

FEDERICA CENGARLE

TRA BOLOGNA, PARIGI E OXFORD

A PROPOSITO DEL *DE IURE MONARCHIE* (1400)  
DI GUGLIELMO CENTUERI, VESCOVO DI PAVIA

Con questo saggio mi propongo di inquadrare rapidamente il *De iure monarchie* – edito, con un’ampia introduzione, da Cesare Cenci nel 1967<sup>1</sup> – d il suo autore, non molto conosciuti al di fuori dell’area lombarda. Richiamerò innanzitutto l’attenzione su alcuni aspetti di quest’opera che, a mio avviso, spingono a considerare un perdurante influsso dell’ambiente culturale bolognese – in cui Guglielmo Centueri da Cremona si forma negli anni ‘70 del Trecento – sulla produzione del nostro francescano anche nell’autunno della sua vita (nel 1400, anno presunto della composizione dell’opera, egli contava circa sessant’anni).<sup>2</sup> Quindi mi soffermerò su alcune argomentazioni svolte all’interno del testo che bene ne illustrano il ruolo-ponte tra due secoli, in continuità stretta con una lunga tradizione di pensiero teologico e politico ma, al tempo stesso, foriero anche di nuove tendenze, affiorate tra Oxford e Parigi e ora reinterpretate dal teologo lombardo in difesa del monarca e della monarchia spirituale. Non è d’altronde un caso che opera ed autore maturino alla corte lombarda di Gian Galeazzo Visconti, un vero e proprio “crocevia di influenze” a livello italiano, europeo e mediterraneo, a cui vengono programmaticamente – come ebbe poi a sottolineare orgogliosamente l’umanista autore della *Laudatio Pasquini Cappelli* (1409)<sup>3</sup> – chiamati intellettuali della più varia provenienza quali, ad esempio, Antonio Loschi, Pietro Filargo e Manuele Crisolora.

<sup>1</sup> Centueri 1967.

<sup>2</sup> Palma 1979.

<sup>3</sup> La *Laudatio* è stata edita, con ampia introduzione, da Filippo Elli (Elli 2019); secondo Marco Petoletti, il suo autore sarebbe Andrea Marini da Cremona (Petoletti 2015, p. 20).

## GUGLIELMO CENTUERI E L'INFLUSSO DEGLI ANNI BOLOGNESI

Secondo Cenci, Guglielmo entra, forse ancora bambino, nel convento francescano di Cremona, all'epoca soggetto alla custodia di Parma e alla provincia di Bologna.<sup>4</sup> Dunque è per lui naturale, dopo un breve baccellierato fiorentino, continuare la propria formazione presso il convento francescano di Bologna. Nella città felsinea il Centueri risiede almeno dal 1368 sino al 1377, salva una indefinita parentesi dopo il 1370, quando il capitolo generale dell'ordine lo invia a perfezionarsi negli studi a Parigi, dove consegue la laurea magistrale in seguito all'intervento di Gregorio XI (marzo 1373). A proposito del soggiorno parigino, Marco Palma ha opportunamente evidenziato come i suoi termini cronologici «non possano venire fissati con precisione, perché la sua attività di studente nella capitale francese si intrecciò con quella di responsabile della provincia francescana bolognese».<sup>5</sup> La sua presenza è attestata, di fatto, dal *Carthularium* dello Studio parigino solo per l'anno 1372-1373,<sup>6</sup> ed è ragionevole pensare che egli sia comunque a Bologna nel maggio 1372, quando convoca il capitolo generale a Ferrara in veste di ministro della provincia francescana di Bologna.

A Bologna, quindi, Centueri studia e poi insegna teologia, intraprendendo i primi passi della propria carriera all'interno dell'ordine durante gli anni Settanta. Si tratta di un decennio denso di cambiamenti politici e di sviluppi culturali per la città felsinea, che non vedono il nostro francescano spettatore del tutto passivo: se, in assenza di testimonianze dirette, è solo presumibile pensare che Guglielmo abbia assistito di persona alla rivolta del marzo 1376, certo è infatti che l'anno successivo Gregorio XI lo incarica, insieme con i provinciali di altri tre Ordini, di assolvere i Bolognesi dalle censure religiose loro inflitte a causa della ribellione contro l'autorità papale. Quanto agli sviluppi culturali, questi sono ancora anni in cui la fama dello *Studium* rifiorisce a livello europeo grazie all'appoggio della curia avignonese – che lo considera un prezioso serbatoio di personale qualificato per l'apparato burocratico e amministrativo della monarchia pontificia – e alla scuola ed agli scritti di Giovanni Oldrendi da Legnano.<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Cenci 1967, p. 13. Sull'originale appartenenza di Cremona alla custodia di Parma, provincia di Bologna: Eubel 1892, p. 57.

<sup>5</sup> Palma 1979.

<sup>6</sup> Denifle – Chatelain 1894, n. 1386, già citato da Palma 1979. Secondo Neal W. Gilbert, invece, egli fu a Parigi «at least for the scholastic year 1372-1373, although he was unable to complete the year because he was sent to the general chapter at Toulouse in 1373» (Gilbert 1977, p. 304).

<sup>7</sup> Sulla Curia pontificia che, nel periodo avignonese, sembra «ancora guardare a Bologna come fonte di cultura giuridica, particolarmente qualificata in senso canonistico, capace

Ma anche dopo essere approdato – forse sotto l’egida di un altro cremonese, Pasquino Cappelli<sup>8</sup> – alla corte viscontea, in data indefinita tra il marzo 1378 ed il giugno 1381, Centueri non tronca affatto il cordone ombelicale che lo lega al convento francescano bolognese, come dimostrano le offerte fatte ancora molto tempo dopo (nel febbraio 1396 e il 1° febbraio 1399).<sup>9</sup>

E proprio all’ambiente culturale bolognese sembrano riportarci alcune scelte compiute da Centueri nel redigere la maggiore delle sue tre opere a noi integralmente pervenute – le altre due sono l’*Officium in festo sancti Syri*, di difficile datazione, e il *Tractatulus ad probandum quod fratres minores possint esse testes*, databile a poco dopo il 28 aprile 1400, dal momento che Baldo vi è citato come defunto.

Innanzitutto la scelta del titolo: la Monarchia, come Centueri stesso si riferisce all’opera nel successivo *Tractatulus ad probandum* di cui abbiamo appena detto. Ora, per quanto Bologna sia «il primo luogo della diffusione della Monarchia dantesca»,<sup>10</sup> l’adozione del titolo e le frequenti frecciate lanciate al garrulus che fatuizat lasciano intravedere una piena adesione dell’autore a quell’anti-dantismo felsineo – anche se sarebbe forse più opportuno definirlo anti-dantismo ierocratico –, che fiorisce a Bologna tra la fine degli anni ‘20 e i primi anni Trenta, in concomitanza con la messa a punto del *De reprobatione Monarchiae* da parte del domenicano Guido Vernani (tra il 1327 ed il 1329) e con la condanna al rogo della Monarchia da parte di Bertrando del Poggetto (1329).<sup>11</sup> Di questo anti-dantismo troviamo ancora traccia, seppure confusa, nel *De iuribus Ecclesie in civitatem Bononie* di Giovanni Oldrendi da Legnano, composto in difesa della potestà temporale dei pontefici a seguito della rivolta del 1376.<sup>12</sup> Nel *De iuribus* l’Oldrendi sembra avere una ricezione solo mediata del testo dantesco: il canonista lombardo si limita infatti a contestare argomenti portati a sostegno della rivolta contro il dominio pontificio, attribuendone alcuni a Dante (*motiva Dantis*), senza però che

di formare i quadri giuridici della Chiesa» e sulla decadenza dello *Studium* negli ultimi decenni del Trecento, si veda Pio 2005, p. 163.

<sup>8</sup> Cenci 1967, p. 19.

<sup>9</sup> Palma 1979.

<sup>10</sup> Quagliioni 2015, p. VIII.

