

CONCETTO MARTELLO

I prologhi della «Monarchia» tra memoria e utopia

In

L'Italianistica oggi: ricerca e didattica, Atti del XIX Congresso
dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Roma, 9-12 settembre 2015),
a cura di B. Alfonzetti, T. Cancro, V. Di Iasio, E. Pietrobon,
Roma, Adi editore, 2017
Isbn: 978-884675137-9

Come citare:

Url = http://www.italianisti.it/Atti-di-Congresso?pg=cms&ext=p&cms_codsec=14&cms_codcms=896
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

CONCETTO MARTELLO

*I prologhi della «Monarchia» tra memoria e utopia*1. *Dante e la politica*

L'attività intellettuale di Dante si mescola, quanto meno dagli anni Novanta, col suo impegno politico e con le conseguenze esistenziali di esso, per cui si può dire che la sua opera ha una 'cifra' squisitamente etico-politica, in quanto orientata a rintracciare e rinsaldare la corrispondenza tra la 'politela cosmica', cioè l'ordine fisico-metafisico dell'essere, e il 'cosmo politico', cioè la moralità e la prosperità della società umana ordinata al raggiungimento della sua naturale perfezione. Da questo punto di vista il Poeta si attribuisce un duplice intento: da un lato stabilire la natura e il fine dell'umanità e individuare la forma politica a essa più adatta; dall'altro lato evidenziare le potenzialità più elevate dell'uomo, che considera aristotelicamente animale razionale e sociale. E questi convergenti obiettivi lo conducono alla consapevolezza della necessità provvidenziale di una pace per tutti come condizione di reale e piena attuazione di tali natura e potenzialità, garantita da una monarchia universale.¹

¹ A questo proposito particolarmente esaustiva appare la spiegazione delle tesi riconducibili alla *Politica* di Aristotele, recepita da Dante con ogni probabilità indirettamente attraverso il commento di Tommaso alla *Metaphysica* (cf. G. FIORAVANTI, in *Convivio*, a cura di G. Fioravanti, canzoni a cura di C. Giunta [da ora in avanti *C*], vol. II dell'ed. delle *Opere* diretta da M. Santagata, Mondadori, Milano 2014, p. 567), secondo le quali *l'uomo è naturalmente compagnevole animale* (*Pol. I, 2, 1253a, 1-3*) e *quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante, o vero reggente, e tutte l'altre rette e regolate* (*Pol. I, 5, 1254a, 28-31*), in *C IV, IV, 1-4*, pp. 560-6: «Lo fondamento radicale della imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità della umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; alla quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abisogna di molte cose, alle quali uno solo soddisfare non può. E però dice lo Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale. E sì come un uomo a sua sufficienza richiede compagnia domestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza: altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicitade. E però che una vicinanza [a] sé non può in tutto soddisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la cittade. Ancora la cittade richiede alle sue arti e alle sue difensioni vicenda avere e fratellanza colle circavicine cittadi; e però fu fatto lo regno. Onde, con ciò sia cosa che l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni de le cittadi, e per le cittadi de le vicinanze, e per le vicinanze de le case [, e per le case] de l'uomo; e così s'impedisce la felicitade. Il perché, a queste guerre e alle loro ragioni torre via, conviene di necessitade tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe avere; lo quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini de li regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente: che è quello per che esso è nato»; non mancano analoghe prese di posizione nella *Commedia* ma l'Alighieri sviluppa il tema della *reductio ad unum* dei poteri e delle autorità politiche come condizione della pace soprattutto nella *Monarchia*, ed. a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni [da ora in avanti *M*], Salerno Editrice, Roma 2013, I, V, 2-10, pp. 24-8 «Itaque prima questio sit: utrum ad bene esse mundi Monarchia temporalis necessaria sit. Hoc equidem, nulla vi rationis vel auctoritatis obstante, potissimis et patentissimis argumentis ostendi potest, quorum primum ab auctoritate Phylosophi assummatum de suis Politicis. Asserit enim ibi venerabilis eius auctoritas quod, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi; quod quidem non solum gloriosum nomen auctoris facit esse credendum, sed ratio inductiva. Si enim consideremus unum hominem, hoc in eo contingere videbimus, quia, cum omnes vires eius ordinentur ad felicitatem, vis ipsa intellectualis est regulatrix et rectrix omnium aliarum: aliter ad

