

Gian Carlo Garfagnini

Alcune osservazioni intorno al Defensor pacis di Marsilio da Padova

[A stampa in "Il pensiero politico", XXXVII (2004), pp. 87-92 © dell'autore - Distribuito in formato digitale da "Reti Medievali"]

Il 24 giugno 1324, a Parigi, Marsilio pone la parola fine al *Defensor pacis*¹; il 23 ottobre 1327, ad Avignone, il pontefice Giovanni XXII condanna al rogo l'opera (dopo che l'autore era già stato scomunicato il 9 aprile); il 10 aprile 1343, in concistoro, Clemente VI, dà notizia della morte del maestro e proclama ufficialmente che è finalmente venuto meno il peggiore nemico della Chiesa che si fosse mai visto. Sono tre date che tratteggiano, in controluce, la figura di un grande filosofo e pensatore politico che, nel corso della seconda parte della sua vita, ha cercato, sia nell'agire politico che negli scritti, di porre in pratica gli elementi fondamentali dell'intuizione da cui era nato il *Defensor pacis* e con cui aveva cercato di risolvere una serie di problemi che avevano ossessionato i maestri delle arti sin dalla prima apparizione dell'*Etica* aristotelica e, successivamente, della *Politica*²: che cos'è lo stato, quale sia l'organizzazione migliore per una effettiva "congregatio civium", su che cosa riposi la legittimità di qualsivoglia comunità politica e quale sia il vero fine di essa.

Partiti dall'esigenza di fornire una definizione scientifica dello stato 'perfetto', coinvolti, in misura maggiore o minore, dallo scontro (sempre più aspro dalla metà del XIII secolo) tra i due poteri universali del Papato e dell'Impero e poi dalla comparsa di poteri particolari come le monarchie nazionali o gli stati territoriali, i maestri delle arti, i giuristi ed i teologi avevano sperato di trovare nell'opera di Aristotele una soluzione, o quanto meno un modello di organizzazione statale tale da conciliare, con gli opportuni adattamenti, la dottrina cristiana fondata sulla speranza di una vita ultraterrena con una realtà contingente lontanissima dagli ideali della carità e della perfezione evangelica. Non fu così. Già i primi commenti all'*Etica* avevano messo in luce il fondamento antropologico, di impronta naturalistica, di quell'opera, del tutto diverso da quello agostiniano che aveva sorretto la speculazione politica dell'Alto Medioevo. Il problema del "finis hominis" si era venuto complicando, nel corso di una lettura sempre più attenta del testo aristotelico, sino a rendere necessaria una distinzione tra la "felicitas", appartenente all'ambito della vita terrena, e la "beatitudo", spettante invece ad una condizione connessa ad uno stato di grazia; mentre la identificazione della stessa "felicitas", come fine specifico del genere umano, con la pura conoscenza razionale faceva emergere la difficoltà di dar conto in maniera adeguata e di rispondere alle difficoltà concrete della vita in comune³.

L'"aristotelismo" degli intellettuali del XIII e XIV secolo (per usare due termini sul cui significato effettivo la discussione è quanto mai aperta tra i medievisti), come si evince sia dalla parziale *Expositio* di Tommaso d'Aquino che dal *Commentarium* di Pietro d'Alvernia alla *Politica* dello

¹ Per le edizioni moderne del testo si segnalano sia quella a cura di W. Previtè Orton, Cambridge University Press, Cambridge 1928 che quella a cura di R. Scholz, 2 voll., Hahnsche Buchhandlung, Hannover-Leipzig 1932-1933; per le traduzioni italiane, quella di C. Vasoli, UTET, Torino 1991³ e quella, con il testo dell'ed. Scholz a fronte ed introduzione di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, a cura di M. Conetti, C. Fiocchi, S. Radice, S. Simonetta, 2 voll., BUR, Milano 2001. Per una bibliografia su Marsilio ed una valutazione sulle opere ed il pensiero cfr.: J. Miethke, *Literaturberichte über Marsilius von Padua (1958-1992)*, in "Bulletin de philosophie médiévale", 35, 1993, pp. 150-165; C. Dolcini, *Introduzione a Marsilio da Padova*, Laterza, Roma-Bari 1995; J. Miethke, *Die Frage der Legitimität rechtlicher Normierung in der politischen Theorie des 14. Jahrhunderts*, in *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*, hrsg. von D. Willoweit, R. Oldenbourg, München 2000, pp. 171-202; Id., "De potestate papae". *Die päpstliche Amtskompetenz in Widerstreit der politischen Theorie von Thomas von Aquin und Wilhelm von Ockham*, M. Siebeck, Tübingen 2000; Id., *Wirkungen politischer Theorie auf die Praxis der Politik im Römischen Reich des 14. Jahrhunderts. Gelehrte Politikberatung am Hofe Ludwigs des Bayern*, in *Political Thought and the Realities of Power in the Middle Ages*, ed. by O. G. Oexle - J. P. Canning, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1998, pp. 173-210.