<sup>11</sup> Sulla portata sovralocale dell’evento – di cui abbiamo peraltro solo notizia indiretta da Giovanni Boccaccio e da Bartolo di Sassoferrato e che Francis Cheneval data al 1329 (Cheneval 1995, p. 163) – nell’ambito del confronto sovraregionale tra papa Giovanni XXII e l’imperatore Ludovico il Bavaro: Cheneval 1995, p. 150 sq. A proposito dell’opera di Vernani: Chiesa – Tabarroni 2013.

<sup>12</sup> Trasmesso da un solo testimone, il Lat. V, 16 (= 2653) della Marciana (Biblioteca Marciana, *Cataloghi di codici latini. Catalogo manoscritto*, II, fol. 2r), il trattato è edito parzialmente da Rossi 1898.

questi ultimi trovino sempre puntuale riscontro nella Monarchia.<sup>13</sup> Ora, secondo Francis Cheneval, questo fatto è indicativo di come «la posizione politica di Dante nella rivolta popolare del 1376 venne generalmente ad incarnare la resistenza al dominio ecclesiastico»,<sup>14</sup> diventando una sorta di vessillo dei rivoltosi. Ma è allora possibile che l'ostilità di Centucri nei confronti del testo dantesco – che egli non si limita a criticare puntualmente e nel suo complesso, ma da cui trae anche spunti di riflessione in relazione al proprio programma ierocratico<sup>15</sup> – sia iniziata a maturare proprio in antitesi con il clima culturale dell'insurrezione bolognese, a cui egli ebbe modo di assistere? Si può cogliere ancora una certa soddisfazione nel tono del nostro francescano quando, passati ormai più di vent'anni, commenta nella sua Monarchia gli esiti della repubblica felsinea, rilevando come Bologna sia stata di gran lunga più esaltata sotto il dominio del sommo pontefice.<sup>16</sup>

In secondo luogo la scelta del contenuto: obiettivo del *De iure monarchie* è la difesa della monarchia spirituale. Come ha già proposto Barbara Baldi, è opportuno sfumare un poco alcune interpretazioni di Cesare Cenci, troppo proclivi a leggere il testo in chiave di un costruendo progetto politico filo-visconteo.<sup>17</sup> Sin dal *Prologus* il Centucri è esplicito

<sup>13</sup> A proposito della difficile interpretazione di questi *motiva Dantis*, «weil Legnano sie nur in seinen Widerlegungen aufführt und entgegen seinen eigenen Aussagen vorher nicht ausführlich darstellt» e, dunque, «den genauen Wortlaut und Gehalt der zu widerlegenden Argumente können wir aufgrund ihrer flüchtigen Erwähnung in der Widerlegung selbst nur erahnen», si veda Cheneval 1995, p. 172. Non vi è comunque una derivazione diretta degli argomenti da Dante, in quanto «Legnano nicht vorgibt, sich wörtlich an ein Argument Dantes zu halten, sondern vielmehr eine allgemeinen Gesinnung wiedergibt» (*ibid.*, p. 173).

<sup>14</sup> «[...] dass Dantes politische Position im Volksaufstand des Jahres 1376 in allgemeiner Weise zum Inbegriff des Widerstandes gegen kirchliche Herrschaft wurde» (*ibid.*, p. 174).

<sup>15</sup> Secondo Cheneval, sarebbe riduttivo classificare il trattato del Centucri come espressione di mero antidantismo: «Wilhelms Traktat hingegen lässt sich keineswegs auf eine *antidantismo* reduzieren, auch hat er nicht nur eine allgemeine Bedeutung als Verteidigungsschrift päpstlicher Monarchie, sondern er ist eine complexe Darstellung verschiedener politischer Fragestellungen» (*ibid.*, p. 229). «Wir haben es nicht nur mit einer punktuellen Kritik einzelner Thesen Dantes zu tun, oder mit einer gezielten Widerlegung der ganzen Schrift, sondern die Monarchia-Kritik ist Teil einer über die Thematik der *Monarchia* hinausgehenden Darstellung politischer Philosophie. Für die nachfolgende Untersuchung ist deshalb vor allem die Frage wichtig, welche Aspekte der *Monarchia* für Wilhelm relevant waren und wie er die Schrift Dantes in bezug auf sein eigenes politisches Program beurteilte» (*ibid.*, p. 234).

<sup>16</sup> *Et, ut dixi, antecedens pro una parte est satis dubium: longe enim magis exaltata est Bononia, cum habuit summum pontificem dominum* (Centucri 1967, p. 156).

<sup>17</sup> «Non si può, infatti, non concordare con le considerazioni di Barbara Baldi circa il fatto che la tesi di Cenci troppo accentui il rapporto tra la composizione del *De iure monarchiae* e la fedeltà del vescovo pavese al Visconti, sino ad ipotizzare che “il trattato del Centucri

e la sua affermazione iniziale non lascia adito a dubbi: egli si leverà con la spada dello spirito contro i nemici della verità, per difendere il monarca e la monarchia spirituale, non dubitando che quello stesso spirito aprirà la sua bocca e la riempirà.<sup>18</sup>

Certo nell'anno 1400, in pieno scisma, il dibattito a proposito della *plenam superioritatem spiritualem et temporalem in toto orbe* del pontefice, per usare le parole di Giovanni da Legnano nel *De iuribus ecclesiae*,<sup>19</sup> è quanto mai attuale: nettamente ierocratici sono, ad esempio, i toni di Giacomo Palladino da Teramo, nel *De Monarchia mundi ecclesiastica et temporalis necnon sacerdotio et prophetia Monarchialis* (1387);<sup>20</sup> ma anche quelli del discorso che Francesco Zabarella, l'allievo forse più illustre dell'Oldrendi, tiene a papa Bonifacio IX nel 1398, per incarico del signore di Padova Francesco Novello da Carrara.<sup>21</sup>

Tuttavia Centucri non era certo nuovo al tema, dal momento che egli frequenta lo *Studium* bolognese nel pieno degli anni Settanta del Trecento, anni in cui esso è «il fulcro di una vivace cultura giuridica», soprattutto canonistica, «particolarmente adatta [...] ad affrontare questioni intimamente legate con la legittimità della monarchia papale»,<sup>22</sup> cultura di cui il più illustre e conosciuto esponente è appunto Giovanni da Legnano.<sup>23</sup>

avrebbe dovuto preparare il terreno dottrinale per [l'investitura regia del Visconti], esaltando l'autorità pontificia sopra re ed imperatori, autorità che poteva privare e investire i sovrani» (Cenci 1967, p. 66). E se anche la discussione sulla preminenza della monarchia sulla repubblica richiama «da vicino lo scontro politico-ideologico che accompagna la guerra tra il Visconti e Firenze» ormai giunto al suo culmine (Baldi 2011, p. 131), vero è, come sottolinea la studiosa, che «il trattato si ricollega direttamente al dibattito, tanto più vivo nell'età dello scisma, sui fondamenti, sui caratteri del potere papale, sul ruolo del Papato rispetto alla Chiesa, al potere politico ed imperiale» (*ibid.*, p. 132).

<sup>18</sup> *Exurgam igitur cum gladio spiritus adversus inimicos veritatis, eius monarcham et monarchiam defensurus, non dubitans quod ipse aperiet os meum et implebit illud* (Centucri 1967, p. 71).

<sup>19</sup> Pio 2018, p. 36. A questa recente biografia dell'Oldrendi si rimanda anche per la vasta bibliografia sul personaggio, negli ultimi decenni arricchita per impulso di Maria Consiglia De Matteis che, oltre a dedicare molti studi al canonista lombardo, ne ha patrocinato anche l'edizione critica di alcuni trattati: in proposito *ibid.*, p. 5-6 e nt. 18.

