratiae*, le regole relative a *advena*e e *peregrini*, stranieri e gente di passaggio, sono meno rigide, e quindi per esempio il figlio di uno straniero e di madre indigena può prendere la cittadinanza.

<sup>94</sup> THOMAS DE AQUINO, *Sententia libri Politicorum*, lib. 1 l. 9 n. 10.

<sup>95</sup> Ivi, lib. 3 l. 4 n. 3: «in civitate optime disposita non possunt esse banausi cives. Et si dicatur, quod banausus est civis aliquo modo; tunc dicendum est, quod virtus civis, quam determinavimus, ut scilicet possit bene principari et subiici, non est cuiuslibet civis quomodocumque dicti: sed oportet, ad hoc quod ad eos pertineat huiusmodi virtus, quod non solum sint liberi, sed etiam sint *dimissi*, idest absoluti ab operibus necessariis vitae».

<sup>96</sup> Ivi, lib. 3 l. 4 n. 4: «enim sint plures politiae specie differentes, et civis dicatur in ordine ad politiam, ut dictum est; necesse est etiam, quod civis habeat plures species».



Dunque la *democratia* può essere definita come il regime nel quale i lavoratori/*banausi* sono liberi, possono cioè *agire* come gli altri; e la loro capacità di agire, sul piano sociale ed economico, include anche, se le circostanze locali lo prevedono, la partecipazione alla vita pubblica e alle istituzioni. Ora, se si mettono a paragone i due regimi viziati, oligarchia e democrazia, prosegue Tommaso, ci si accorge che la differenza non è data dal criterio del numero (*oligarchia* regime dei pochi, *democratia* della moltitudine), ma dalla contrapposizione fra ricchezza e povertà. Mentre la oligarchia è finalizzata «ad opulentiam», la democrazia, regime dei poveri, «ordinatur ad libertatem, quae est finis democratiae», è finalizzata cioè all'emancipazione dei più da una condizione di minorità, giuridica e sociale, che corrisponde alla loro non-libertà<sup>97</sup>. In democrazia dunque, conclude Tommaso, «pochi sono i ricchi (*qui abundant divitiis*) ma tutti partecipano, o godono, della libertà: e a causa di ciò, litigano fra loro: mentre i pochi vogliono dominare a causa della loro opulenza, i molti vogliono prevalere sui pochi, sentendosi quasi uguali a loro sulla base della loro aspirazione alla libertà (*propter libertatem*)»<sup>98</sup>.

Qui troviamo una disamina della democrazia e del suo rapporto con la libertà come possibile spazio di capacità dei poveri che si allontana dall'originale aristotelico, dove la migliore costituzione è quella nel quale lavoratori manuali e contadini non possono essere cittadini. La democrazia cioè viene analizzata freddamente da Tommaso e severamente; anziché liquidarla, però, egli la riconfigura come lo spazio nel quale i poveri possono sperimentare la loro libertà. Anzi, altrove la gradazione fra i regimi è ancora più sfumata. Nel *De regno*, ad esempio, la negatività della democrazia è minore di quella della tirannide regia e dell'oligarchia, e in un passaggio della *Summa theologiae*, addirittura, una specie di lapsus restituisce il governo misto (*optima politia*) come costituito dal re, dagli aristocratici

<sup>97</sup> Ivi, lib. 3 l. 6 n. 8: «Et dicit quod ratio praemissae dubitationis videtur manifestare, quod principes esse multos, per accidens se habeat ad democratias: et eos esse paucos per accidens se habeat ad oligarchias, eo quod ubique inveniuntur plures pauperes quam divites; et secundum hoc nomina sunt posita prout in pluribus inveniuntur. Sed quia id quod per accidens est, non est differentia specifica; ideo oligarchiae non distinguuntur a democratibus per se loquendo secundum multitudinem et paucitatem: sed id quo per se differunt sunt paupertas et divitia: alia enim est ratio regiminis quod ordinatur ad opulentiam et eius quod ordinatur ad libertatem quae est finis democratiae. Et ideo necesse est quod ubicumque aliqui dominantur propter divitias, sive sint plures, sive pauciores, quod ibi sit oligarchia; et ubicumque dominantur pauperes, ibi sit democratia».