² Per la diffusione della *Politica*, e le questioni connesse, cfr. i contributi apparsi in "Rivista di storia della filosofia", 52, n.s., 1997.

³ Sulla questione del "finis hominis" cfr. A. J. Celano, *The "finis hominis" in the Thirteenth Century Commentaries on Aristotle's Nicomachean Ethics*, in "Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Ages", 53, 1986, pp. 23-53; Id., *The Understanding of the Concept of "felicitas" in the pre-1250 Commentaries on the Ethica Nicomachea*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medioevale", 12, 1986, pp. 29-53.

Stagirita e dai non numerosi commenti successivi⁴, non era riuscito a proporre soluzioni soddisfacenti. Marsilio va invece ben oltre quei punti d'arrivo: dal testo aristotelico, e combinando concetti teorici con la sensibilità e l'esperienza pratica della situazione storico-politica contemporanea, egli va al nocciolo del problema della riflessione sul potere politico e la forma istituzionale che esso assume ponendosi i quesiti basilari: perché lo stato? a che cosa serve? e come deve essere organizzato perché risponda alle sue finalità?

Il *Defensor pacis* è un'opera complessa (e non solo dal punto di vista quantitativo), che fonde insieme le caratteristiche dell'originalità di pensiero del suo autore con quelle della struttura formale articolata in "dictiones", in cui elementi di concettualizzazione politica, argomenti di polemica esegetica e conclusioni autoritative trovano la loro giusta collocazione secondo le norme della trattatistica scolastica e con tutto il massiccio apporto delle necessarie "auctoritates". Ma vi è anche un altro elemento che merita di essere sottolineato, soprattutto tenendo d'occhio il contesto temporale e la vicenda personale di Marsilio, e cioè l'altissima levatura spirituale che accompagna l'indubbia padronanza filosofica dell'autore. Lo scomunicato ed 'eretico' Marsilio, infatti, si mostra in queste pagine, in massima parte concepite come una deliberata e netta contestazione dell'operato della Chiesa, come un uomo partecipe di sentimenti di elevata spiritualità; e ciò non sembra un paradosso. Il Padovano, certamente, non è uno 'spirituale' né è la sua militanza antiavignonese, in comune con Guglielmo d'Ockham e Michele da Cesena, nelle file dei sostenitori di Ludovico il Bavaro a dare un senso a questa spiritualità, né la sua partecipazione all'aspra discussione originata dall'interpretazione della 'povertà' di Cristo e degli Apostoli all'interno ed all'esterno dell'ordine francescano; anzi, le sue prese di posizione sul problema della povertà nella Chiesa vanno in direzione diversa da quella presa dai due frati minori. Esse provengono da una precisa presa di coscienza sia di ciò che l'uomo è, nel suo essere composto di un elemento spirituale e di uno materiale, nella sua fattuale singolarità sia di ciò che significa per quell'uomo, così come di fatto è, il messaggio cristiano⁵.

L'attività della ragione, la sua sete di conoscenza e la fredda necessarietà dell'argomentazione logico-scientifica, come atto distintivo dell'ente uomo, hanno per Marsilio un senso soltanto se si incontrano e si confrontano con il calore della carne, con il fuoco delle necessità vitali da soddisfare. In altri termini, il "finis hominis" non è tanto, o soltanto, la pura conoscenza quanto la capacità di costruire e conservare, grazie a quella conoscenza, una comunità politica umana in cui la vita sia degna di essere vissuta. Per questo motivo la politica, come suprema scienza operativa ("architectonica" rispetto a tutte le altre scienze pratiche, aveva scritto l'Aquinate⁶) della comunità umana, non può essere scissa da un fondamento etico che costituisce la base di ogni comportamento. Il "primum" non è "vivere" ma "bene vivere", vivere cioè da uomini una vita "sufficiens", salvaguardando insieme la componente materiale e quella spirituale-intellettuale, attingendo così una dimensione di "felicitas" civile conseguente all'armonica composizione delle parti nel singolo ente e degli enti nel tutto che è la "civitas".