<sup>20</sup> Di questo testo è stato individuato sinora un solo manoscritto, conservato presso la Biblioteca Nazionale di Praga, Cod. 2811. Il *De Monarchia mundi* «ebbe una certa diffusione all'inizio del XV secolo ma non fu mai pubblicato. L'opera si inserisce nel filone relativo ai rapporti tra Impero e Papato: Palladino, utilizzando la forma dialogica, teorizza l'esistenza nel mondo di un potere supremo istituito direttamente da Dio, per il quale conia l'espressione *Monarchiatum*; poi dimostra – anche attraverso il ricorso a profezie e tesi teologiche al limite dell'ortodossia – come gli unici legittimi titolari di questo potere debbano considerarsi i romani pontefici» (Mastroberti 2015).

<sup>21</sup> Sartore 1966.

<sup>22</sup> Pio 2018, p. 14.

<sup>23</sup> Non a caso strettamente legato ai domenicani bolognesi: in merito Pio 2009.

Nonostante la diatriba in atto tra canonisti e teologi, a cui tante pagine ha dedicato Helmut Walther,<sup>24</sup> anche il Centuери, come già il civilista Bartolomeo da Saliceto,<sup>25</sup> potrebbe aver sentito con le proprie orecchie l'Oldrendi – mentre, commentando le Clementine dalla cattedra, trattava della donazione di Costantino – confermare la necessità, sostenuta da Aristotele, che uno solo sia il principe a capo della macchina terrestre e che questi non possa essere che il pontefice, affermazione che è anche alla base del suo *De principatu* (1372).<sup>26</sup> Così come potrebbe aver sentito levarsi, solitaria, in difesa dell'autorità imperiale la voce dello stesso Bartolomeo da Saliceto, contrari al quale Cenci crede «di interpretare molti accenni del Centuери». <sup>27</sup> Tra il 1374 ed il 1380, durante il suo secondo insegnamento bolognese, l'illustre civilista porta infatti avanti la sua lettura al Codice dal I libro – trattando, in apertura, della validità della donazione di Costantino e della relazione tra potere spirituale e temporale – al III.<sup>28</sup>

#### UN UOMO DI CORTE, MA ANCHE DI CHIESA E DI CULTURA

Di questo passato bolognese del Centuери non si può dunque non tenere conto, nel momento in cui si avvicina il *De iure monarchiae*. Alla fine della sua introduzione Cenci ha ipotizzato, con cautela, che «il trattato del Centuери avrebbe dovuto preparare il terreno dottrinale per l'atto politico – un ipotetico tentativo della curia viscontea presso Bonifacio IX, data l'ostilità del neo-eletto (agosto 1400) re dei Romani Roberto e dei principi dell'impero verso il duca di Milano,<sup>29</sup> di dichiarare Gian Galeazzo re per autorità pontificia, che ad oggi non trova però riscontro nelle fonti –, esaltando l'autorità pontificia sopra re ed imperatori, autorità che poteva privare ed investire i sovrani». <sup>30</sup> Ora, non si può certo negare il fascino di questa ipotesi, che riversa sul trattato

<sup>24</sup> Walther 2012, 2015 e 2016.

<sup>25</sup> *Hoc etiam audivi confirmari per Iohannem de Lignano, dum in cathedra dum hanc questionem pertractaret ex eo* (Saliceto 1615, col. 9 in fine).

<sup>26</sup> In merito alla produzione politica del da Legnano si veda Pio 2018, p. 33 sq. Il *De principatu*, incorporato nel *Somnium*, è edito in Giovanni da Legnano 2004.

<sup>27</sup> Cenci 1967, p. 61.

<sup>28</sup> Orlandelli 1964. Casualità vuole, il poderoso *Commento* del Saliceto giungerà a compimento proprio il 31 maggio 1400, l'anno stesso a cui si data il *De iure monarchiae* del Centuери.

<sup>29</sup> Ostilità culminata nella diffida di Roberto, succeduto a Venceslao dopo la deposizione di quest'ultimo (20 agosto 1400), al *miles mediolanensis* dall'occupare ancora le terre dell'Impero (1401; Lünig 1725, col. 431-434).

<sup>30</sup> Cenci 1967, p. 66.

aspettative future che non sono tanto dell'autore, quanto quelle del suo principe.

Guglielmo è indubbiamente uomo di corte, ma non solo. «Vescovo al servizio dello stato»,<sup>31</sup> in cambio degli uffici amministrativi e diplomatici resi a Gian Galeazzo Visconti, il Centueri intraprende certo una rapida carriera all'interno del clero secolare: le pressioni del conte di Virtù spingono i membri del capitolo cattedrale di Piacenza ad eleggerlo proprio vescovo (novembre 1381), elezione confermata, dopo qualche resistenza, dal pontefice romano Urbano VI (gennaio 1383).<sup>32</sup> Questa nomina non lo allontana però da Pavia e dalla corte viscontea. Guglielmo continua infatti a risiedere presso il convento francescano pavese, sinché la morte del vescovo Sottoriva consente la sua traslazione a Pavia (1386), sede della corte e dello *Studium*, di cui il vescovo è cancelliere.<sup>33</sup> Sulla cattedra pavese – che «per importanza non era probabilmente seconda ad altre nello stato» se non, ovviamente, alla sede metropolitana milanese<sup>34</sup> – Guglielmo rimane per ben 26 anni, sino alla morte (26 giugno 1402). Se negli anni '80 il Centueri sembra godere di un indiscusso favore presso il Visconti, dopo l'infedazione e l'incoronazione di Gian Galeazzo a duca di Milano (1395) sempre più ingombrante diventa però, alla corte viscontea, la figura del confratello e coetaneo Pietro Filargo da Candia<sup>35</sup>: quando il duca sborsa ben tremila fiorini per la nomina di costui ad arcivescovo di Milano (17 maggio 1402), Guglielmo è infatti ancora vivo, anche se forse già malato e quindi non necessariamente ormai solo secondo nella benevolenza del principe.<sup>36</sup>

<sup>31</sup> Per l'origine di questa definizione si veda Gamberini 2005, p. 120 n.

<sup>32</sup> Di questi eventi, più volte fatti oggetto di studi e considerazioni, ci dà notizia e documentazione per primo Campi 1662, 3, 23, p. 156.

<sup>33</sup> Sul ruolo del vescovo-cancelliere, si veda Crotti 2012, p. 275-277.

<sup>34</sup> Gamberini 2005, p. 98. A proposito di «una specie di *cursus honorum* vescovile interno ai domini viscontei che, prescindendo da considerazioni di carattere puramente economico, culmina nelle cattedre di Milano, sede metropolitana, Pavia e Novara», si veda Cengarle 2017, p. 300.

<sup>35</sup> Sulle lunghe trattative avviate dal Filargo come plenipotenziario visconteo presso la corte di Venceslao a Praga già Novati 1908; qualche considerazione in merito, e più ampi rimandi bibliografici, in Cengarle 2019. Per un più esaustivo quadro bio- e bibliografico del personaggio, si veda Petrucci 2000.

<sup>36</sup> Secondo Fabrizio Marliani, nella *Chronica episcoporum placentinorum* da lui redatta sul finire del XV secolo, il Centueri, *in logica, philosophia et artibus liberalibus acutissimus*, sarebbe stato *propter formae et staturae similitudinem illustrissimo d. primo duci mediolanensi Ioanni Galeaz gratissimus*; mentre il Filargo, che gli succedette immediatamente, pur se per breve tempo, sulla cattedra piacentina (1386-1387), *illustrissimo domino domino primo duci Mediolani propter excellentissimam doctrinam gratissimus fuit, et favore eiusdem principis fuit per varios gradus promotus ad dignitates, scilicet episcopatum novariensem, archiepiscopatum Mediolani* (Marliani 1630, col. 633 A-B). La distanza