<sup>98</sup> *Ibidem*: «Pauci enim sunt, qui abundant divitiis, sed omnes participant libertate; et propter haec duo altercantur sibi invicem; dum pauci volunt praeesse propter excessum divitiarum, et multi volunt praevalere paucis, quasi aequivalentes eis propter libertatem». Un argomento che sarà ripreso dal continuatore del commento, Pierre d'Auvergne (PETRUS DE ALVERNIA, *Continuatio S. Thomae in Politicam*, lib. 4, lectio 2, nn. 7-11), secondo cui le *politiae* si distinguono in rapporto a ciò che rende possibile la partecipazione al governo: gli uni, i ricchi «propter excessum divitiarum», gli altri, gli *egeni* «principantur propter libertatem». Non si può dire quindi, *simpliciter*, che lo «status popularis sit politia in qua multitudo principatur». È la libertà l'elemento di distinzione, solo «per accidens multitudine et paucitate». E dunque «status popularis est, in quo plures existentes liberi et pauperes principantur: et status paucorum est, quando divites pauci existentes vel nobiles dominantur».

e dalla *democratia*, «idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum. Et hoc fuit institutum secundum legem divinam»<sup>99</sup>. Tommaso, insomma, e sulla sua scia Pierre d'Auvergne, sembra fissare un nesso fra libertà e partecipazione che riguarda anche i poveri, malgrado i rischi connessi (cioè la loro impreparazione morale). La non soggezione dei *banausi*, degli *artifices*, persino degli *advenae* e dei *peregrini*, produce il loro ruolo politico, nel senso che l'emancipazione apre uno spazio di azione non delimitabile a priori; ed è così proprio perché tra libertà 'civile' e libertà 'politica' non si frappone la discontinuità concettuale che ci è familiare.

Questo nesso è destinato a spezzarsi rapidamente, e il miraggio dell'*optima politia*, che include la democrazia, a svanire. Lapsus o non lapsus (cioè *democratia* al posto di *politia*), un secolo più tardi questi accenti saranno impossibili: la condanna della democrazia sarà senza appello, nei grandi teorici come Bartolo, che parla di «populum perversum»<sup>100</sup>, Marsilio<sup>101</sup>, e in tutti coloro cui capiterà di doversi esprimere al riguardo. Una condanna giustificata innanzitutto dalla composizione della moltitudine che la democrazia introduce nei ruoli decisionali: poveri non volontari, «idiota, id est inexperti, plebei videlicet, et amatores pecuniarum»<sup>102</sup>, il confuso universo della «gens vilis, homines abiecte conditionis»<sup>103</sup>. Marsilio, ribadendo l'assunto, e cioè che la *democratia* è una forma di tirannide nella quale «vulgus seu egenorum multitudo statuit principatum et regit sola, preter reliquorum civium voluntatem sive consensum», si riferisce anche lui direttamente ai poveri involontari. È evidente infatti che qui «egeni» equivale ai poveri privi di *sufficiencia*: «pauperibus, infirmis aut aliter querere sufficiencia impotentibus»<sup>104</sup>: l'assenza di *sufficiencia*, l'abbiamo visto, spinge pericolosamente verso una dimensione cosale, animale o servile<sup>105</sup>: il continuum della capacità di agire si è spezzato, forse definitivamente, negli ambienti politici urbani dell'Italia centro-settentrionale. Uno sguardo più aperto sulla democrazia, e sul nesso fra democrazia e libertà, si manterrà casomai oltralpe, come mostra bene il caso di Pierre d'Auvergne, il continuatore del commento di Tommaso d'Aquino alla *Politica* di Aristotele, e di altri autori che solo da poco cominciano a essere presi in esame<sup>106</sup>.

<sup>99</sup> THOMAS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, I<sup>a</sup>-II<sup>a</sup>e q. 105 a. 1 co.

<sup>100</sup> Espressione icastica che riassume il luogo comune della *democratia* come «multitudo regentium» orientata «ad suum commodum et ad oppressionem divitum et alterius gentis»: BARTOLO DA SASSOFERRATO, *De regimine civitatum*, p.150.

<sup>101</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, I, VIII, § 3, p. 80.

<sup>102</sup> TOLOMEO DA LUCCA, *De regno continuatio*, lib. 4 cap. 17.

<sup>103</sup> BARTOLO DA SASSOFERRATO, *Tractatus de Tyranno*, p. 186.