In questo senso va vista la relazione biunivoca tra la cronologia delle opere della maturità di Dante, la stesura delle quali percorre gli ultimi vent'anni della sua vita, dalla *Vita nuova*, risalente al biennio 1293-1295, alle *Lettere* e alla *Commedia*, attraverso il *De vulgari eloquentia*, il *Convivio*, collocabili nei primi anni dell'esilio (e presumibilmente entrambi iniziati nel 1304 e interrotti entro il 1309), e la *Monarchia*, composta probabilmente non prima della primavera/estate del 1312, e l'insieme degli eventi politici che coinvolgono la vita del Poeta, dall'iscrizione alla corporazione dei Medici e degli Speziali, che gli è necessaria per dedicarsi alle sorti della *civitas* fiorentina, e dalla partecipazione a numerosi Consigli della Repubblica negli anni 1293-1297 alle missioni come ambasciatore a San Geminiano e presso papa Bonifacio VIII, al Priorato e alla partecipazione al Consiglio dei Cento nei primi anni del XIV secolo; dalla condanna a morte del 1302, commutata successivamente in esilio a vita, all'aperto appoggio alla politica di Enrico VII di Lussemburgo, a causa del quale è per lui compromessa la possibilità di ottenere l'amnistia concessa da Baldo d'Auguglione e addirittura nel giro di qualche anno subisce una nuova condanna capitale, estesa questa volta anche ai figli. È quindi alla luce delle sue esperienze che si forma e si evolve il pensiero politico dell'Alighieri, la cui impostazione si può in generale definire 'criticamente' aristotelica, in quanto si basa sulla ricezione e su una matura e approfondita integrazione dell'*Etica nicomachea* e della *Politica* dello Stagirita, anche se culmina nel superamento della riflessione razionale nell'intuizione del suo presupposto teologico, capace di unificare e armonizzare gli opposti e le diverse funzioni epistemiche, corrispondente al confluire, espresso nel *Convivio*, della filosofia nella poesia,² attività eminentemente mitopoietica e 'spazio' teorico veritativo, contiguo e omogeneo rispetto a quello della profezia.

Si chiarisce così la collocazione e il ruolo del Poeta tra i termini che delimitano quella che è stata definita l'«età di Dante»,³ i quali eccedono gli anni della sua vita ma comprendono un ampio insieme di avvenimenti e di passaggi epocali strettamente connessi tra loro e che quindi costituiscono, per chi li esamina *ex post*, un processo unitario attraverso cui si forma un maturo dibattito filosofico sulle soluzioni dei problemi posti dall'attualità politica e si sviluppa una vera e propria tradizione politico-culturale, incentrata sul riconoscimento del rapporto competitivo intercorrente tra i poteri universali e sul ruolo di soggetti terzi che rivendicano un maggiore protagonismo per le autorità nazionali, regionali e addirittura comunali, cioè sul conflitto in atto tra le aristocrazie ecclesiastiche, i principi legati alle ambizioni e ai progetti imperiali e le *élites* borghesi, che crescono in importanza e protagonismo sotto la spinta propulsiva delle loro crescenti attività economiche e dell'iniziativa politica dei loro *leaders*. Alle spalle di Dante, ma anche a lui certamente

