

POVERTÀ, PROPRIETÀ, USO. POLEMICHE ANTIFEUDALI

DI AUGUSTO ILLUMINATI

Le tesi che intendo sostenere sono le seguenti:

1. Che la povertà assume ruoli specifici nell'autocomprensione di epoche diverse e quindi produce effetti storici differenti – dal Medioevo francescano alla *Poor Law*, dal riassorbimento keynesiano al deliberato rilancio neo-liberale del *working poor*.

2. Che, di conseguenza, l'urto fra la pratica della povertà *volontaria* o la presa d'atto di un insopportabile livello di povertà *involontaria* non apre nessuna sospensione messianica del diritto ma sollecita il passaggio da una forma all'altra di diritto, svalutando l'universalismo di quella precedente e mettendo in conto la parte che non ne aveva avuto parte, il fuori-di-conto.

3. Che dunque è fuorviante parlare di *abdicatio omnis iuris* o considerare una critica alla Pašukanis del formalismo giuridico come estinzione *tout court* del diritto e della legge del valore. L'uso non soppianta la norma regolativa (per quanto possa essere legittimo perfino abbandonare il termine diritto, compromesso con la sua tradizione autoritativa e sovrana), bensì accompagna l'ininterrotta variazione degli assetti capitalistici che – per ora – è purtroppo l'unica forma di transizione che conosciamo. Il terzo punto non sarà esplicitamente sviluppato in questa sede, ma ne costituisce il sottinteso portante.

Il pauperismo originario cristiano si attenua molto rapidamente nel processo di diffusione fuori della Palestina e infine nella sua commistione con il potere imperiale. La comunità cristiana si fa carico del soccorso agli indigenti e ai derelitti (ereditando e cambiando di senso compiti già assolti, senza ideologia pauperista, dall'assistenzialismo civico pagano), esalta l'ascesi individuale, ma non contesta più la ricchezza a livello sociale complessivo e tanto meno la nega alla Chiesa per le sue funzioni istituzionali e di rappresentanza. Notevole tanto l'opposizione di Pelagio, che ritiene illecita e di origine peccaminosa la ricchezza, quindi incompatibile con la testimonianza cristiana, i cui attori, solo in assenza di beni materiali, possono essere perfettamente liberi e responsabili di ogni loro azione, quanto la confutazione di tale tesi da parte di Agostino, che non a caso sistema anche i termini organici di convivenza fra Chiesa e Stato cristianizzato.

La rivendicazione della povertà cristiana, in un'epoca non solo di ricchezza ecclesiastica ma di profonda feudalizzazione della Chiesa spinta sino alla simonia, assume un carattere di contrapposizione ereticale ma corrisponde pure a tendenze interne dell'apparato, che vuole ridurre il tasso di corruzione e soprattutto evitare di essere stritolato da un meccanismo cesaropapista di ingerenza dell'Impero nei propri ordinamenti. Il sorgere

di movimenti pauperisti senza connotazione politica e senza bagaglio dogmatico li rende tollerabili, con molte contraddizioni. Vale al proposito, a mio parere, il lucido giudizio di Machiavelli, *Discorsi*, III, 1:

Ma quanto alle sette, si vede ancora queste rinnovazioni essere necessarie, per lo esempio della nostra religione, la quale, se non fossi stata ritirata verso il suo principio da Santo Francesco e da Santo Domenico sarebbe al tutto spenta. Perché questi, con la povertà e con lo esempio della vita di Cristo, la ridussero nella mente degli uomini, che già vi era spenta: e furono sì potenti gli ordini loro nuovi, che ei sono cagione che la disonestà de' prelati e de' capi della religione non la rovinino; vivendo ancora poveramente, ed avendo tanto credito nelle confessioni con i popoli e nelle predicazioni, che ci danno loro a intendere come egli è male dir male del male, e che sia bene vivere sotto la obediencia loro, e, se fanno errore, lasciargli gastigare a Dio: e così quegli fanno il peggio che possono, perché non temono quella punizione che non veggono e non credono. Ha, adunque, questa rinnovazione mantenuto, e mantiene, questa religione.

Francesco ne è un buon esempio, con un approccio non solo sbrigativo sul piano teologico e precettistico, ma esplicitamente volto a rivendicare e *praticare* una *sequela* della vita di Cristo, una *forma di vita*¹, una vita e non una regola, schivando una normatività che poteva procurargli accuse di eresia. Questioni che restano latenti, quindi destinate a deflagrare in seguito, come accadrà nella scissione francescana fra Conventuali e Spirituali.