<sup>104</sup> MARSILIO DA PADOVA, *Defensor pacis*, II, XIII, § 29, p. 594.

<sup>105</sup> Sulla complessa fenomenologia di questa dimensione vedi, in generale, G. TODESCHINI, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal medioevo all'età moderna*, Bologna 2007.

<sup>106</sup> M. TOSTE, «Tantum pauper quantum diues, tantum ydiota quantum studiosus»: *How Medieval Authors Made Sense of Democracy*, in *Von Natur und Herrschaft. "Natura" und "Dominium" in der politischen Theorie des 13. und 14. Jahrhunderts*, a cura di D. Carron et al., Frankfurt-New York 2018, pp. 281-351. Vedi *supra* nota 98.

#### 4. Conclusioni

Poco dopo il 1376, a Bologna, il canonista Giovanni da Legnano, figura autorevole nella scena cittadina, scrive un testo chiaramente sollecitato dalla congiuntura aperta dalla sollevazione contro il vicario pontificio e dal tentativo di ripristino dell'ordinamento 'popolare'. Giovanni, che, dopo avere favorito la pacificazione con il papa, sarà a sua volta vicario pontificio fino al 1382, nel *De iuribus Ecclesiae in civitate Bononiae* si pone l'obiettivo fondamentale di ribadire il primato politico del papato, e insieme di contestare aspramente la legittimità del nuovo regime<sup>107</sup>. È l'occasione per introdurre nel discorso una delle prime vere tematizzazioni di *libertas*<sup>108</sup>.

Eppure, malgrado l'ispirazione esplicitamente politica del ragionamento, e la necessità dichiarata di fare luce sul senso del grido di battaglia «vivat populus et libertas», il grido di coloro che vogliono sottrarsi al governo della Chiesa<sup>109</sup>, il tentativo di classificazione dei significati non aggiunge elementi nuovi al quadro tracciato fin qui: il volto variopinto di *libertas* rimane quello attinto dal tradizionale repertorio giuridico e teologico-morale, a partire dall'idea del fondamento naturale della capacità di agire degli individui, delimitata e costretta dal peccato, disciplinata dallo *ius gentium* e dall'introduzione della schiavitù.

Giovanni da Legnano descrive il codice polisemico tradizionale senza documentarne le tensioni che pure stava subendo. Condanna preventivamente lo slogan «vivat populus et libertas» senza riuscire a dire cosa significhi. Il confronto con la scrittura quasi coeva di Coluccio Salutati diventa allora molto istruttivo, poiché i primi atti pubblici attribuibili al cancelliere di Firenze, alcuni dei quali sollecitati proprio dagli eventi bolognesi, quelle tensioni, viceversa, le mettono in risalto. La polisemia si complica, nelle missive di Salutati, attraverso l'introduzione di una serie di immagini: quella della comunità libera in quanto non-monarchica; quella della *aequitas*, o *equabilitas*, dei cittadini; la speciale, naturale, disposizione di artigiani e mercanti alla preservazione della libertà nelle città da loro guidate, più adatti per questo dei nobili, superbi delle loro memorie agnatiche e delle loro clientele. In una missiva inviata proprio a Bologna nel 1377, e che vale la pena di citare, questi ultimi due motivi sono presentati esplicitamente:

Quid denique gratius potuit nunciari quam statum vestre civitatis in manus mercatorum et artificum resedissee? Hi enim *libertatem naturaliter amant*, utpote qui gravius premi soleant morsibus servitutis. Tranquillitatem optant in qua sola artes quibus dediti sunt cum utilitate perficiunt, *equabilitatem inter cives*

<sup>107</sup> Su Giovanni da Legnano vedi da ultimo B. P10, *Giovanni da Legnano. Un intellettuale nell'Europa del Trecento*, Bologna 2018.

<sup>108</sup> L. Rossi, *Dagli scritti inediti giuridico-politici di Giovanni da Legnano*, Bologna 1898, pp. 31-51 (riassunto e trascrizione di alcuni brani). WITT, *The rebirth*, pp. 176-186.