felicitem pervenire non potest. Si consideremus unam domum, cuius finis est domesticos ad bene vivere preparare, unum oportet esse qui regulet et regat, quem dicunt patremfamilias, vel eius locum tenentem, iuxta dicentem Phylosophum: "Omnis domus regitur a senissimo"; et huius, ut ait Homerus, est regulare omnes et leges imponere aliis. Propter quod proverbialiter dicitur illa maledictio: "Parem habeas in domo". Si consideremus vicum unum, cuius finis est commoda tam personarum quam rerum auxiliatio, unum oportet esse aliorum regulatorem, vel datum ab alio vel ex ipsis preheminentem consentientibus aliis; aliter ad illam mutuam sufficientiam non solum non pertingitur, sed aliquando, pluribus preheminerentibus, vicinia tota destruitur. Si vero unam civitatem, cuius finis est bene sufficienterque vivere, unum oportet esse regimen, et hoc non solum in recta politia, sed etiam in obliqua; quod si aliter fiat, non solum finis vite civilis amittitur, sed etiam civitas desinit esse quod erat. Si denique unum regnum particolare, cuius finis est is qui civitatis cum maiori fiducia sue tranquillitatis, oportet esse regem unum qui regat atque gubernet; aliter non modo existentes in regno finem non assecuntur, sed etiam regnum in interitum labitur, iuxta illud infallibilis Veritatis: "Omne regnum in se divisum desolabitur". Si ergo sic se habet in hiis et in singulis que ad unum aliquod ordinantur, verum est quod assumitur supra; nunc constat quod totum humanum genus ordinatur ad unum, ut iam preostensum fuit: ergo unum oportet esse regulans sive regens, et hoc 'Monarcha' sive 'Imperator' dici debet. Et sic patet quod ad bene esse mundi necesse est Monarchiam esse sive Imperium».

² C I, XIII, 3, pp. 180-2; II, IV, 10, pp. 246-48; IV, XVII, 9-12, pp. 696-98.

³ M. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Bari 2000, p. 105.

ben presenti, sono infatti la statuizione della prospettiva ierocratica, nel Concilio Lateranense del 1215, rappresentata significativamente dal pontificato di Innocenzo III e dalla concezione della *plenitudo potestatis* del papa,⁴ e la tesi contrapposta, che si forma in ambienti culturali vicini alla corte di Federico II e capaci di rappresentare aspirazioni e interessi politici di quest'ultimo, secondo la quale è riconoscibile la diretta investitura da parte di Dio del monarca e di conseguenza la natura divina del suo potere.⁵ Negli anni della prima maturità dell'Alighieri si svolge il dibattito tra coloro che danno seguito ai temi ierocratici svolti nella bolla *Unam sanctam* di Bonifacio VIII, tra i quali spicca la figura di Egidio Romano, morto nel 1316, e i teorici della sfida alla rivendicazione della *plenitudo potestatis* da parte di papa Caetani, come Giovanni da Parigi, autore del *De potestate regia et papali*.⁶ Nel corso della sua tarda maturità Dante è testimone e autorevole sostenitore del tentativo di Enrico VII di Lussemburgo, bruscamente interrotto dall'improvvisa morte di quest'ultimo, di restaurare il potere imperiale sull'Italia e di porre fine alla conflittualità tra Guelfi e Ghibellini e vede il ridimensionamento della prospettiva imperiale nell'iniziale successo dell'iniziativa politica del papa avignonese Giovanni XXII, che in Italia impone un'egemonia culturale dell'ideologia ierocratica, che peraltro trova un'opposizione interna alla Chiesa nel pauperismo francescano, e nel contempo rappresenta le ambizioni della Francia angioina, cui è legato, contrastate dall'imperatore Ludovico il Bavaro.

⁴ Sulla nozione di *plenitudo potestatis* e sulla sua storia cf. *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1903-1950, vol. IX, 1384-6; C.J. HEFELE, *Histoire des conciles d'après les documents originaux*, tr. fr. par H. Leclercq, vol. VI, pt. 1, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1907, 176; J.A. WATT, *The Theory of Papal Monarchy in the Thirteenth Century. The Contribution of the Canonists*, «Traditio», XX (1964), 179-317; P. ZERBI, *Papato, impero e "respublica christiana" dal 1187 al 1198*, Vita e Pensiero, Milano 1980; M. DAMIATA, "Plenitudo potestatis" e "universitas civium" in *Marsilio da Padova*, Studi Francescani, Firenze 1983, 307; J. MIRTHKE, «La teoria della monarchia papale nell'Alto e nel Basso Medioevo. Mutamenti di funzione», in *Il pensiero politico del basso medioevo*, Patron, Bologna 1983, 119-156; C. DOLCINI, *Aspetti del pensiero politico in età avignonense: dalla teocrazia ad un nuovo concetto di sovranità*, in *Il pensiero politico del basso medioevo...*, 343-360; O. HAGENEDER, *Il diritto papale di deposizione del principe: i suoi fondamenti canonistici (1150-1250)*, in *Il pensiero politico del basso medioevo...*, 193-298; C. GOLDMAN, *Egidio Romano e la "plenitudo potestatis"*, «Leopoldianum», XIII (1986), 64-75; G. HOLMES, "Monarchia" and Dante's attitude to the Popes, in *Dante and governance*, Clarendon, Oxford 1997, 46-57; O. CAPITANI, *Dante politico*, in *Per correr miglior acque. Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio*, Salerno, Roma 2001, vol. I, 57-69.