D'altronde, il Centuери è da tempo consapevole di quanto precario sia il favore del cortigiano. Stando alle parole indirizzategli da Giovanni Dondi dell'Orologio in data non meglio definita,<sup>37</sup> anche Guglielmo sa bene come sia difficile guardarsi «dai denti degli invidiosi, che oggi si annidano in ogni angolo», e vede ovunque «la stirpe degli uomini, il cui massimo scopo dovrebbe essere convivere in società e comunicare in modo civile, insidiare il prossimo e tendere ovunque trappole, nelle quali cadrà chiunque cammini assai incauto o troppo fiducioso». <sup>38</sup> Né all'occhio attento del Centuери sfugge quali siano le virtù del loro tempo: il migliore, il più sapiente e il più prudente è considerato – non solo da se stesso ma, cosa degna di maggiore indignazione, dagli altri – colui che usa l'ingegno, di cui il cielo lo ha dotato, per appropriarsi delle ricchezze altrui o per tradire un socio fidato; e che, tramite subdoli espedienti, guadagna facilmente i favori dei principi, premi e elargizioni e, «in breve tempo, il dominio di coloro che esercitano il dominio». <sup>39</sup> Non è dunque questa sconsolata constatazione dei tratti morali dei moderni, in particolare in relazione agli ambienti di corte, a dividere e contrapporre i due intellettuali, quanto piuttosto il fatto che, secondo Centuери, non mancano di miserie neppure i tempi antichi, quando uomini ambiziosi di gloria, desiderosi di dominare e bruciati dall'ardore di conquista erano sempre in armi e spesso afflitti da miserevoli flagelli. <sup>40</sup>

temporale non rende però affidabili le affermazioni del Marliani, che sbaglia peraltro a collocare cronologicamente i due episcopati e che tende ad indulgere soprattutto sul suo più illustre predecessore, asceso al soglio pontificio.

<sup>37</sup> Unico elemento per datare questa lettera è il riferimento iniziale del Dondi ai nuovi e più gravosi incarichi, a cui il Centuери è stato di recente chiamato, che, secondo Gilbert, potrebbero alludere all'elezione alla cattedra piacentina (1381), come pure a precedenti o successive mansioni, di cui Guglielmo è investito prima del 19 ottobre 1388, data di morte del medico padovano; in proposito Gilbert 1977, p. 305.

<sup>38</sup> [...] *a dentibus lividorum quos frequens, ut scis, hodie angulus omnis habet [...] Iam vides ubique genus hominum, cuius maxime est sociari convivere atque communicare civiliter, insidiari proximo et undique laqueos tendere, in quos si forte incautus quispiam vel fidenter ambulans inciderit supplantetur* (ibid., p. 331, 332).

<sup>39</sup> [...] *Et heu heu hoc hodie pene unum studium omnibus est, si diligenter observas, hic fere tota versatur intentio, hec sunt nostri virtutes evi. Ille melior sibi, ille sapientior atque prudentior esse videtur, nec sibi videtur tantum, sed quod amplius indignandum est, sic etiam esse ab aliis reputatur, qui quidquam ingenium sibi celitus datum est in alieni eris subreptione, in socii delusione bene de se fidentis exercet. Et qui abominandarum machinamenta artium subtilius atque perspicacius meditatur, favores sibi principum facile comparabit, largitiones habebit et premia, et brevi dominantium dominium optinebit* (ibid.).

<sup>40</sup> [...] *tu argutissime vir, si tuorum verborum sat sensum elicui, pro nostris temporibus partem summis nec pateris priscorum temporum memoriam anteponi, quoniam nec ea, ut ais, suis caruere miseriis, quando ambiciosi glorie atque cupidi dominandi et ob id vincendi flagrantis ardore semper in armis frequenter miserabilibus cladibus sunt afflicti. Sic tu et ego aliud hac in parte sentimus. Ego vetera prefero tempora, tu moderna defendis*

Come dicevamo, Centuери non è però solo uomo di corte, ma anche, e forse soprattutto, uomo di Chiesa. Barbara Baldi sottolinea come egli sia «costretto a muoversi fra la sua indubbia sensibilità per il ruolo del papato, per il suo rapporto con l'Ordine, e, dall'altro lato, il tentativo di trovare un equilibrio con gli interessi politico-ecclesiastici del conte di Virtù». <sup>41</sup> Guglielmo riesce infatti a costruire già negli anni, in cui è provinciale del suo ordine a Bologna, una propria rete di relazioni con la curia di Gregorio XI. Entrato poi nel clero secolare per intervento di Gian Galeazzo, il Centuери ricopre di frequente il ruolo di mediatore tra il Visconti ed i pontefici romani, tanto che Cenci avanza l'idea che egli possa essere stato il rappresentante dell'ala romanista presso la corte di Pavia. <sup>42</sup> Nel leggere il *De iure monarchiae* non si può dunque prescindere da «quell'aspetto religioso, di partecipazione, di interesse per la vita religiosa e politico-religiosa – legata al rapporto con l'Ordine, con il papato – ... presente nel Centuери». <sup>43</sup>

E Centuери non è solo uomo di corte e di Chiesa, ma anche uomo di studio, tanto da definirsi, nell'explicit della Monarchia, *sacrae theologie doctore parisiensi famosissimo* prima che vescovo di Pavia. Purtroppo, ben poco sappiamo della sua produzione trattatistica, che lo vede impegnato nei dibattiti sugli argomenti più attuali (oltre al *De iure monarchiae*, anche i perduti *De vera amicitia* – su cui torneremo –, *In naturalibus* – nel quale è lecito pensare, da quanto scrive nei frammenti al suo commento alle Sentenze, abbia ribadito la distanza tra filosofia e fede, rigettando ogni argomento circa la possibilità di conoscere le verità di fede *per evidentias naturales* <sup>44</sup> – e *Super remotione schismatis*). Come ha sottolineato John Monfasani, «abbiamo solo un quadro limitato e piuttosto confuso dei suoi punti di vista», dei suoi nessi con Aristotele e Platone, dei suoi contraddittori collegamenti con lo Scotismo e le teorie ockhamiste. <sup>45</sup> Queste delicate questioni è però meglio lasciarle agli

(*ibid.*, p. 331). I toni spregiativi del Centuери nei confronti di guerre fatte per ambizione, sete di potere e desiderio di gloria sembrano echeggiare uno dei temi della propaganda orchestrata da Pasquino Cappelli, nella seconda metà degli anni Ottanta, per legittimare l'espansionismo visconteo, ovvero quello – ripreso e articolato nelle lettere, oltre che nelle liriche, di Antonio Loschi – della guerra come mezzo per conquistare la libertà e la pace, e non per soddisfare ambizioni di potere e desideri di gloria (*Non itaque vos ambitiosa sitis imperii, nec cupido gloriae, sed honestissimus pacis amor ad arma commoveat*, dall'epistola di Antonio Loschi, *Non putabam vir magnifice*, Abbiategrasso il 12 dicembre 1388); in merito Monti 2016.

<sup>41</sup> Baldi 2011, p. 129.

<sup>42</sup> Cenci 1967, p. 20.

<sup>43</sup> Baldi 2011, p. 132.

<sup>44</sup> Monfasani 1993, p. 262.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 263; abbastanza cauto è anche Gilbert 1977, p. 306-307.

storici della filosofia. Ad ogni modo, Guglielmo è anche docente di sacra pagina e, dal momento in cui diventa vescovo di Pavia (1386), attivo e presente – compatibilmente con le assenze legate ai suoi incarichi diplomatici – cancelliere dello *Studium* generale.<sup>46</sup>

Mi scuso di questa parentesi così lunga, ma spiace vedere appiattito un uomo di sapere e di potere come il Centueri a mero strumento di un Visconti che, tutto sommato, egli affianca sin da quando Galeazzo è solo il giovane conte di Virtù, ancora all'ombra dello zio Bernabò. Al futuro primo duca di Milano non si può certo non riconoscere la capacità di circondarsi di persone di qualità e di gratificarle adeguatamente. Sarebbe però opportuno chiedersi fino a che punto, nella costruzione del suo status, Gian Galeazzo Visconti sia agente unico e consapevole, sottolineando maggiormente il suo debito nei confronti di personaggi di formazione intellettuale europea come Pietro Filargo e Guglielmo Centueri – peraltro, entrambi messi accanto a lui dall'infelice Pasquino Cappelli<sup>47</sup> –, oltre che dei suoi uomini d'arme e condottieri.