È su questa lunghezza d'onda che Marsilio definisce, nella prima "dictio" del *Defensor pacis*, il significato di alcuni termini chiave che costituiranno la struttura portante del suo discorso complessivo: la legge e la pace⁷, lo stato e la vita civile, il potere esecutivo e quello legislativo⁸, ecc.

⁴ Cfr. C. Flüeler, *Mittelalterliche Kommentare zur "Politik" des Aristoteles und zur Pseudo-Aristotelischen "Oekonomik"*, in "Bulletin de philosophie médiévale", 29, 1987, pp. 193-229; Id., *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen "Politica" im späten Mittelalter*, Teil 2, B. R. Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992.

⁵ Per quanto attiene al problema della "paupertas Christi et apostolorum" ed alla spiritualità marsiliana, sono particolarmente incisive alcune pagine del *Defensor minor*; cfr. Marsile de Padoue, *Oeuvres mineures. Defensor minor, De translatione imperii*, éd. par C. Jeudy et J. Quillet, CNRS, Paris 1979; trad. italiana: Marsilio da Padova, *Il Difensore minore*, a cura di C. Vasoli, Guida, Napoli 1975.

⁶ "Si igitur principalior scientia est quae est de nobiliori et perfectiori, necesse est politicam inter omnes scientias practicas esse principaliozem et architectonicam omnium aliarum, utpote considerans ultimum et perfectum bonum in rebus humanis. Et propter hoc Philosophus dicit in fine decimi Ethicorum quod ad politica perficitur philosophia, quae est circa res humanas" (cfr. D. Thomae Aquinatis *In octo libros Politicorum expositio*, cur. P. R. Spiazzi O.P., Marietti, Taurini-Romae, 1966, Prooemium, n° 8, p. 2).

⁷ Cfr., per esempio, *Defensor pacis*, I, 1 (ed. Scholz): "Omni quippe regno desiderabilis debet esse tranquillitas, in qua et populi proficiunt, et utilitas gencium custoditur. Hec est enim bonarum arcium decora mater. Hec mortalium genus reparabili successione multiplicans, facultates protendit, mores excolit. Et tantarum rerum ignarus agnoscitur, qui

Ed è evidente che alla base dell'individuazione di questi termini e concetti chiave, al di là di Aristotele, Cicerone ed Agostino, vi sono tanto i testi di Tommaso d'Aquino (oltre all'*Expositio in octo libros Politicorum*, anche il *Commentarium in quattuor libros Sententiarum* e il *De regno*) quanto quelli di Egidio Romano (in positivo il *De regimine principum*, in negativo il *De ecclesiastica potestate*, fonte non secondaria della *Unam sanctam* di Bonifacio VIII); solo che, mentre nei confronti di Egidio la situazione era molto più chiara, vista la caratterizzazione alternativa dei suoi scritti, riguardo all'Aquinate la questione era più complessa sia per l'incompletezza dei testi politici del Dottore Angelico sia per la grande varietà delle posizioni espresse dai suoi continuatori e discepoli (da Pietro d'Alvernia a Giovanni da Parigi a Tolomeo da Lucca).

Tra questi, è Giovanni da Parigi⁹ che sviluppa le tesi tomasiane in modo più innovativo e decisamente antiierocratico, ed in ciò è sicuramente un precursore della posizione marsiliana. Quel che di nuovo, però, riscontriamo in Marsilio rispetto alle discussioni immediatamente precedenti è che alla consueta, e scolastica, contrapposizione / confutazione degli argomenti addotti dagli avversari egli premette una reimpostazione dell'intera questione politica riprendendo le fila di tutto il ragionamento con ben chiara dinanzi agli occhi la motivazione conclusiva: fornire le ragioni ed i fondamenti della comunità politica così come essa deve essere per rispondere alle esigenze, storiche, degli uomini che la compongono, analizzare i motivi di una situazione degenerata come quella in cui essi adesso si trovano a vivere, trarne le debite conclusioni.