⁵ A questo proposito cf. gli studi di M. VAGNONI, *Lex animata in terris. Sulla sacralità di Federico II di Svevia*, «Mediaeval Sophia», V (2009), 101-18; *Divus Fridericus? Alcune annotazioni sul carattere divino e messianico di Federico II di Svevia*, «Mediaeval Sophia», XIII (2013), 140-56; *La legittimità e la sacralità imperiale di Federico II di Svevia*, «Eikon. Imago», I (2012), pp. 49-72.

⁶ Tra gli scritti politici di Egidio Romano, l'unico ad avere a oggi un'edizione moderna, seppure risalente alla prima metà del secolo scorso, è il *De ecclesiastica potestate*, ed. R. Scholz, Hermann Bolhlaus Nachfolger, Weimar 1929, rist. per i tipi di Scientia, Aalen 1961; del *Tractatus de potestate regia et papali* di Giovanni da Parigi, l'ed. critica è in J. Leclercq (cur.), *Jean de Paris et l'écclésiologie du XIII.e siècle*, Vrin, Paris 1942, e in F. Bleienstein (cur.), *Johannes Quidort von Paris über koenigliche und paepstliche Gewalt*, Klett, Stuttgart 1969; sul dibattito politico-culturale nell'età di Tommaso d'Aquino e in quella di Dante, cf. gli studi di 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 ott. 1988), Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1990, 147-80; "Cuius est potentia eius est actus". "Regnum" e "sacerdotium" nel pensiero di Egidio Romano e di Giovanni da Parigi, in *Filosofia e cultura. Per Eugenio Garin*, a cura di M. Ciliberto e C. Vasoli, Editori Riuniti, Roma 1991, 101-38, e *La riflessione politica agli inizi del Trecento: religiosità, tradizione e modernità*, «Rivista di Storia della Filosofia», LII (1997), 31-46.

2. Filosofia pratica e teologia politica nella Monarchia

La *Monarchia*, a prescindere dalla *vetusta quaestio* della sua datazione, che comunque mi sembra ragionevole collocare non prima della primavera del 1312, è il trattato in cui Dante enuclea, ‘mette a fuoco’ e sviluppa i principali spunti tematici presenti nelle altre sue opere, in particolare (ma non solo) nel *Convivio* e nella *Commedia*, ordinandoli in una trattazione coerente.⁷ Per questo motivo l’opera è non solo esempio tra i più alti sul piano dottrinale della trattatistica politica tardomedievale ma anche eminentemente rappresentativa del duraturo e nel tempo coerente impegno politico-culturale del suo autore e in quanto tale è percepita dai contemporanei, come risulta evidente dall’iniziativa censoria del legato pontificio in Italia Bernardo del Poggetto, il quale, secondo la testimonianza di Boccaccio, a distanza di otto anni dalla morte del Poeta ordina di fare un rogo di tutte le copie rinvenute della *Monarchia* in piazza a Bologna.⁸ Proprio in virtù della sua organicità l’opera è indirizzata al ceto colto e in conseguenza di ciò è concepita e scritta in lingua latina, diversamente dal *Convivio*, progettato e realizzato, seppure solo parzialmente, in volgare in quanto indirizzato a un pubblico di ‘laici’, ancorché non incolti e comunque motivati a colmare le lacune culturali riconducibili alle loro attività ‘borghesi’ e ‘servili’;⁹ la scelta del latino inoltre manifesta nella *Monarchia* la consapevolezza del ruolo filosofico e magistrale di cui Dante si fa carico, proponendosi alla ‘platea’ dei suoi lettori come una guida per la crescita civile e spirituale, non più, secondo quanto si evince nelle pagine del *Convivio*, scritto da cinque a una decina di anni prima, come filosofo ‘dilettante’, per così dire, o tutt’al più come apprendista filosofo,¹⁰ che si accosta con una certa circospezione al sapere razionale come occasione di consolazione del suo animo provato dalla morte di Beatrice e dalle traversie politiche, oltre che di confessione dei suoi ‘complessi di colpa’ legati alla paventata superficialità con cui elabora il lutto provocato dalla scomparsa della sua amata, secondo le figure e i generi letterari con cui nella tradizione è rappresentata e praticata la filosofia.