#### IL *DE IURE MONARCHIAE* FRA TRADIZIONE E NUOVE TENDENZE EUROPEE

Barbara Baldi ha valorizzato un aspetto interessante del *De iure monarchiae*, che già Cenci annotava tra le «dottrine particolari» del Centueri<sup>48</sup>: secondo la studiosa, «il lato più personale ed originale del trattato» consiste proprio nel «senso nuovo dello “stato” che si va formando», che trapela dalla nuova relazione «fra bene comune, bene privato e stato», per cui il governante ideale è colui che considera lo stato come cosa propria, come bene privato e, proprio per questo, lo protegge e lo aumenta, garantendo così «quella pace e quella tranquillità dello stato che... sono anche la premessa per lo sviluppo della virtù morale necessaria per vivere virtuosamente».<sup>49</sup>

<sup>46</sup> In qualità di vescovo-cancelliere, il Centueri è per ben due volte latore – invano presso Urbano VI, poi presso Bonifacio IX – della richiesta di Gian Galeazzo Visconti di un privilegio papale a favore dello *Studium*. Tale richiesta è coronata da successo il 16 novembre 1389, quando il neoletto pontefice napoletano concede, con la bolla *In supremae dignitatis*, il riconoscimento pontificio dello *Studium*, fondato per decreto imperiale di Carlo IV nel 1361, e l'istituzione *ex novo* della facoltà di Sacra Pagina. Guglielmo promulga poi gli statuti dei colleghi dei giuristi (1395) e dei teologi (1397); in merito, Negruzzo 2012, p. 609-612.

<sup>47</sup> Sul ruolo culturale e politico assunto dal cancelliere visconteo si veda Monti 2020; per un profilo biografico del personaggio: Bueno de Mesquita 1975.

<sup>48</sup> Cenci 1967, p. 59.

<sup>49</sup> Baldi 2011, p. 142, 139, 141.

Alla base di queste affermazioni vi è il ragionamento avviato dal Centuero già nella IV *Conclusio*: in breve, dopo la cacciata dell'uomo dal paradiso terrestre si è avuta, con l'approvazione di Dio, la *distinctio dominiorum*, e ne è seguita, in generale, la smodata cupidità di possesso degli uomini, esercitata a danno dei vicini e dei compagni. Centuero formula quattro corollari circa l'immoderata *cupido habendi*: la sua prima conseguenza è il turbamento dello stato pacifico dell'umanità; la seconda è che tale stato pacifico ha bisogno della correzione di un uomo giusto; la terza è che, se vi è un solo *dominus* della cosa pubblica, questi, come regola generale, mira più al proprio bene piuttosto che a quello comune; quindi, a corollario del corollario, la cosa pubblica è data e resa cosa propria del *dominus*, e di conseguenza questi, mirando al bene di quella cosa pubblica, mira al suo proprio bene, e soprattutto perché è un bene suo e non un bene pubblico; ragion per cui ogni *dominus*, come regola generale, esporrà tutti i propri beni, e anche forse se stesso, fino alla morte per la sua *res publica*, ma non perché essa è un bene comune, ma perché è sua; la quarta è che nelle città, che non sono rette da un solo principe, i governanti mirano al loro bene proprio, e non principalmente a quello comune.<sup>50</sup>

La nuova relazione fra bene comune, bene privato e stato è protagonista delle responsiones di Centuero alle contro-argomentazioni di questi corollari. Prendiamo, ad esempio, il secondo corollario, secondo il quale per mantenere lo stato pacifico dell'umanità è necessaria la *correctio iusti viri*. L'argomento contrario sostiene, partendo dall'assunto generale che il bene comune è da preferirsi a quello particolare, che l'uomo, che ama il bene proprio più del bene comune, non sia giusto. E se, come regola generale, i domini amano il bene proprio più del bene comune e, dunque, non sono giusti, è impossibile, o almeno non facile, la *correctio iusti viri*.

Nella responsio Centuero controbatte l'assunto generale, sostenendo innanzitutto di non parlare del bene comune/Dio, ma del bene comune che è detto *res publica*. Distinte così almeno due categorie di bene comune, Guglielmo spiega come, nonostante l'opinione contraria di alcuni,<sup>51</sup> non ogni bene comune sia da preferirsi da chiunque a qualsiasi bene particolare e in qualunque caso, soprattutto qualora questo comporti la distruzione del singolo, in quanto questi è tenuto ad amare se stesso più che qualsiasi altra persona o qualsiasi altra comunità creata.<sup>52</sup>

<sup>50</sup> Centuero 1967, p. 117-136.

<sup>51</sup> L'Aquinate, Tolomeo da Lucca e Dante, secondo Cenci in *ibid.*, p. 124, nt. 39.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 129-133.

Ora, il ragionamento del vescovo pavese non è del tutto originale. Già Giovanni Buridano, nelle sue *Questiones* ai dieci libri dell'*Etica Nicomachea*, aveva infatti distinto il bene comune spirituale dal bene comune temporale e, a partire dalla questione *an bonus civis magis debeat procurare bonum commune, quam proprium?*, aveva inanellato una complessa casistica di risposte che, in caso di estrema necessità, non necessariamente vedono prevalere il *bonum commune sul bonum proprium*.<sup>53</sup> Con questo passo del maestro delle Arti parigino «si confronta», riprendendolo pressoché alla lettera, anche Giovanni da Legnano, nel *De amicitia* (1365 ca.).<sup>54</sup> Non solo: tanto Buridano quanto Giovanni da Legnano, trattando della *philautia* aristotelica, indulgono sulla necessità dell'uomo di amare, dopo Dio, innanzitutto se stesso, se questo amore è razionale e non sensuale, in quanto l'uomo da se stesso riceve i maggiori beni, ovvero le virtù.<sup>55</sup> Anche Centueri potrebbe dunque «essersi confrontato», aggiungendo le proprie considerazioni e in qualche caso prendendone anche le distanze, con l'una e/o l'altra di queste letture nel redigere il suo perduto *De vera amicitia*, a cui, proprio in chiusura delle *responsiones* alla IV *Conclusio*, egli stesso rimanda per una più ampia trattazione della materia qui solo sunteggiata.<sup>56</sup>

Lo stesso può dirsi delle *responsiones* di Guglielmo alle contro-argomentazioni mosse al suo terzo corollario. In quest'ultimo Centueri sostiene che, se vi è un solo *dominus* della cosa pubblica, questi, come regola generale, mira più al proprio bene piuttosto che a quello comune. L'obiezione si basa su esempi di uomini virtuosi del passato, che hanno sacrificato se stessi per la *res publica*, e su quattro sotto-argomentazioni che Guglielmo smonta ad una ad una.

Innanzitutto egli rileva l'irrazionalità di coloro, che si espongono al pericolo estremo senza ricavarne un vantaggio per se stessi. Primi tra tutti gli antichi che lo hanno fatto e che altri, in tempi più vicini ai suoi – nello specifico Dante, secondo il Cenci<sup>57</sup> –, portano ad esempio: «Curzio, invece, Muzio, Catone e i Decii, nell'uccidersi e nel votarsi alla morte

<sup>53</sup> Buridano 1637, 9, 7, p. 825.

<sup>54</sup> Giovanni da Legnano 1584, fol. 232[227]v, 9. Come già nel *Somnium* e nel *De pace*, anche nel *De amicitia* Giovanni da Legnano «si confronta» infatti con il maestro delle Arti parigino, laddove «il termine “confrontarsi” vuole sottolineare che Giovanni, pur riproducendo lunghi brani del commento di Buridano, come si è visto, lo adatta ai propri fini», cit. da Lambertini 2011, p. 311. Stimolanti considerazioni a proposito del *De amicitia* di Giovanni da Legnano in Zendri 2009.

<sup>55</sup> Buridano 1637, 9, 7, p. 822-823; Giovanni da Legnano 1584, fol. 232[227]r, 3-6.

<sup>56</sup> *Qui tamen de hac materia plenam voluerit habere notitiam, videat tractatum quem edidi De vera amicitia, et ibi latam habebit materiam* (Centueri 1967, p. 135).