La *Regula non bullata*, stesa da Francesco stesso nel 1221, è assai ruvida e poco dottrina (in senso teologico o giuridico), condannando ogni sorta di proprietà, individuale e comune, e bandendo l'uso sotto qualsiasi forma del denaro: perfino l'accettazione delle elemosine è permessa nel solo caso della cura dei malati, addirittura *in manifesta necessitate leprosum possunt pro eis quaerere elemosynam* (cap. VIII). Nel cap. II si vieta ogni contatto, diretto o attraverso la finzione di procuratori: *Caveant sibi fratres et minister fratrum, quod de negotiis suis nullo modo intromittant se; neque recipiant aliquam pecuniam neque per se neque per interpositam personam. Si tamen indigent, alia necessaria corporis praeter pecuniam recipere possunt fratres causa necessitatis sicut alii pauperes*.

Non devono svolgere compiti amministrativi né pubblici né privati, tanto meno diventare prelati, ma fornire soltanto lavoro manuale e subalterno: *Omnes fratres, in quibuscumque locis steterint apud alios ad serviendum vel laborandum, non sint camerarii neque cancellarii neque praesint in domibus, in quibus serviunt; nec recipiant aliquod officium, quod scandalum generet vel animae suae faciat detrimentum; sed sint minores et subditi omnibus, qui in eadem domo sunt* (cap. VII); con salario in natura e mai monetario (*Et pro labore possint recipere omnia necessaria praeter pecuniam*). Il cap. VIII, *Quid fratres non recipiant pecuniam*, è eloquente sin dal titolo, con il suo sprezzante ammonimento a non curarsene *tamquam de pulvere, quem pedibus calcamus*, mentre è lecito accettare con moderazione cibo in stato di estrema necessità, giusto il principio extra-giuridico: *necessitas non habet legem*. La *Regula bullata* (1223) approvata da papa Onorio III, è più moderata, tanto che Francesco l'accetta (per i vantaggi del riconoscimento istituzionale) ma raccomandando che sia applicata *sine glossa*, come ribadisce nel *Testamento*; in compenso vi è molto enfatizzata la *sanctissima* o *altissima paupertas*

1 Su cui ha scritto, con acutezza ma anche con spirito di annessione forzata alle proprie tesi, G. Agamben, *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita*, Vicenza, Neri Pozza, 2011.

(*Regula bullata*, capp. V e VI), che traduce la paolina *katà bathous ptocheía* di II Cor. 8. Lo *Speculum perfectionis*², redatto probabilmente parecchi anni dopo in ambiente ‘spirituale’, offre un’immagine polemicamente agiografica trasfigurando dati e detti originari. Ne esce comunque un’immagine plausibile di invito alla povertà nel vestire (*vestimentum cum corda et femoralibus* e sandali *si necessitate coguntur*, 3), nel mangiare e nel dimorare (*nihil in mensis vel in vasis quod mundanum videretur et quo mundi recordaretur amabat*, affinché tutto ricordasse il nostro stato di pellegrini e di esuli, *peregrinationem et exilium*, 5), una certa diffidenza anti-intellettuale (sui pochi libri e precedenti di regole, cfr. 3 e 68-69, dove si denunciano future tribolazioni collegate a un eccesso di impegno dottrinario³) e una totale avversione al diritto di proprietà, diffidando i frati a non *excedere modum paupertatis* nell’uso di case, chiese, orti o altro, e a non possedere alcun luogo *iure proprietatis*, bensì soffermarsi in essi *tanquam peregrini et advenae* (10). Sebbene sia ossessiva la preoccupazione di non conferire un aspetto accumulativo alla raccolta delle elemosine e del cibo, che deve bastare per un solo giorno (al punto da rifiutarsi di mettere i legumi all’ammollo la sera prima del consumo), Francesco non disdegna in sé il piacere del mangiare: una volta il pesce squalo (luccio?) e i pasticci di gamberi fuori stagione (111), alla vigilia della morte gli adorati mostaccioli inviatigli da donna Jacopa dei Sette Soli (112 e una lettera). Come, del resto, fruisce serenamente della musica e della natura – animali ed elementi, acqua, fuoco, ecc. (114 sgg. e il mirabile *Cantico delle Creature*).