È ben nota la struttura della *Monarchia*, a partire dalla quale è possibile enucleare il criterio di scelta delle fonti da parte dell’Autore e il modo in cui le usa, e quindi il suo atteggiamento filosofico e culturale. Il primo dei tre libri in cui si articola il trattato è incentrato sull’idea secondo cui l’uomo è nelle condizioni di raggiungere per natura i suoi fini, cioè la piena attuazione delle sue razionalità e della sua felicità (nel senso di benessere ‘psicofisico’, per così dire),¹¹ e tuttavia non individualmente, essendo un essere finito e un animale che trova nel rapporto con i suoi simili il proprio completamento e il proprio destino, per cui si impone l’unità di tutti gli individui umani e il loro riconoscersi nella specie in vista del fine comune, necessità che si traduce nella ragion d’essere della monarchia universale, garante di tale unità e del soddisfacimento dei bisogni dell’umanità.¹² In tale visione si incontrano e si intrecciano le conseguenze pratiche dei due filoni teorici che costituiscono la matrice e il ‘cuore’ concettuale dell’ ‘aristotelismo critico’, anche in ambito etico-politico, di Dante: la riflessione scolastica sull’*Etica nicomachea* e sulla *Politica* di Aristotele e la concezione di estrazione patristica, e segnatamente di ispirazione agostiniana, dello stato come rimedio all’*infirmis* della natura umana causata dal peccato di Adamo. Ci troviamo quindi di fronte a una questione non certo meramente di scuola, in quanto la sua soluzione si configura come fondamento di un’idea storicamente condivisibile di natura umana tra filosofia e pensiero cristiano.

⁷ Cf. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *La “Monarchia” di Dante alla luce della “Commedia”*, «Studi Medievali», III s. 18 (1977), 147-83.

⁸ G. BOCCACCIO, *Vita di Dante*, in *Opere*, 2 voll, Editoriale Vita, Milano 1963, vol. I, 56.

⁹ Cf. G. FIORAVANTI, *Il Convivio e il suo pubblico*, «Le Forme e la Storia», VII (1914), 13-22.

¹⁰ Cf. A. TABARRONI, *Introduzione*, in Dante Alighieri, *Monarchia* [da ora in avanti *M*], a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, vol. IV della *Nuova edizione nazionale commentata delle opere di Dante*, Salerno Editrice, Roma 1913.

¹¹ *M I*, III, 12-20; ricordo anche l’ancora più recente ed. a cura di D. Quaglioni, in *Dante Alighieri, Opere*, ed. diretta da M. Santagata, vol. secondo (*Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*), Mondadori, Milano 2014, 922-38.

¹² *M I*, IV, ed. Chiesa-Tabarroni, 22-4; ed. Quaglioni, 938-46.

Infatti da un lato l'emergente aristotelismo riquadrifica la scienza antica, sulla scia della razionalizzazione dei saperi che caratterizza la riscoperta della filosofia nel medioevo centrale e, seppure espressione di una teoresi inequivocabilmente platonica, rende gli ambienti culturali dell'Occidente latino idonei a recepire i contenuti fisico-metafisici ed etico-politici del *corpus aristotelicum*, per cui la filosofia degli antichi non è vista come un'illusione mondana, come lo era secondo i modelli interpretativi attraverso cui la Patristica accredita il cristianesimo come unica fonte di conoscenza, in grado quindi di cogliere la verità dei misteri e l'effettività dei 'segni sacri' che nella natura e nella storia fondono la funzione mediatrice e salvifica dei sacramenti nella liturgia, e piuttosto è percepita come strumento per creare e rinvenire le cause dei fenomeni, naturali e umani; dall'altro lato la tradizione agostiniana, ancora diffusamente presente negli ambienti culturali latini frequentati da Dante o prossimi alle sue frequentazioni, induce a concepire la legge e lo stato, che ne è fonte e garanzia, come rimedi alla condizione di imperfezione dell'uomo in conseguenza del peccato originale.¹³