<sup>57</sup> *Ibid.*, p. 125, 127 nt.

non furono solo fatui, ma fatuissimi; e così Pietro Delle Vigne e i loro simili.»<sup>58</sup>

Il nostro vescovo riprende poi, nel contenuto se non proprio alla lettera, quanto già sostenuto da Buridano: esponendosi alla morte per la salvezza della *res publica*, ogni individuo ama sì la *res publica*, ma non più di se stesso e della *res* propria, in quanto così guadagna innanzitutto un vantaggio personale, fatto di virtù e beatitudine.<sup>59</sup> Di conseguenza il *dominus*, che consideri la *res publica* come un bene proprio, esporrà sì tutti i propri beni, e anche forse se stesso, fino alla morte per la sua *res publica*, non però perché essa è un bene comune, bensì perché è sua.

A sostegno del proprio ragionamento, Centueri assume dunque suggestioni polemiche ormai consolidate nei confronti del pensiero tomistico e dei suoi epigoni, come quelle espresse da Giovanni Buridano, rideclinandole in modo originale in ragione del proprio fine ultimo, ovvero la difesa del monarca e della monarchia spirituale. Come già si diceva, spetta agli storici della filosofia chiarire il rapporto di Centueri con il maestro parigino. Verrebbe però da chiedersi, ahimè invano, se e quanto queste suggestioni possano aver già alimentato la sua perduta lettera al Dondi, in difesa dei moderni.

Un altro passo, già citato dalla Baldi,<sup>60</sup> è, a mio avviso, ricco di ulteriori spunti interpretativi. Si tratta del luogo in cui Centueri risponde alla seconda contro-argomentazione rispetto a quel primo corollario della quinta conclusione, che stabilisce come sia più utile, all'intera *res publica* umana, che uno solo sia il monarca ed il principe, piuttosto che essere governata da una pluralità di principi, perché da questo segue la pace generale nella *res publica* umana e la tranquillità universale.<sup>61</sup>

La seconda contro-argomentazione afferma che il giusto governo della *res publica* esiste perché gli uomini siano buoni e che vivano bene e moralmente, ma che questo, tuttavia, è già molto difficile per chiunque realizzarlo riguardo a sé stesso, quindi ancor più difficile rispetto a un altro, e impossibile rispetto a tutta la moltitudine umana; il che porta all'impossibilità del corollario. Questa argomentazione – che pone occamisticamente l'accento sulla realtà individuale come oggetto diretto di conoscenza intuitiva, in opposizione ai procedimenti astrattivi di certe

<sup>58</sup> *Curtius autem Mutius, Cato et Decii fuerunt in se occidendo et morti devovendo non solum fatui sed fatuissimi; et sic dico de Petro de Vineis et sibi similibus (ibid., p. 133).*

<sup>59</sup> *Ibid., p. 134-135. Hoc autem quod dicitur de cive bono, qui se exponit morti pro communi salute aliorum, non arguit quod ipse magis amet quam se; quia in hoc facto ipse magis agit pro se quam pro communitate, et maximum bonum sibi lucratur, scilicet bonum virtutis, ut dicebatur in 18° quaestione tertii libri (Buridano 1637, 9, 7, p. 825).*

<sup>60</sup> Baldi 2011, p. 141.

<sup>61</sup> Centueri 1967, p. 141.

interpretazioni tomiste – è sostenuta in primo luogo dall'autorità di Aristotele nell'ottavo libro dell'*Etica Nicomachea*, dedicato alla virtù dell'amicizia; in secondo luogo dal fatto che, quando dissoluzione e vizio penetrano nella *res publica*, questa perde quiete e pace, dal momento che il vizioso e più forte schiaccia il minore.<sup>62</sup>

Ed ecco la *responsio* del Centueri. Egli ammette l'argomentazione, ma nega la conseguenza, ovvero l'impossibilità del corollario:

perché qui non si tratta della bontà morale, per quanto riguarda principalmente la disposizione dell'anima alla virtù, ma di ciò che è richiesto per la pace e la tranquillità della *res publica*, che si acquisisce rimuovendo gli atti viziosi che la turbano. E, per quanto questa non sia la vera bontà morale, tuttavia essa è chiamata così dal legislatore e dalla *res publica*, e da questa si può addivenire alla vera morale, così come i fanciulli si astengono dall'illecito e, fattisi uomini, si astengono da esso volentieri e con piacere, e dunque in modo virtuoso. Così, poiché essi odiarono peccare per timore della pena, essendosi astenuti a lungo da comportamenti viziosi di questo tipo, «odiarono peccare» resi «buoni per amore della virtù». Quanto alla prima bontà morale, dunque, non è impossibile che i monarchi provvedano a tutta l'umana repubblica, coartando i malvagi con pene e supplizi, e in tal modo conservando con ardore, gioia ed entusiasmo i buoni, come può accadere in una sola città. Lo fanno oggi il re di Francia in tutto il suo regno, l'illustre duca di Milano, e così altri monarchi. Sembrerebbe, tuttavia, impossibile per un tale monarca badare a che uno non mangi troppo, a che un altro s'ubriachi, cose per le quali non si intende principalmente creato il monarca mondano.<sup>63</sup>

<sup>62</sup> *Iustum regimen reipublicae est ad homines esse bonos et bene et moraliter vivere; hoc autem cuicumque de se et respectu sui est granditer difficile, igitur respectu alterius longe difficilius, et respectu totius multitudinis humani generis impossibile; quod deducit impossibilitatem corollarii. Antecedens patet duabus viis: primo auctoritate Aristotelis in octavo Ethicorum, ponentis illam sententiam; secundo quoniam posita dissolutione et posito vitio in republica tollitur quies et pax ex illa, vitioso et fortiore superante minorem (ibid., p. 153).*

<sup>63</sup> *Ad secundum argumentum, concedo antecedens et nego consequentiam, quoniam non agitur de bonitate morali hic, quantum ad habitum virtutis in anima principaliter, sed de ea que requiritur ad pacem et tranquillitatem reipublicae, quae acquiritur et habetur per remotione actuum vitiosorum turbantium rempublicam. Et, licet ista non sit vera bonitas moralis, tamen a legislatore et a republica sic vocatur, et ex illa devenire possent ad veram moralem; sicut et pueri in scholis timore poenarum se abinent ab illicitis, et cum facti sunt viri libenter et delectabiliter se abinent ab illis et sic virtuose. Ita in proposito, quoniam oderunt peccare mali formidine poenae et, cum diu ab huiusmodi vitiosis se abinent, «oderunt peccare» facti «boni virtutis amor». De prima ergo bonitate morali non est impossibile monarchae providere toti reipublicae humanae, cum poenis et suppliciis coerendo malos, et per hunc modum alacriter, laete et in alacritate conservando bonos, sicut fieri posset in sola et unica civitate. Hoc facit hodie rex Franciae in toto regno suo,*

Secondo Centucri, quindi, la bontà morale a cui conduce il giusto governo della *res publica* non è la «bontà morale, per quanto riguarda principalmente la disposizione dell'anima alla virtù». Egli distingue infatti questa vera bontà morale da quella che i legislatori e la *res publica* definiscono bontà morale, che riguarda invece «ciò che è richiesto per la pace e la tranquillità della *res publica*, che si acquisisce rimuovendo gli atti viziosi che la turbano». Ora, in questo passo – ma il rischio di sovrainterpretare è grande – sembra essersi ormai consumato un passaggio importante nella trasformazione del *civis* in *subditus*, con il ripristino di un confine tra sfera privata e sfera pubblica dell'individuo appartenente alla comunità politica.