La successiva evoluzione è tutt’altro che lineare: per esempio da Francesco a Bonaventura, che opera per una normalizzazione istituzionale, ancor prima che scoppino i grandi contrasti fra Spirituali e Conventuali ed emergano le figure controverse di Ubertino da Casale e Pietro di Giovanni Olivi. Ci soffermiamo su quest’ultimo e sul filone (fra i molti e non necessariamente complementari di tale autore) dell’*usus pauper* o ristretto, sul quale più si è appuntata la polemica e la persecuzione delle alte gerarchie ecclesiastiche dopo il temporaneo trionfo della bolla *Exiit qui seminavit* di Niccolò III: dunque evidenziando la posta in gioco politica dell’insistenza sulla povertà come forma di vita. David Burr, che ha a lungo lavorato su Olivi e sull’edizione dei suoi testi, ha chiarito che la polemica sull’*usus pauper* si concentra non tanto sul suo nesso scontato con le altre virtù cardinali francescane di castità e umiltà (contrapposte alla sopravvalutazione delle cose sensibili e della filosofia mondana, Aristotele e Averroè in primo luogo) quanto sull’implicazione di tale uso nel voto, che configura la pratica dell’Ordine come forma di vita più che come regola e liturgia, in una sfera comportamentale e non giuridica.

L’*usus pauper* si collega alla povertà assoluta, contro i difensori della proprietà privata e di quella comune – che arricchiva il convento o i suoi procuratori consentendo uno stile di vita *dives* ai frati in principio *sine proprio*. La nona delle 15 *Quaestiones de perfectione*

-
- 2 P. Sabatier, *Speculum perfectionis seu S. Francisci Assisiensis legenda antiquissima*, auctore fratre Leone, Paris, Librairie Fischbacher, 1898. Cfr. *Speculum perfectionis ou Mémoires de frère Léon sur la seconde partie de la vie de saint François d’Assise*, Vol. 1, Manchester, The University Press, 1928 (testo), Vol. 2, 1931 (apparato critico). La datazione (1227) e attribuzione sabatieriana a frate Leone sono correntemente corrette al 1318, nel pieno della polemica interna all’Ordine.
 - 3 *Praedixit quod scientia debebat esse occasio ruinae ordinis et prohibuit uni sociorum ne intendere studio praedicationum*, ammonendo che il *tempus tribulationis* sarebbe presto venuto e lo si sarebbe dovuto affrontare con l’umiltà e la semplicità più che con i libri, 69. Questo passo, come i presagi della futura corruzione e persecuzione (70-73), inclina ad assegnare almeno parte del testo al periodo del conflitto fra Conventuali e Spirituali.

*evangelicae (An usus pauper includatur in consilio seu in voto paupertatis evangelicae, ita quod sit de eius substantia et integritate)*⁴, 1279, tocca quell'aspetto specifico, non tanto il valore perentorio della povertà che è piuttosto oggetto della *Quaestio 8 (An status altissime paupertatis sit simpliciter melior omni statu divitiarum)*. L'*usus pauper* vi è sigillo e garanzia della povertà: *sine paupere usu nulla paupertas debet dici aut censeri altissima*⁵, fondamentale è la sua inclusione nel voto cui conferisce la perfezione⁶.

Il *Tractatus de usu paupere* si colloca invece fra l'*Exiit* del 1279 e la censura del 1282-1283, nel pieno della controversia, quando una parte consistente dell'Ordine nega che la pratica assoluta o moderata della povertà, *usus pauper seu usus moderatus*, sia parte sostanziale della regola e implicita nel voto – e ciò estremizzando le prestazioni pauperistiche per mostrarne l'insostenibilità e considerando provocatoriamente qualsiasi venir meno ad esse come peccato mortale.

La strategia oliviana – al di là della mistica solennità della premessa che ambisce addirittura a entrare, partendo dall'esterno, *ad interiora et archana thalami altissime paupertatis*⁷ – mira allora a fornire, nella sezione sesta del *Tractatus*⁸, un uso ragionevole dell'*usus pauper*, che interdice la proprietà privata e il contatto con il denaro, ma ammette il carattere flessibile e probabile (*per modum iudicii probabilis*) delle prescrizioni e il loro adattarsi 'mediante' allo stato di necessità, alla robustezza del corpo e a determinati obblighi sociali di rango o di occasione, fungendo da insieme di sollecitazioni più che di divieti e lasciando in pace la *multitudo*. L'*usus pauper* è pertanto incluso nel voto in maniera indeterminata ed esiste una vasta gamma di trasgressioni possibili (*strictius vel latius*), di cui soltanto quelle più vistose e ripetute (*usus dives*) ricadono nella categoria del peccato mortale (*non omnis deviatio [...] mortale inducit*)⁹, soprattutto quando esso si radica dentro il convento e *tunc enim videmur uti rebus quasi nostris*, scivolando nell'opulenza e nel più grave peccato¹⁰. Essenziale è il risvolto positivo: che cioè la vita e la conversazione dei frati, sul modello di Cristo, includa *usum paupertatis tam interiorem quam exteriorem*¹¹. Perciò è vietato assolutamente (*simpliciter*) l'uso di denaro, possessi e redditi fissi; nell'uso lecito e moderato delle cose necessarie alla vita si richiede un atteggiamento e un sentimento di estraneità, quasi si trattasse di cosa non propria; si interdice ogni ricorso alla giurisdizione temporale e qualsiasi opposizione o rivendicazione¹². La povertà come