Prendiamo, a titolo di esempio, la definizione della legge: l'Aquinate aveva sostenuto che essa, dal punto di vista del diritto positivo, è un "aliquid rationis"¹⁰, intendendo con ciò un prodotto della ragione umana posto, senza soluzione di continuità sostanziale, in successione rispetto alla legge eterna (il disegno provvidenzialistico di Dio rispetto all'intero universo) per il tramite della legge naturale (che costituisce la presenza di quel disegno 'ordinato' nella realtà creata). La legge umana quindi è, in definizione, la trasposizione nelle particolari realtà storiche delle finalità universali che, quanto all'umanità, tendono comunque nella loro intenzionalità alla beatitudine eterna. Il fondamento della legge positiva, pertanto, per Tommaso non si colloca tanto nella società umana quanto in Dio¹¹ e, pur con le dovute e non piccole differenze, ciò è vero anche per Egidio Romano. In Marsilio muta appunto il fondamento ultimo: se la scelta di una convivenza civile appartiene alla libera scelta dei partecipanti, fondatori di una comunità politica in vista del conseguimento di un utile primario, e cioè il "bene" - attenzione, non "beate" - "vivere", la legge non può che essere l'espressione di quanto è necessario al conseguimento di quell'utile nell'immediata concretezza storica; inoltre, la distinzione tra legge giusta e legge ingiusta non passerà più tra una legge

eam minime quesisse sentitur. Cassiodorus in prima suarum epistolarum, hac serie premissa, tranquillitatis seu pacis civilium regiminum commoditates et fructus expressit, ut per hos tamquam optimos, humanum optimum, eius vite scilicet sufficienciam explicans, quam sine pace ac tranquillitate nemo consequi potest, ad pacem habendam invicem, et hunc tranquillitatem, voluntates homines excitaret"; e, per il concetto di legge, cfr. *ivi*, I, 10-14.

⁸ Cfr. E. Berti, *Il "regnum" di Marsilio tra la "polis" aristotelica e lo "Stato" moderno*, in "Medioevo. Rivista di storia della filosofia medioevale", 5, 1979, pp. 165-182.

⁹ Cfr. G. C. Garfagnini, *Il "Tractatus de potestate regia et papali" di Giovanni da Parigi e la disputa tra Bonifacio VIII e Filippo il Bello*, in *Conciliarismo stati nazionali inizi dell'Umanesimo*, Atti del XXV Convegno storico internazionale (Todi, 9-12 ottobre 1988), CISAM, Spoleto 1990, pp. 147-180; *Id.*, "Cuius est potentia eius est actus". "Regnum" e "sacerdotium" nel pensiero di Egidio Romano e Giovanni da Parigi, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, 2 voll., Editori Riuniti, Roma 1991, I, pp. 101-134; *Id.*, *Il "Sermo de potestate papae" di Matteo d'Acquasparta. Note di lettura*, in *Matteo d'Acquasparta francescano filosofo politico*, Atti del XXIX Convegno storico internazionale (Todi, 11-14 ottobre 1992), CISAM, Spoleto 1993, pp. 217-237; *Id.*, *Una difficile eredità: l'ideale teocratico agli inizi del XIV secolo. Il "Tractatus de potestate papae" di Pietro de Palude*, in "Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale", 3, 1992, pp. 245-270.

¹⁰ Cfr. D. Thomae Aquinatis *Summa theologiae*, I^a II^{ae}, q. 90, a. 1: "lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur ... Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum ... rationis enim est ordinare ad finem, qui est primum principium in agendis, secundum Philosophum. In unoquoque autem genere id quod est principium est mensura et regula illius generis ... Unde relinquitur quod lex sit aliquid pertinens ad rationem"; a. 4: "Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil aliud est quam quaedam rationalis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata".

¹¹ Cfr. *ivi.*, q. 91, aa. 1-4.

perfetta, in quanto espressione di una ragione universale e perciò stesso metastorica, ed una legge “corrupta”, manifestazione di un interesse privato, ma tra una legge che privilegia il solo aspetto della costrizione e della obbligatorietà ed una legge più perfetta (più completa) che ad esso aggiunge quanto è opportuno e necessario per il conseguimento dell’utile e del conveniente per i fini che quella determinata comunità politica si è proposta in quel preciso momento storico¹².