### QUALCHE SUGGERZIONE INTERPRETATIVA

Enrico Artifoni ha bene evidenziato come, nella cultura cittadina del Duecento, l'educazione morale del *civis Christianus* abbia rilievo non solo individuale e religioso, ma anche collettivo e sociale. Vi è insomma un forte nesso, se non una sostanziale identità, tra «una condotta buona dal punto di vista etico e corretta dal punto di vista dei costumi sociali», in quanto «formare cristianamente gli uomini e educare i cittadini non sono linee alternative». <sup>64</sup> E di questo processo educativo il *civis* non è solo soggetto passivo, ma anche attivo protagonista: nella misura in cui riesce ad autodisciplinare se stesso ed i propri comportamenti – non solo in una dimensione interiore ed individuale, ma anche impegnandosi attivamente nella società cittadina <sup>65</sup> –, egli concorre infatti in prima persona «a celui bien qui apartien a la paisible comunauté des homes et des citez». <sup>66</sup> In questo contesto, pace e tranquillità sono dunque l'esito di «comportamenti collettivi conformi», <sup>67</sup> frutto congiunto dell'autocontrollo etico dei *cives* e del controllo esterno esercitato dalle istituzioni.

Seguendo invece il ragionamento di Centucri, la «vera» bontà morale, ovvero «la disposizione dell'anima alla virtù», sembra perdere il rilievo sociale e politico attribuitole dalla società cittadina duecentesca, per assumere una dimensione prevalentemente interiore e individuale. Ormai nella concezione del presule una cosa è formare cristianamente

*hoc illustris dux Mediolani et sic monarchae alii. Impossibile tamen videretur tali, quod unus non nimis comederet, alius inebriaretur, ad quae non intendit principaliter creatus monarcha mundanus (ibid., p. 159-160).*

<sup>64</sup> Artifoni 2004, p. 196, 200.

<sup>65</sup> Parafrasando una frase di Pierangelo Schiera, in Schiera 2016, p. 155.

<sup>66</sup> Latini 2007, 2, 50, 3, p. 442.

<sup>67</sup> Schiera 1994, p. 23, citato anche da Giorgia Alessi, in Alessi 1996, p. 16.

gli uomini, altra educare i cittadini. La pace e la tranquillità della comunità politica sono infatti frutto esclusivo di quella che, impropriamente, il legislatore e la *res publica* definiscono bontà morale, ma che poco ha a che vedere con la «vera» bontà morale, essendo indotta dal timore della pena e dunque involontaria.<sup>68</sup> Così come vi sono distinte tipologie, una propria ed una impropria – rispettivamente Dio e la *res publica* –, di *bonum commune*,<sup>69</sup> vi sono anche distinte regole di comportamento che hanno come obiettivo il raggiungimento dell'uno piuttosto che dell'altro: una, che impropriamente è definita bontà morale, ha l'obiettivo tutto laico di rimuovere, attraverso l'applicazione delle leggi e delle pene da parte di un controllore esterno (il monarca/giusto governante), gli atti viziosi che turbano la *res publica* e distinguere, in senso politico anziché religioso, i buoni dai malvagi. La disciplina di questi comportamenti, disciplina a cui il suddito partecipa solo in modo passivo, potrebbe però indirettamente condurre alla vera bontà morale: avendo imparato per timore della pena ad astenersi da quei comportamenti viziosi che danneggiano la *res publica*, i singoli possono iniziare ad evitare, autonomamente, l'illecito anche nei comportamenti privati e raggiungere così, nel modo spontaneo e non indotto che caratterizza la vera bontà morale, il proprio perfezionamento interiore. Vi sono infatti comportamenti – come la smodatezza nel bere e nel mangiare – che non rientrano nell'ambito di competenza del monarca mondano, ma in una sfera personale e privata in cui egli non deve né può entrare.

Per il Centucri, il perfezionamento interiore dell'individuo e la sua educazione alla vita politica sono dunque sfere nettamente distinte e separate: una cosa è adottare per propria volontà un certo tipo di comportamenti per raggiungere il vero bene comune, ovvero Dio; altra è farlo indotti dal timore della pena, avendo come obiettivo quel cosiddetto bene comune che è la *res publica*. Un conto è quindi la vera "morale", una forma di autodisciplina a cui la persona privata aderisce volontariamente per raggiungere l'obiettivo ultraterreno; altro è la cosiddetta "morale", che deriva non da un atto della volontà ma da un'imposizione dall'alto, ovvero dall'obbedienza passiva e formale del suddito all'autorità del monarca mondano: essa, pur essendo anche potenziale strumento per affinare la vera "morale" degli individui, ha come scopo tutto terreno la convivenza sociale.

Nello stabilire perentoriamente un diaframma tra vita pubblica e vita privata, tra obbedienza e morale, Guglielmo assimila e reinterpreta

<sup>68</sup> Buridano 1637, 3, 8, p. 184-187.

<sup>69</sup> *Non loquor tamen hic de Deo, qui est bonum commune, sed de bono communi quod dicitur respublica* (Centucri 1967, p. 129).

posizioni critiche nei confronti del tomismo politico diffuse nell'Europa del suo tempo, aprendo a nuove riflessioni a proposito del rapporto tra politica e etica cristiana.

## BIBLIOGRAFIA

### BIBLIOGRAFIA PRIMARIA

- Buridano 1637 = Giovanni Buridano, *Quæstiones in decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum*, Oxford, 1637.
- Campi 1662 = Pietro Maria Campi, *Dell'istoria ecclesiastica di Piacenza*, Piacenza, 1662.
- Centueri 1967 = Guglielmo Centueri da Cremona, *De iure Monarchiae*, ed. C. Cenci, Verona, 1967.
- Denifle – Chatelain 1894 = H. Denifle, E. Chatelain (ed.), *Chartularium universitatis Parisiensis*, III, Parigi, 1894.
- Eubel 1892 = C. Eubel (ed.), *Provinciale Ordinis Fratrum Minorum vetustissimum secundum codicem Vaticanum nr. 1960*, Roma, 1892.
- Giovanni da Legnano 1584 = Giovanni da Legnano, *De amicitia*, in *Tractatus Universi Iuris*, XII, Venezia, 1584, fol. 227r-242r.
- Giovanni da Legnano 2004 = Giovanni da Legnano, *Somnium*, ed. G. Voltolina, Legnano, 2004.
- Latini 2007 = Brunetto Latini, *Tresor*, ed. P.G. Beltrami et al., Torino, 2007.
- Lünig 1725 = J.C. Lünig (ed.), *Codex Italiae diplomaticus*, I, Francoforte sul Meno-Lipsia, 1725.
- Marliani 1630 = Fabrizio Marliani, *Chronica episcoporum placentinorum*, Milano, 1730, col. 627-634 (RIS, XVI).
- Saliceto 1615 = Bartolomeo da Saliceto, *Opera omnia*, I, Francoforte sul Meno, 1615.

### BIBLIOGRAFIA SECONDARIA

- Alessi 1996 = G. Alessi, *Discipline. I nuovi orizzonti del disciplinamento sociale*, in *Storica*, 4, 1996, p. 7-38.
- Artifoni 2004 = E. Artifoni, *Prudenza del consigliare. L'educazione del cittadino nel Liber consolationis et consilii di Albertano da Brescia (1246)*, in C. Casagrande, C. Crisciani, S. Vecchio (a cura di), *Consilium. Teorie e pratiche del consigliare nella cultura medievale*, Firenze, 2004, p. 195-216.
- Baldi 2011 = B. Baldi, *Pro tranquillo et pacifico statu rei publicae. Guglielmo Centueri fra religione e politica nell'età di Gian Galeazzo Visconti*, in A. Gamberini, J.-P. Genet, A. Zorzi (a cura di), *The languages of political society. Western Europe, 14<sup>th</sup>-17<sup>th</sup> centuries*, Roma, 2011, p. 121-146.