4 *De usu paupere. The Quaestio and the Tractatus*, ed. by D. Burr, Firenze-Perth, Olschki-University of W. Australia Press, 1992.

5 Ivi, p. 15. In seguito (ivi, p. 23) aggiunge che quanto è in *paupertate arduissimum et asperrimum* è proprio il *pauperem usum*, che è poi anche quanto si mostra in modo eminente in *exemplari Christo* (ivi, pp. 28-29).

6 *Sed certum est paupertatem illam que vovebit pauperem usum cum abdicatione omnis iuris esse maiorem quam illam que absque primo solum vovet istud secundum* (ivi, p. 32).

7 Ivi, p. 90.

8 Ivi, pp. 129 sgg.

9 Così recita la *Quaestio* (ivi, pp. 36-37), mentre il *Tractatus* (ivi, p. 130), nega che *omnis deviatio a preceptis vel voto* [che so, mangiare un'ala di gallina o bere un sorso di vino] *est mortalis, ergo modicissima deviatio ab usu paupere seu strictissimo esset mortalis* – uno stringere sui fratelli il *laqueum damnationis!*

10 Ivi, p. 141.

11 *Tractatus*, IV (ivi, p. 125).

12 *Tractatus*, VI (ivi, p. 146): *Reicit enim simpliciter usum pecunie ac possessionum et reddituum. Exigit vero simpliciter in quocumque utibili extraneitatis aspectum et affectum, ut scilicet re qua utitur simpliciter ut non sua. Sicut enim omne ius sive omnis iurisdictionis temporalium est nobis ex regula interdicta, sic usurpatio sive de facto vendicatio omnis iuris.*

scelta – non semplice presa d'atto di una condizione oltremodo diffusa – è un'operazione politica che mette in gioco nuove forze sociali più ampie dei frati e neppure identificabili con la massa degli indigenti, perciò rifiuta diritto e giurisdizione esistenti.

Ancor più indicativo è tuttavia l'incrocio fra il filone dell'*usus pauper* e una teologia della storia sulla scia di Giacchino da Fiore e del suo radicale interprete Gerardo da Borgo San Donnino, autore del *Liber introductorius* e condannato da Bonaventura al carcere a vita. Giacchino scorgeva nelle *Scritture* il processo di manifestazione della Trinità tra gli uomini e divideva la storia dell'umanità in tre periodi: il primo, quello del Padre e dell'Antico Testamento, il secondo, quello del Figlio, dei Vangeli, e il terzo, dello Spirito Santo, senza una propria 'scrittura' ma capace di decifrare le allegorie delle precedenti e di cogliere il vero significato trascendente la lettera. L'età del Padre era caratterizzata da un *ordo coniugatorum*, quella del Figlio da un *ordo clericorum*, la terza da un *ordo monachorum* dotato di *intelligentia spiritualis*, in grado di penetrare le allegorie e pervenire all'*evangelium aeternum*. L'avvento imminente della terza età sarebbe stato preceduto da persecuzioni e dall'avvento dell'Anticristo. Olivi, nella sua *Lectura super Apocalypsim* (1297, ma anticipata già in *Quaestio* 8¹³ e in *Tractatus*, I e VII), interseca la tripartizione delle età con quella in sette stadi di ogni ciclo religioso e dichiara che ci troviamo nel periodo di transizione fra il quinto e il sesto stadio dell'età del Figlio (e della Chiesa cristiana sacerdotale), segnato dall'avvento di Francesco quale *alter Christus*. Se il Battista aveva prefigurato il primo avvento di Cristo come persona, Francesco oggi prefigura il secondo avvento come forma di vita, che prelude alla *requies contemplationis*, la beatitudine del settimo giorno e del settimo stadio con cui si trapassa all'Età dello Spirito.