<sup>109</sup> Rossi, *Dagli scritti inediti*, p. 31: «Invaluit in climate italico, maxime in temporalis patrimonio sacrosanctae romanae ecclesiae subiecto, ut populi et terrae eidem ecclesiae subiectae ab eiusdem dictione et imperio se subtraherent, in populari gubernaculo, conclamantes 'vivat populus et libertas', se reponentes».

diligunt atque fovent, nec maiorum suorum glorie innixi ex sanguinis nobilitate superbiunt, non multitudine coniunctorum vel affinium efferuntur, hoc est, illud civium genus quid in omni populari re publica iustitie studet, rapinas odit, bonos exaltat, resistit malis, ab iniuria abstinet *nec dominatione superbit sed vicissim sibi cedentes cum publicam personam perficiunt imperant, cum privatam sine faustu noverunt imperantibus obedire*. O beatas respublicas quas per tales contingit gubernari<sup>110</sup>.

Si tratta di nuclei semantici parzialmente nuovi, ma la cui comprensione soffre molto (basti pensare a «equabilitas»<sup>111</sup>) se riportati dentro genealogie forzate. Quello che è certo è che rispondono alla necessità di sviluppare una propaganda all'altezza dell'eccezionalità del momento costituito dal conflitto con il papato (guerra degli Otto santi). «In war with the papacy Florence could no longer present its struggle for liberty in traditional party terms», annotava Witt: ossia nei termini della tradizione guelfa, alla quale anche Salutati ovviamente apparteneva, e che aveva ispirato fino ad allora l'ideologia della classe dirigente fiorentina<sup>112</sup>.

In realtà la comparsa dei nuovi temi sotto l'urgenza della polemica antipontificia non stravolgeva l'asse di questa ideologia. È facile seguirne la maturazione, grazie a uno scavo storiografico da molto tempo ininterrotto sulla politica estera di Firenze e sull'estendersi del suo dominio regionale nei decenni centrali del XIV secolo; e verificare come la rivendicazione della libertà assumesse contorni più netti e aggressivi, specie all'indomani delle esperienze interne di governo signorile, come quelle di Carlo di Calabria e del duca d'Atene. Ad esempio, la «libertas celeste bonum» di un documento fiorentino del 1329, di poco successivo alla scomparsa improvvisa di Carlo di Calabria signore della città, è un valore politico espresso in modo nuovo, con più enfasi, che presuppone la contestazione ex post dell'esperimento signorile<sup>113</sup>, ma che mantiene saldo, come nota Amedeo De Vincentiis, il nesso tradizionale fra libertà 'privata' (grazie alla

<sup>110</sup> R.G. WITT, *Coluccio Salutati and his public letters*, Genève 1976, p. 56 (e nota 52).

<sup>111</sup> Che poco ha a che fare con la nostra «eguaglianza»; vedi PEDULLÀ, *Humanist Republicanism*, pp. 76-83.

<sup>112</sup> WITT, *Coluccio Salutati*, p. 49. Vedi anche L. BAGGIONI, *La forteresse de la raison. Lectures de l'humanisme politique florentin, d'après l'œuvre de Coluccio Salutati*, Genève 2015, cap. V; LEE, *Humanism and Empire*, pp. 143-148.

<sup>113</sup> Archivio di Stato di Firenze, *Provvisioni, Registri* 25, cc. 51v-52r (27 luglio 1329); cito dalla trascrizione di L. TANZINI, *Forme di egemonia politica in una città repubblicana: Firenze tra Tre e Quattrocento*, in *Le signorie cittadine in Toscana*, a cura di A. Zorzi, Roma 2013, p. 324: «Cum libertas celeste bonum dicatur orbis opes pertinens, et ex ea tribuatur unicuique quod velit fatiendi potestas ex qua iustitia virtutum perfectissima viget in civitate in qua existit ipsaque civitas conservatur [...] civitas comitatus et districtus Florentie non possit vel debeat imperpetuum submitti nec ipsius civitatis comitatus vel districtus dominium potestas iurisdictionis merum vel mixtum imperium possit vel debeat concedi committi vel dari imperpetuum vel ad aliquod tempus alicui persone ecclesiastice vel seculari cuiuscumque conditionis dignitatis preeminentie vel status existat».

quale viene conferita «unicuique quod velit fatiendi potestas») e libertà collettiva come non dominazione<sup>114</sup>.