- Bueno de Mesquita 1975 = D.M. Bueno de Mesquita, *Cappelli de, Pasquino*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 18, Roma, 1975, online.
- Cenci 1967 = C. Cenci, *Introduzione*, in Guglielmo Centueri da Cremona, *De iure Monarchiae*, ed. C. Cenci, Verona, 1967, p. 12-66.
- Cengarle 2017 = F. Cengarle, *Carriera ecclesiastica e patronage politico*, in S. Carocci, A. De Vincentiis, *La mobilità sociale nel Medioevo italiano*, III, *Il mondo ecclesiastico (secoli XII-XV)*, Roma, 2017, p. 295-312.
- Cengarle 2019 = F. Cengarle, *I Visconti ed il titolo ducale. Qualche riflessione*, in L. Ripart, C. Guilleré, P. Vuillemin (a cura di), *La naissance du duché de Savoie (1416)*, Chambéry, 2019, p. 95-105.
- Cheneval 1995 = F. Cheneval, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes. Mit einer kritischen Ed. von Guido Vernanis*, Tractatus de potestate summi pontifices, Monaco di Baviera, 1995.
- Chiesa – Tabarroni 2013 = P. Chiesa, A. Tabarroni, *Nota introduttiva*, in Guido Vernani, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, App. II a, *Monarchia*, ed. P. Chiesa, A. Tabarroni, Roma, 2013, p. 319-323.
- Crotti 2012 = R. Crotti, *L'istituzione dello Studium generale*, in *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia*, I, *Dalle origini all'età spagnola*, 1, *Origini e fondazione dello Studium generale*, Milano, 2012, p. 237-280.
- Elli 2019 = F. Elli, *Non sine lacrimis reminiscor. Un accorato ricordo di Pasquino Cappelli a dieci anni dalla scomparsa*, in *Italia medioevale e umanistica*, 60, 2019, p. 61-97.
- Gamberini 2005 = A. Gamberini, *Il principe e i vescovi. Un aspetto della politica ecclesiastica di Gian Galeazzo Visconti*, in A. Gamberini, *Lo stato visconteo. Linguaggi politici e dinamiche costituzionali*, Milano, 2005, p. 69-136.
- Gilbert 1977 = N.W. Gilbert, *A letter of Giovanni Dondi dall'Orologio to Fra Guglielmo Centueri. A fourteenth-century episode in the quarrel of the Ancients and the Moderns*, in *Viator*, 8, 1977, p. 299-346.
- Lambertini 2011 = R. Lambertini, *Contributo al profilo culturale di Giovanni da Legnano. Buridano come fonte del Somnium*, in B. Pio (a cura di), *Scritti di Storia medievale offerti a Maria Consiglia De Matteis*, Spoleto, 2011, p. 299-311.
- Mastroberti 2015 = F. Mastroberti, *Palladino, Giacomo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 80, Roma, 2015, online.
- Monfasani 1993 = J. Monfasani, *Aristotelians, Platonists, and the missing Ockhamists. Philosophical liberty in pre-reformation Italy*, in *Renaissance Quarterly*, 46/2, 1993, p. 247-276.
- Monti 2016 = C.M. Monti, *L'epistola come strumento di propaganda politica nella cancelleria di Gian Galeazzo Visconti*, in F. Delle Donne, C. Revest (a cura di), *L'essor de la rhétorique humaniste. Réseaux, modèles et vecteurs. La nascita della retorica umanistica. Reti, modelli e vettori. The rise of humanist rhetoric. Networks, models and vectors*, in *MEFRM*, 128/1, 2016, <https://journals.openedition.org/mefrm/2985>.
- Monti 2020 = C.M. Monti, *Pasquino Cappelli et le renouvellement humaniste de la chancellerie viscontéenne*, in D. Crouzet, É. Crouzet-Pavan, L. Petris,

- C. Revest (a cura di), *L'humanisme au pouvoir ? Figures de chanceliers dans l'Europe de la Renaissance*, Parigi, 2020, p. 65-86.
- Negruzzo 2012 = S. Negruzzo, *La Facultas Theologiae*, in D. Mantovani (a cura di), *Almum Studium Papiense. Storia dell'Università di Pavia, I, Dalle origini all'età spagnola*, Milano, 2012, p. 609-630.
- Novati 1908 = F. Novati, *Aneddoti viscontei*, in *Archivio storico lombardo*, s. 4, 35, 1908, p. 193-216.
- Orlandelli 1964 = G. Orlandelli, *Bartolomeo da Saliceto*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 6, Roma, 1964, online.
- Palma 1979 = M. Palma, *Centueri, Guglielmo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, 23, Roma, 1979, online.
- Petoletti 2015 = M. Petoletti, *Entre France et Italie. Circulation de livres à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle*, in J.-M. Cauchies (a cura di), *Renaissance bourguignonne et Renaissance italienne. Modèles, concurrences, Publication du Centre européen d'Études bourguignonnes*, 55, 2015, p. 9-22.
- Petrucci 2000 = A. Petrucci, *Alessandro V, antipapa*, in *Enciclopedia dei Papi*, III, Roma, 2000, p. 610-613
- Pio 2005 = B. Pio, *Lo Studium e il papato tra XIV e XV secolo*, in *Politica e Studium. Nuove prospettive e ricerche. Atti del Convegno, Bologna, 18 ottobre 2003*, Bologna, 2005, p. 157-182.
- Pio 2009 = B. Pio, *Giovanni da Legnano, i Predicatori e lo Scisma d'Occidente*, in R. Lambertini (a cura di), *Praedicatores/Doctores. Lo Studium generale dei frati Predicatori nella cultura bolognese tra il '200 e il '300*, Firenze, 2009, p. 225-242.
- Pio 2018 = B. Pio, *Giovanni da Legnano. Un intellettuale nell'Europa del Trecento*, Bologna, 2018.
- Quagliioni 2015 = D. Quagliioni, *Introduzione*, in Dante, *Monarchia*, ed. D. Quagliioni, Milano, 2015, p. V-LXXIX.
- Rossi 1898 = L. Rossi, *Dagli scritti inediti giuridico-politici di Giovanni da Legnano*, Bologna, 1898.
- Sartore 1966 = T. Sartore, *Un discorso inedito di Francesco Zabarella a Bonifacio IX sull'autorità del Papa*, in *Rivista di storia della Chiesa in Italia*, 20, 1966, p. 375-388.
- Schiera 1994 = P. Schiera, *Legittimità, disciplina, istituzioni. Tre presupposti per la nascita dello Stato moderno*, in G. Chittolini, A. Molho, P. Schiera (a cura di), *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, Bologna, 1994, p. 17-48.
- Schiera 2016 = P. Schiera, *La concezione weberiana della disciplina e il tema della Lebensführung*, in P. Schiera, *Società e stato per una identità borghese. Scritti scelti, Scienza & Politica*, 4, 2016, p. 153-173 [trad. it. di *La conception weberienne de la discipline et le thème de la Lebensführung*, in P. Million (a cura di), *Max Weber et le destin des sociétés modernes*, Grenoble, 1995, p. 145-168].
- Walther 2012 = H.G. Walther, *Canonica sapientia und civilis scientia. Die Nutzung des aristotelischen Wissenschaftsbegriffs durch den Kanonisten Johannes von Legnano (1320-1393)*, in I. Craemer-Ruegenberg, A. Speer

- (a cura di), *Scientia und ars im Hoch- und Spätmittelalter*, II, Berlino-Boston, 2012, p. 863-876.
- Walther 2015 = H.G. Walther, *Giuristi contro teologi. Il contesto storico della nascita della facoltà di Teologia dell'università di Bologna*, in R. Lambertini (a cura di), *Università, teologia e studium domenicano dal 1360 alla fine del Medioevo*, Firenze, 2015.
- Walther 2016 = H.G. Walther, *Canon law and theology. John of Legnano's part in the quarrels between Aristotelians and jurists in the era of the beginning theological faculty at the fourteenth-century university of Bologna*, in J. Goering, S. Dusil, A. Their (a cura di), *Proceedings of the fourteenth international congress of medieval canon law, Toronto, 5-11 August 2012*, Città del Vaticano, 2016, p. 1121-1130.
- Zendri 2009 = C. Zendri, *Utrum regis ad subditos sit amicitia. Droit, politique et amitié dans la pensée de Giovanni da Legnano (vers 1320-1383)*, in *Astérion*, 6, 2009, <http://journals.openedition.org/asterion/1473>.