Il tratto più intrigante riguarda il quinto stadio, quello in via di superamento: è il periodo declinante (*condescensio*) dell'avvento dell'impero carolingio, della compromissione con il mondo feudale a scapito del rigore apostolico. La Chiesa si arricchisce ma decade, contaminandosi sino a divenire una nuova Babilonia e perseguitando i santi¹⁴. Il riscatto passa attraverso le figure di Giacchino e Francesco, il secondo dei quali prende di volta in volta la figura di un angelo apocalittico, di Elia, Giovanni Battista o addirittura di novello Cristo con tanto di stigmati e prossima resurrezione. In complesso però Olivi, scostandosi da Gerardo da Borgo San Donnino, non si spinge fino a pensare che la terza età abroghi la seconda e le Scritture (ennesima variante del marcionismo) e mantiene la subordinazione di Francesco a Cristo¹⁵.

Perché questo incrocio di *usus pauper* e critica della Chiesa feudalizzata è importante? Perché getta luce sulle ragioni del contrasto violentissimo fra istituzioni e Olivi, che portò prima alla censura (1283) di altre sue affermazioni (secondo una strategia di accerchiamento), poi all'assalto diretto, morto Olivi, contro i suoi seguaci, alla pratica revoca dell'*Exiit qui seminat* e del divieto di glossa alla stessa *Regola* (bolla *Quia nunquam* di Giovanni XXII, 1322) e alla persecuzione degli Spirituali, giudicati alla stregua di eretici.

Il sintagma *regula et vita* neutralizza il valore giuridico della prima, sino a configurare quell'*abdicatione omnis iuris* assunta da G. Agamben¹⁶ a paradigma per realizzare un'esistenza umana al di fuori del diritto, a partire dall'equiparazione dei francescani a

13 Ivi, pp. XXVII-XXIX e n. 76.

14 *Apoc.*, f. 7rb cit. in D. Burr, *L'histoire de Pierre Olivi, franciscain persécuté*, Fribourg-Paris, Éd. universitaires Fribourg-Éd. Du Cerf, 1997 (1976), pp. 45-46.

15 Ivi, pp. 47-51.

16 G. Agamben, *Altissima povertà* cit., spec. pp. 113-175.

minorenni sotto tutela o ad animali – secondo la grafica definizione di Bonagrazia, per cui i frati si servono dei beni naturali *sicut equus habet usum facti, usum simplicem facti*. Quasi risalendo allo stato di natura, quando comune era l'uso delle cose e mai il loro possesso. La proprietà è identificata non con la sua materialità, ma con l'*animus adquirendi* o *possidendi*, la povertà con l'animo di rifiutare non solo il *dominium* ma anche lo *ius utendi*, limitandosi all'uso di fatto, il suddetto *usus pauper* che tratta accidentalmente la cosa *ut non sua*. Per Ubertino da Casale l'*usus pauper* costituisce la forma rispetto a una materia che è la rinuncia alla proprietà, secondo la formula già esposta da Olivi: *sicut forma se habet ad materiam, sic usus pauper se habet ad abdicationem omnis iuris*.

Ebbene, tale interessante presa di distanza (che troverà gravi difficoltà e tradursi in pratica) non è, a mio parere, una fuoriuscita ontologica dalla dimensione giuridica, ma semplicemente la rottura con l'organizzazione sociale e giuridica feudale, cui la Chiesa è embricata. *Abdicatio non omnis iuris* ma di *quel* diritto. Lo dimostrava già tutta la problematica della simonia, su cui si erano accaniti eretici fuori (Catari) e dentro (Patarini) la 'setta' cristiana. La controversia morale esprime uno strappo con l'ordinamento gerarchico feudale e ancor più chiaro ciò risulta nel sacerdozio universale pauperistico valdese, legato ai ceti produttivi più umili di Lione e della turbolenta area occitana. Stiamo su un versante ben diverso da quello su cui conclude il più recente lavoro di Agamben a completamento del ciclo *Homo sacer*, per cui saremmo in presenza – allora come in ogni altro momento possibile – di «una quieta disdetta di ogni attribuzione e di ogni proprietà: *vivere sine proprio*»¹⁷. La disdetta non è affatto quieta e sembra piuttosto una sostituzione di regimi, con una certa propensione 'moderna' a fabbricare un diritto intorno alla forma-merce, criticando la tesaurizzazione e l'usura improduttiva.