In altre parole, il fondamento della legge sta nella singolarità effettuale degli uomini e non nella convalida di un disegno eterno. Di conseguenza, anche l’ordinamento legislativo nel suo complesso non deriva dal suo maggiore o minore adeguamento ad un ordine sovratemporale, inteso come la pace contemplativa dei beati, ma dalla rispondenza ai criteri di fondazione e conservazione di un ordine politico che, con un sistema di premi e punizioni, consenta il conseguimento delle finalità proposte. E quindi, a maggior ragione il governo che sostanzia in concreto quell’ordine politico può essere definito retto (fondendo in qualche misura, con il concetto aristotelico, il riecheggiamento agostiniano) qualora si ponga in essere come espressione di una elezione o di una delega che esplicitano un consenso volontario. Il tema del consenso, che ricorre molte volte nelle pagine del *Defensor pacis*, è strutturale a tutta la concezione marsiliana dello stato e della costituzione legittima per l’esercizio della “potestas”, ed è sempre e comunque teso ad ottenere quella condizione di vita sufficiente che è, insieme, la finalità e la condizione necessaria di sopravvivenza per ogni comunità politica in quanto tale. Da questo punto di vista, la “valentior pars” di cui parla Marsilio, nella sua veste di “legislatore umano” (“fidelis” nel caso di uno stato cristiano) delegato all’esercizio di una legislazione coerente con i fini della comunità di cui è espressione, rappresenta il vero baluardo della libertà dello stato, interpretando il prevalere dell’interesse comune nei confronti delle singole parti, ove la libertà consiste nell’obbedire a quelle norme che liberamente sono state scelte.

È sulla base di questi presupposti che Marsilio passa, nella seconda e ben più voluminosa “dictio”, ad esaminare le cause che invece hanno determinato una situazione, come quella in cui si trova a vivere, assolutamente degenerata; cause che, in definitiva, possono riassumersi in una sola, vale a dire nell’istinto di sopraffazione dell’istituzione ecclesiastica, nella pervicace “libido dominandi” della chiesa romana che, dimentica dell’insegnamento evangelico, pretende di imporre il proprio dominio su tutte le organizzazioni temporali umane. In questa ampia sezione della sua opera Marsilio passa praticamente in rassegna l’intera casistica degli argomenti che, ormai da mezzo secolo, i teologi ed i canonisti schierati con la curia romana presentavano come “argumenta ex auctoritate” per convalidare il primato pontificio. Da questo punto di vista, la *Unam sanctam* di Bonifacio VIII aveva rappresentato la sintesi più completa ed esaustiva di quanto, da ultimo con Matteo d’Acquasparta, Egidio Romano e Giacomo da Viterbo, il gruppo dei consiglieri del papa potevano mettere insieme. Ma si trattava di argomentazioni ormai vecchie, logorate dall’uso e dalle contestazioni di cui, proprio a partire dalla diffusione delle opere fisiche, etiche e retoriche di Aristotele, erano state fatte oggetto. E non è certamente casuale se uno stretto collaboratore di Giovanni XXII, come Pierre de La Palu nel suo *Tractatus de potestate papae*, aveva aggiustato il tiro riguardo alle pretese ecclesiastiche di “potestas directa seu indirecta” sui regni nazionali di

¹² Cfr. *Defensor pacis* (ed. Scholz), I, 10-11: “importat hoc nomen lex et famose magis scienciam seu doctrinam sive iudicium universale iustorum et conferencium civilium, et suorum oppositorum. Et sic accepta lex dupliciter considerari potest: uno modo secundum se, ut per ipsam solum ostenditur quid iustum aut iniustum, conferens aut nocivum, et in quantum huiusmodi iuris sciencia vel doctrina dicitur. Alio modo considerari potest, secundum quod de ipsius observacione datur preceptum coactivum per penam aut premium in presenti seculo distribuenda, sive secundum quod per modum talis precepti traditur; et hoc modo considerata propriissime lex vocatur et est. Quam eciam sic sumptam diffinit Aristoteles ultimo Ethicorum, 8° capitulo, cum dixit: Lex autem coactivam habet potenciam sermo ens ab aliqua prudencia et intellectu: sermo igitur seu oracio ab aliqua prudencia seu intellectu, politico scilicet, id est ordinacio de iustis et conferentibus et ipsorum oppositis per prudenciam politicam. Habens coactivam potenciam, id est, de cuius observacione datur preceptum, quod quis cogitur observare, seu lata per modum talis precepti, lex est. ... Hiis itaque legis acceptionibus divisis, eius secundum ultimam et propriissimam significacionem osendere volumus necessitatem finalem: principaliorem quidem civile iustum et conferens commune, assecutivam vero quandam principancium, maxime secundum generis successione, securitatem et principatus diuturnitatem”.

Francia e di Inghilterra, limitandosi ad accettarne la validità per quel che concerneva l'Impero, cioè in realtà il più debole degli avversari¹³.