Si tratta di due punti di vista diversi e in buona misura divergenti, in quanto secondo la posizione aristotelico-scolastica i difetti e la morte dell'uomo sono naturali mentre per il pensiero di estrazione patristica sono conseguenza del peccato; e tuttavia essi nella 'visione' dantesca trovano un'elegante sintesi, secondo la quale la naturalità della legge e della *civilitas* non prescinde dal peccato ma ne è in qualche modo frutto e la deprivatione dell'originaria perfezione induce l'uomo a riprodurla nel consesso sociale e nell'organizzazione politica.¹⁴ E tuttavia tale sintesi, così come si manifesta nel I libro della *Monarchia*, esprime una prospettiva del tutto originale, distante sia dai fondamenti del pensiero politico scolastico sia dalle valenze pratiche dell'agostinismo. Diversamente da Tommaso, Dante ritiene infatti che l'uomo può raggiungere, nel corso della vita terrena e tramite il suo intelletto, la piena attuazione delle sue potenzialità e di conseguenza che la funzione delle istituzioni civili è del tutto autonoma rispetto al suo fine spirituale.¹⁵ A *fortiori* l'esito della riflessione politica dell'Alighieri è in netta controtendenza rispetto al pessimismo antropologico espresso dal pensiero patristico ed egemone nell'alto medioevo latino, caratterizzato dalla certezza morale della necessità del peccato (concepito quindi come *status* ineluttabile di tutti gli individui) e della grazia come imprescindibile condizione per rimediare a tale imperfezione e per guadagnare la salvezza. A questo proposito si può dire che il modello teorico, e teoretico, è per Dante, che pure tiene in debito conto il tradizionalismo degli agostiniani e il 'conciliazionismo' tommasiano, così come peraltro le 'ricadute' pratiche dell'aristotelismo radicale, cui è stato spesso accostato,¹⁶ il razionalismo di Alberto Magno.

È in Alberto che Dante trova una coerente unione di scienza aristotelica e di teologia platonica e l'implicita rivendicazione dell'autonomia di ragione e filosofia rispetto alla fede e al pensiero

¹³ Cf. B. NARDI, *Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1957, 215-275, già in «Giornale Storico della Letteratura Italiana», LXXVIII (1921), pp. 1-52; R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiation à la philosophie médiévale*, Éd. Universitaires - Éd du Cerf, Fribourg (CH) - Paris 1996, 173-214.

¹⁴ NARDI, *Il concetto dell'impero...*, 229-44.

¹⁵ *MI*, V, ed. Chiesa-Tabarroni, 24-8; ed. Quaglion, 946-54.

¹⁶ Cf. A. MASNOVO, *Alberto Magno e la polemica averroistica*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», XXIV (1932), 162-173; Id., *Ancora Alberto Magno e l'averroismo latino*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 317-326; B. NARDI, *Note per una storia dell'averroismo latino: II - La posizione di Alberto Magno di fronte all'averroismo*, «Rivista di Storia della Filosofia», II (1947), 197-220; R. IMBACH, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, in *Gli studi di filosofia medievale tra Otto e Novecento. Contributo a un bilancio storiografico*, Atti del Convegno Internazionale (Roma, 21-23 sett. 1989), a cura di R. Imbach e A. Maierù, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1991, 191-208; L. STURLESE, *Storia della filosofia tedesca nel medioevo. Il secolo XIII*, Olschki, Firenze 1996, 100-22.