A riprova positiva, prendiamo in considerazione il volontarismo francescano che emerge già nell'interiorizzazione del *dominium* nell'*animus possidendi*, nella priorità ockhamiana dell'*actus utendi* sullo *ius utendi*. Nella psicologia oliviana, per es., l'intelletto è anti-aristotelicamente ordinato alla volontà come strumento a un agente. In generale, la posizione di Olivi (che si batterà contro gli averroisti latini nella grande controversia culminata nel Sillabo di Tempier del 1277¹⁸) si oppone a ogni forma di separazione dell'intelletto, di stampo sia aristotelico-averroista sia neo-platonico, imputando al soggetto umano l'integralità dei suoi atti intellettuali senza il sostegno di nessuna entità intermedia o superiore, grazie alla trascendenza dello spirito sui corpi estesi e al presupposto della volontà quale potenza attiva, così come attivo e non passivo è tutto l'intelletto¹⁹. Anticipando Duns Scoto, egli vuole rompere la grande catena dell'Essere per affermare la libertà umana e divina: *voluntas, in quantum est libera, est potentia activa*²⁰. Pertanto non solo è privilegiata la volontà, sede della libertà umana e riflesso diretto di quella divina,

17 G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza, Neri Pozza, 2014, p. 95.

18 S. Piron, *Olivi et les averroïstes*, «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», LIII, 5 (1/2) (2006), pp. 251-309. Cfr. Id., *Le métier de théologien selon Olivi: Philosophie, théologie, exégèse et pauvreté* in *Pierre de Jean Olivi. Philosophe et théologien*, a cura di C. König-Pralong, O. Ribordy, T. Suarez-Nani, Berlin, De Gruyter («Scrinium Friburgense», 29), 2010, pp. 17-85, dove sottolinea il fatto che, per Olivi, la sopravvalutazione delle cose di questo mondo, compresa la filosofia aristotelica, e il disprezzo della povertà evangelica dipendono dal non credere all'apocalisse e alla sua interpretazione allegorica.

19 E. Bettoni, *Le dottrine filosofiche di Pier di Giovanni Olivi*, Milano, Vita e pensiero, 1959, capitoli IX e X.

20 *Quaestio* 58 (II, 414), dalle *Quaestiones in secundum librum Sententiarum* (Bibliotheca Franciscana Scholastica, 4–6), a cura di B. Jansen, Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi, 1922-1926.

ma l'autodeterminazione è supportata dal carattere attivo della potenza conoscitiva e dalla riduzione dei sensibili a mera causa terminativa, ovvero occasione materiale dell'esercizio della spontaneità dell'intelletto (non motori o cause efficienti della sensazione), con conseguente sparizione delle superflue e infide categorie 'pagane' dell'intelletto agente e potenziale nonché della *species impressa*. Il soggetto, *plene in se ipso consistens et sui gratia*²¹, predomina sull'oggetto ed è in grado di conoscere direttamente il particolare (come Dio, però non bisognoso di una causa terminativa dei *sensibilia*), ciò che – nella filiera agostiniana – lo porta più vicino al nominalismo di Ockham che a Duns Scoto.

P. Grossi, più tardi ripreso da Todeschini e avversato da Agamben, parla di uno spozializio francescano fra teocrazia e volontarismo e afferma che il diritto, come già riconosciuto nella bolla *Exiit qui seminat*, nel salto dell'*usus iuris* all'*usus facti*, «perde la sua dimensione oggettiva per assumere invece la dimensione di un atto di volizione»²². Esso sintetizza le premesse teologiche francescane, tutte tese a costruire con esasperato dualismo una metafisica del soggetto operatore²³, e gestisce, oltre alla proprietà una gamma vastissima di situazioni dominative, con un accento preminente sull'individuo più che sul tessuto comunitario e una complementare riduzione dell'oggetto «a causa terminativa, puro termine estrinseco e inattivo»²⁴. Il diritto diventa così, a differenza che nel tomismo, una proiezione dei supremi interessi del soggetto operatore, della sua carica vitale, piuttosto che la concretizzazione storica di un ordine razionale. Di qui il nesso, già intuito da M. Villey, fra questo filone di pensiero e la nozione moderna di diritto soggettivo, proprio per la riconduzione dello *habere* a una dimensione dell'essere stesso del soggetto e del *dominium* a immagine di quello di Dio, che non ne trae dei vantaggi ma vuole farlo fruttare, non goderne egoisticamente. Insomma, una «dottrina pura della proprietà», che si è scrollata di dosso il peso delle cose per rivestire tratti morali e non accidentali, quasi da metafisica della proprietà²⁵, tanto che Olivi potrà sviluppare una sociologia della proprietà che abbraccia svariati ambiti in cui si riflette una parte della potenza divina delegata secondo merito e grazia ai detentori dei poteri indifferentemente politici ed economici²⁶. L'uso²⁷ è invece neutro, schiacciato sulle cose, sulla necessità. Per paradosso o eterogenesi dei fini, misticismo e pauperismo introducono a una concezione dominativa, dinamica e sovrana della proprietà sul mondo degli oggetti inerti, che a Grossi richiama certe pagine di Weber e ad altri ha suggerito analogie con l'individualismo possessivo di Hobbes e di Locke²⁸.