In ogni caso, Marsilio sorvola su questi accenni di modifica della posizione pontificia e ne contesta, sia in punta di diritto sia dal punto di vista esegetico scritturale sia, infine, da quello della legittimità storica, anche la semplice enunciazione. La sua è una requisitoria senza appello che, richiamandosi all'essenza del messaggio cristiano ed alla lettera del Vangelo, oltre che all'interpretazione patristica denotata da una grande spirito di libertà e da una valenza spiritualistica aliena da ogni commistione temporale, rinfaccia duramente alla chiesa romana il tradimento di una missione volta alla salvezza spirituale degli uomini, fondata sulla propagazione della parola di Cristo e, soprattutto, convalidata dall'esempio reale e concreto di una vita cristianamente vissuta. La ricchezza ed il potere politico della Chiesa sono, agli occhi di Marsilio, una continua bestemmia del nome di Cristo. La Chiesa, infatti, "corpo mistico" di Cristo, appartiene a tutti coloro che credono in lui e l'unità di essa non dipende dall'istituzione e dalla organizzazione del clero, ma dal fatto che chi vi si riconosce professa la stessa fede: ai vescovi, anche al "vescovo di Roma che si fa chiamare papa", successori degli Apostoli, spetta il compito/privilegio di divulgare quella fede e di indirizzare i cristiani a praticarla, senza alcun potere coercitivo perché non si può comandare al cuore degli uomini. Se questa è la visione della Chiesa che ha Marsilio, si comprende come vengano a cadere tutte le interpretazioni temporalistiche del potere delle chiavi, del possesso delle due spade e della pienezza dei poteri, della funzione 'ministeriale' del potere politico e del valore civile delle condanne di scomunica. Quel che attiene al mondo dei beni temporali non può che essere soggetto alla legislazione umana e politica; è solo il legislatore umano che può decidere se un'eresia o l'attività pratica di uno scomunicato sia tale da mettere in discussione le regole della convivenza civile. In caso affermativo, sarà lo stesso legislatore umano a stabilire ed irrogare la pena.

Un punto, tra i molti, che si può rilevare a questo proposito è l'ampio trattato (capp. 11-14) dedicato alla trattazione della povertà evangelica connesso al tema della regalità di Cristo, tema addotto dai curialisti per evidenziare il diritto del pontefice, in quanto Vicario di Cristo, ad esercitare una "potestas indirecta" su tutti i regni e l'Impero. Marsilio fa notare che, in primo luogo, le stesse lettere di s. Paolo non fanno alcun cenno ad una presunta superiorità autoritativa di tipo istituzionale di Pietro rispetto agli altri apostoli e, in secondo luogo, che si deve parlare di una funzione 'ministeriale', che è propria del sacerdote il quale gode di un'autorità e di una operatività delegata ed esercitata in nome di Dio; inoltre, la tanto celebrata, da parte della curia romana, *Donatio Constantini* è la prova provata che se il papato gode di un potere temporale lo deve esclusivamente ad un atto imperiale e non all'autorità di Silvestro. La società umana, per Marsilio, deve la sua origine ad un atto naturale e, insieme, volontario; e qui, in conclusione, dobbiamo mettere in risalto come il Padovano mostri una volta di più la sua indipendenza di giudizio e la sua maestria nell'uso delle fonti. Egli non accoglie pedissequamente né il naturalismo aristotelico né il pessimismo antropologico agostiniano, ma recupera uno dei temi più significativi della tradizione filosofica precedente, il ciceronanesimo del XII secolo, per concordare con il grande oratore romano sulla funzione fondante del linguaggio, della capacità solo umana di trasmettere agli altri i propri pensieri per il tramite delle parole e dei concetti¹⁴. È la parola, liberamente espressa ed artificialmente strutturata, che consente l'effettiva nascita della società civile, ed è questo messaggio, in fondo di libertà e di fiducia nelle possibilità umane di costruire la propria storia, che Marsilio consegna alla riflessione politica dei tempi a venire.

¹³ Cfr. sopra, nota 9, e gli studi ivi citati.

¹⁴ Cfr. A. Black, *Political Thought in Europe, 1250-1450*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992, pp. 1-12; C. J. Nederman, *The Meaning of "Aristotelianism" in Medieval Moral and Political Thought*, in "The Journal of History of Ideas", 57, 1996, pp. 565-585 (entrambi i saggi sono reperibili in traduzione italiana in *Medioevo in discussione. Temi, problemi, interpretazioni del pensiero medioevale*, a cura di G. Briguglia, Unicopli, Milano 2001, pp. 291-304 e 305-331.