La prudente polemica antisignorile di un testo come questo si trasforma più tardi, dopo la fine traumatica dell'esperienza monocratica successiva, quella di Gualtieri di Brienne, in acceso discorso antitirannico, che rapidamente si sviluppa e si coagula in un vero e proprio programma di propaganda: la propaganda guelfa, che prometteva la preservazione dello *stato* libero di Firenze, ma anche delle comunità sottoposte al suo controllo, e che era il motore che alimentava il linguaggio identitario della libertà, così ben rappresentato in autori come Matteo Villani o Lapo da Castiglionchio<sup>115</sup>.

Del resto, se la posta in gioco era quella riassunta dai giuristi – elevare tutte le comunità, anche di taglia piccola e media, a *persone* politiche dotate di *merum imperium*, sul modello dell'imperatore e dei re – era necessario un vocabolario che esprimesse il più immediatamente possibile questa condizione di autonomia rafforzata, per quanto precaria potesse sempre apparire. *Libertas* ne diveniva il termine costitutivo, capace di racchiudere, insieme alla rivendicazione del diritto a non essere sottomessi, la denuncia del pericolo rappresentato da una moltitudine dal profilo inquietante che proprio i dispositivi istituzionali del 'popolo' avevano potuto introdurre nello spazio pubblico. «Libertà» corrispondeva sempre più precisamente a un discorso fondato su una polemica antitirannica dai tratti parzialmente nuovi<sup>116</sup> congiunta alla precisazione dei dispositivi di marginalizzazione di una parte larga della società locale che nel 'popolo' delle arti aveva cercato di integrarsi. Con tutte le cautele del caso, la relazione fra discorsi di dottrina e realtà sociali emerge piuttosto nettamente: così al movimento ascendente del 'popolo', alla metà del Duecento, quando la possibile presenza degli artigiani più umili nel nuovo assetto istituzionale non sembra percepita come rischio, parrebbe corrispondere lo schema problematico, ma aperto, di *democratia* che troviamo in Tommaso d'Aquino; un secolo dopo la situazione è radicalmente mutata, e il pericolo dei minuti, dappertutto e in modo più evidente nel crogiolo fiorentino dove viene elaborata la memoria della signoria del duca d'Atene, matura una riflessione nuova sulla natura del

<sup>114</sup> A. DE VINCENTIIS, *Firenze e i signori. Sperimentazioni istituzionali e modelli di regime nelle signorie fiorentine degli Angioini (fine XIII-metà XIV secolo)*, Tesi di dottorato di ricerca in Storia medievale, XI ciclo, Università degli studi di Milano, 1999/2000.

<sup>115</sup> Si tratta di un capitolo molto ben approfondito: G.A. BRUCKER, *Florentine politics and society, 1343-1378*, Princeton 1962, pp. 72-104; R.G. WITT, *A note on guelfism in late medieval Florence*, «Nuova rivista storica», LIII (1969), pp. 134-145; RUBINSTEIN, *Florentina libertas*; L. GREEN, *Chronicle into History: an Essay on the Interpretation of History in Fourteenth-century Florentine Chronicles*, Cambridge 1972, p. 68 sgg., 82-85; S. FERENTE, *Guelfs! Factions, liberty and sovereignty: inquiries about the Quattrocento*, «History of Political Thought», XXVIII (2007), pp. 571-598.

<sup>116</sup> Fra i numerosi studi dedicati da A. ZORZI al tema della mutazione del sistema politico cittadino a inizio Trecento vedi *La questione della tirannide nell'Italia del Trecento, in Tiranni e tirannide nel Trecento italiano*, a cura di Id., Roma 2013, pp. 11-36, con un esplicito riferimento alla nuova «ideologia della libertà», pp. 33-35, che in quella congiuntura prese forma.

popolo, sulla sua composizione, sull'esigenza pressante di escludere i più umili (e meno virtuosi) dal suo perimetro.