21 *Quaestio* 57 (ivi, p. 322), differendo dal servo che *possidetur a domino*.

22 P. Grossi, *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova*, in «Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno», 1 (1972), p. 303. L'articolo è stato ristampato, insieme ad altri importanti contributi di G. Todeschini (*Oeconomica franciscana: Pietro di Giovanni Olivi come fonte per la storia dell'etica-economica medievale*), A. Spiccianni, O. Capitani, J. Kirschner-K. Lo Prete, et alii, in *Un'economia politica nel Medioevo*, a cura di O. Capitani, Bologna, Pàtron, 1987. Todeschini, commentando il trattato oliviano *De emptionibus et venditionibus, de usuris, de restitutionibus*, parzialmente editato da Spiccianni, ha messo in luce la straordinaria consapevolezza di un mondo di valori economici regolati dalla forma del contratto, in cui il soggetto realizza la sua capacità potestativa su un concreto mercato, dove il denaro è merce e il tempo è denaro – concetti ricalcati più tardi da Bernardino da Siena.

23 P. Grossi, *Usus facti* cit., p. 307.

24 Ivi, pp. 314 e 321.

25 Ivi, pp. 325-327.

26 Ivi, pp. 331 sgg.

27 Ivi, pp. 340 sgg.

28 Si prendano, per es., vari testi di P. Evangelisti, che pongono l'accento sulla dimensione volitiva

Singolare è la conclusione storica del ciclo di controversie e persecuzioni: alla fine, dopo il 1325, i seguaci di Olivi di tendenza spirituale, in particolare Ubertino da Casale, Angelo Clareno e il pentito Michele da Cesena, dopo svariate convocazioni ad Avignone da parte del loro acerrimo nemico Giovanni XXII e scomuniche, si rifugiano alla corte di Ludovico il Bavaro, aggregandosi a Jean Jandun, Ockham e Marsilio, un partito ghibellino e in parte veicolo di averroismo politico – siamo ben lontani dalla situazione e dalle opzioni filosofiche di Olivi, ma forse sul terreno che ne realizza meglio il nucleo implicito.

Riflettiamo pure sulla strategia del loro avversario «anticristico», Giovanni XXII. Egli emana un gruppo di bolle contro fraticelli, oliviani e Spirituali²⁹ e altre due contro Marsilio³⁰ e Meister Eckhart³¹. Cosa hanno in comune francescani radicali, mistici renani e averroisti padovani?

La risposta potrebbe essere: il rifiuto dell'ordinamento feudale e la sottrazione alla Chiesa dei poteri compartecipativi che ne derivavano (ricchezza, decime, giurisdizione, monopolio del commercio con Dio). Il pauperismo degli Spirituali costituiva un attentato diretto alla gerarchia ecclesiastica, che reagisce prima bollando quegli estremisti con l'accusa di eresia (e conseguenti roghi, cominciando da quello marsigliese del 1318), poi ponendosi più coerentemente a difesa dell'organizzazione sociale ed ecclesiastica, della titolarità patrimoniale della Chiesa, della liturgia dell'*officium* e della giurisdizione laica degli ecclesiastici.

Nel caso dell'attacco a Marsilio, si rivendica l'autosufficienza e originarietà del potere-volontà papale senza l'autorizzazione imperiale. Ma perché Giovanni XXII se la prende con Eckhart, rispettando il troppo illustre maestro e mandando al rogo i e ancor più le seguaci teopatiche, tipo le beghine fiamminghe o Margherita Porete, che si permettevano di disconoscere non solo l'autorità dei vescovi ma perfino la supremazia di genere? La bolla *In agro dominico*, art. 8, avverte il pericolo proveniente da «coloro che non si rivolgono alle cose, né agli onori, né all'utilità, né alla devozione interna, né alla santità, né al premio, né al regno dei cieli, ma a tutte queste cose hanno rinunciato, e anche a ciò che è loro proprio».