In questo modo il termine si politicizzava, pur senza formalizzazioni dottrinarie, potendo entrare in una sorta di processo di emblemizzazione che produceva non un concetto nuovo, ma una parola d'ordine o un simbolo. Questo si vede bene, ad esempio, nella cronaca lucchese di Giovanni Sercambi, scritta a partire dalla fine degli anni Sessanta del Trecento<sup>117</sup>, dove la storia della città viene presentata come una storia della sua libertà, «dal principio che Luccha perdeo suo stato, fino che sua libertà riebbe, et da poi fino che questo libro finirà». Di conseguenza, divisa in tre parti la materia, il cronista distingue un primo tempo «che Luccha era in sua libertà, vivendo a parte guelfa, fine a tanto che fu riducta a parte ghibellina, et che perdeo sua libertà» (ossia dal 1164 al 1313, quando aveva avuto inizio il dominio di Castruccio Castracani); da un secondo tempo, che arriva fino al momento in cui «Lucca riebbe sua libertà» nel 1368, sottraendosi al dominio pisano<sup>118</sup>; da un terzo nel quale, a partire da quell'anno, «si scriverà tucto ciò che seguirà della libertà di Luccha»<sup>119</sup>. La parola-simbolo poteva ora essere stampata sulle bandiere, come il famoso gonfalone rosso che il governo fiorentino inviava alle città alleate nella guerra contro il papa, e che vediamo in una delle vignette che corredano uno dei due codici sopravvissuti della cronaca di Sercambi<sup>120</sup>, oppure essere impersonata in uno spettacolo, come accadde nel 1376, quando a Firenze, in piena guerra degli Otto santi, si organizzò una giostra al centro della quale stava «Madonna Libertà» nelle vesti di «una bella donzella»<sup>121</sup>.

Alla fine del Trecento, la politicizzazione polemica infittiva dunque la polisemia anziché semplificarla: lo stesso Salutati, che istituiva l'immagine della libertà come prerogativa 'positiva' e paritaria di accesso dei cittadini al gioco politico, un'immagine dotata persino di una intonazione sociale, poi manteneva intatti tutti gli altri registri dello spettro, e anche a recuperare, nel *De tyranno*, una prospettiva moderata e filomonarchica. Questo però non impedisce che la polisemia mantenesse un baricentro preciso, e che la libertà del cittadino-individuo, molto evidente fin dal XIII secolo, fosse destinata a resistere e a conservarsi anche nell'età propriamente umanistica, quando sarà tracciata una parentela di tipo

<sup>117</sup> F. MARI, *Giovanni Sercambi*, in *Dizionario biografico degli italiani*, vol. 92, Roma 2018, p. 74.

<sup>118</sup> GIOVANNI SERCAMBI, *Le croniche*, a cura di S. Bonghi, vol. I, Roma 1892, p. 4.

<sup>119</sup> Ivi, p. 141.

<sup>120</sup> Ivi, p. 214. Una bandiera del genere compare in un altro episodio e in un'altra vignetta: issata da nemici della città, e conquistata in battaglia, ivi, p. 333 sgg. (l'episodio del 1396).

<sup>121</sup> *Diario d'Anonimo fiorentino dall'anno 1358 al 1389*, in *Cronache dei secoli XIII e XIV*, [a cura di C. Minutoli], Firenze 1876, p. 325: «Oggi, a' di 21 di novembre anno 1376, si andò in Firenze, al nome di Dio, si si bandì una giostra, da parte d'una bella donzella, la quale si chiama Madonna Libertà: che a' di 7 di dicembre, anno detto di sopra, nella Piazza di Santa Croce riterrà giostra a tutta maniera di giente, che giostrerà per suo amore. Si averà, chi me' farà di fuori di detti giostranti, si averà una bella lancia e una bella ghirlanda da Madonna Libertà, a onore del Popolo della città di Firenze e di Parte Guelfa».

nuovo fra libertà e virtù, indifferente, ancora una volta, all'ambientazione istituzionale<sup>122</sup>. La libertà umanistica, nuova per livello di formalizzazione, rimane in relazione stretta col passato per quanto riguarda il rapporto fra libertà collettiva (quella del corpo comunitario) e libertà dei singoli *cives*, integrati nelle maglie dell'ordine gerarchico interno. Il tema dell'adeguatezza morale dei cittadini, e dunque della libertà come specchio di una ineguale disposizione alla virtù, gli umanisti lo trovano già ben configurato<sup>123</sup>.

<sup>122</sup> J. HANKINS, *Virtue Politics. Soulcraft and Statecraft in Renaissance Italy*, Cambridge Mass. 2019, in particolare pp. 92-93, 225-230.

<sup>123</sup> Su questa specifica persistenza LEE, *Humanism and Empire*, p. 147; PEDULLÀ, *Humanist Republicanism*, p. 76 sgg.