Qui esplode la *complexio oppositorum* della Chiesa cattolica.

All'estremo volontarismo francescano corrisponde specularmente lo svuotamento mistico della volontà (un suo bi-polarismo, già presente in Paolo come scissione del soggetto e *kénosis*), così che in quella logica la predica eckhartiana *Beati pauperes spiritu* poteva affermare: «La povertà è di due tipi. V'è una povertà esteriore, che è buona

e la consapevolezza del soggetto, sulla proprietà come qualcosa con cui si fanno i conti proprio quando si decide di allontanarsi da essa. Nel sintagma *paupertas voluntaria* si sposta l'asse della ricchezza dalla proprietà di cose immobili e sulle persone (tipicamente feudale) al possesso di beni mobili, al denaro monetato, al credito, ecc. – in pratica a un'economia proto-borghese quale si affermava nella civiltà comunale. Complementarmente il potere viene concepito quale *ministerium*, servizio pubblico; la funzione repubblicana e produttiva del denaro e il suo rapporto con la fiducia pubblica definiscono nuovi criteri di economia e buon governo, di circolazione dei beni utili alla comunità. I *pauperes Christi* anticipano non solo Locke ma un'economia post-smithiana e addirittura il micro-credito.

29 *Quorundam exigit*, 7 ottobre 1317, *Sancta Romana Ecclesia*, 30 dicembre 1317, *Gloriosam ecclesiam*, 23 gennaio 1318 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22glori.htm>), *Cum inter nonnullos*, 12 novembre 1323 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22cumin.htm>).

30 *Licet iuxta doctrinam*, del 23 ottobre 1327 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22licet.htm>).

31 *In agro dominico*, 27 marzo 1329 (<http://www.totustuustools.net/denzinger/g22inagr.htm>).

e molto da lodare nell'uomo che la prende su di sé volontariamente, per amore di nostro Signore Gesù Cristo, perché egli stesso l'ha praticata sulla terra. Di questa povertà non voglio dire altro. C'è però un'altra povertà, una povertà interiore, che è da comprendere in quella parola di nostro Signore che dice: 'Beati sono i poveri nello spirito', dove il francescanesimo è raddoppiato con l'*abdicatio voluntatis* («è uomo povero quello che niente vuole»), che ci libera da Dio e ci rende simili a Lui e, come Lui, si gode di se stessi, come un angelo o una mosca, pura Grazia e puro vuoto, coincidenza con ed eccedenza dell'Essere.

Infine, in *Nolite timere*: «V'è della povera gente che torna a casa e dice: 'Voglio sedere in qualche luogo, consumare il mio pane e servire Dio!'. Ma io dico nella verità eterna che questa gente deve rimanere smarrita e non può mai raggiungere e conquistare quel che raggiungono gli altri, che seguono Dio nella povertà e in terra straniera. Amen». Dalla luminosa caligine neoplatonica e dionisiana precipitiamo nella migrazione e angustia come condizioni di santità, nella rinuncia a un'identità avallata da casa, proprietà e confessione comunitaria, per acquisirne una più arrischiata nell'abbandono fusionale a un Dio, che è vuoto e in quanto tale è attirato nell'anima di chi si è svuotato di ogni bene e volontà³².

Il tutto-pieno del volontarismo e il tutto-vuoto dello svuotamento mistico vengono a coincidere nel rifiuto dell'ordine previo, così che da una stessa radice si svilupperanno tendenze in direzioni opposte: Winstanley e Locke, Müntzer e Schumpeter...

Si potrebbe ipotizzare che l'*abdicatio iuris* sia non tanto un'uscita definitiva dal diritto – una variante dell'*hos me* paolino (vivere come se non...) e della *Verwindung* heideggeriana (*let it be, let it be...*) – quanto piuttosto una critica destituente di un diritto particolare, quello feudale, sul duplice versante mistico e laico (Marsilio era un averroista). Dietro il *reditus* all'Uno o la *forma vitae* di Cristo si intravedono allora bruciare i palazzi e i titoli feudali. Il problema della miseria (involontaria) moderna nascerà e oggi drammaticamente torna a proporsi dentro le contraddizioni della società e dei codici borghesi cui la supposta *abdicatio* aveva in qualche modo aperto la strada.

32 C'è profonda sintonia con vari passi del francescano *Speculum perfectionis* cit., per es. 5 e 10, per l'insistenza sul ruolo di ospiti, pellegrini e migranti, che inibisce ogni pretesa di possesso e perfino di adagiamento nell'uso.