religioso;¹⁷ in questo senso la *Monarchia* costituisce, al di là della sua collocazione cronologica, il culmine dello sviluppo del pensiero politico dantesco, in parallelo all'interiorizzazione, da parte del Poeta, della sua esperienza personale tra i primi anni del XIV secolo e la metà del suo secondo decennio, dalle conseguenze della debolezza del comune di Firenze alle pretese e alla crescente ingerenza sugli stati italiani della Chiesa, anche a causa del fallimento del progetto, coltivato da Enrico VII di Lussemburgo, consistente nel consolidamento di una monarchia universale del tutto autonoma dal potere spirituale e anzi in grado di costituire un efficace argine a tali eccessive pretese di quest'ultimo. E questa impostazione sorregge l'impianto dei successivi libri del trattato e in particolare nel II libro è affermata la legittimità dell'impero romano, unica realizzazione storica della monarchia universale, che realizza l'ideale perfezione della comunità politica. È evidente in questo caso il collegamento al VI canto del *Paradiso*, in cui Dante allarga la prospettiva che aveva caratterizzato i sestetti delle precedenti cantiche, dedicati rispettivamente alla situazione politica di Firenze e dell'Italia, e, giunto al secondo cielo, all'altezza di Mercurio, durante il suo "visionario" viaggio nell'oltretomba, mette in bocca a Giustiniano il lungo monologo, che quasi coincide col l'intera estensione del canto, attraverso cui supera la dimensione meramente o prevalentemente personale del risentimento e dell'amarezza, palese nelle riflessioni suscitate dagli incontri con Ciaccio nell'*Inferno* e con Sordello da Goito nel *Purgatorio*, nell'utopia, pure saldamente ancorata nel passato, di un potere temporale unico e universale, parallelo e analogo nella valenza unitaria allo spirituale. In tale monologo l'invettiva contro i Guelfi e i Ghibellini si lega alla, e si ridimensiona nella, sottolineatura della missione dell'impero, consistente nell'assicurare a tutti gli uomini la pace e la giustizia.¹⁸

Il II libro della *Monarchia* si incentra proprio nel rapporto tra i due poteri universali, il civile e lo spirituale. In particolare vi è confutata la dottrina ierocratica in quanto priva di fondamento, cioè basata su ambizioni politiche improprie da parte del clero e della Chiesa, e sostenuta e incoraggiata solo per interessi di parte dai nemici dell'impero. Dante sottolinea che, se è accettabile in linea di principio che la prima rappresenti il sole e il secondo la luna, così come è esposta nella lettera *Sicut universitatis conditor* di Innocenzo III, per cui riconosce la Chiesa superiore spiritualmente e moralmente rispetto alla monarchia universale, quest'ultima esiste indipendentemente dalla Chiesa, così come la luna esiste indipendentemente dal sole, e di conseguenza riceve le sue prerogative e la sua sacralità direttamente da Dio. È questo il motivo per cui l'impero romano, pur non avendo, e non potendo avere, alcun avallo dal potere spirituale, fino al IV secolo, è riconosciuto dall'Alighieri legittimo riscontro al naturale bisogno dell'uomo di superare i suoi limiti creaturali e perseguire adeguatamente la sicurezza e la giustizia per tutti i popoli e per tutti gli individui.¹⁹ Si chiarisce la tesi dantesca secondo cui la provvidenza ha posto di fronte all'uomo due strade del tutto diverse tra loro: quella che porta alla felicità e alla perfezione terrene, prefigurate nel paradiso terrestre e supportate dalle virtù "cardinali", e quella che conduce alla felicità eterna, consistente nella contemplazione di Dio. Tali due vie non sono equivalenti e la seconda appare ordinata sul piano valoriale rispetto alla prima, che tuttavia è indipendente dall'altra ed è percorribile attraverso strumenti peculiari, cioè tramite la filosofia, mentre la strada della felicità eterna si percorre

¹⁷ Sulla dipendenza del pensiero filosofico di Dante dal razionalismo di Alberto Magno, basti cf. B. NARDI, *Il tomismo di Dante e il P. Busnelli S.J.*, in *Saggi di filosofia dantesca...*, 341-80, già in «*Giornale Storico della Letteratura Italiana*», LXXXI (1923), 307-34; G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 2001, 93-102.

¹⁸ Dante Alighieri, *Paradiso*, canto VI, vv. 17-111; cf. C.T. DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, Clarendon, Oxford 1957.

¹⁹ D. ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di G. Fioravanti (canzoni a cura di C. Giunta), in D. ALIGHIERI, *Opere*, ed. diretta da M. Santagata, vol. II, IV, IV, 1-7, 560-8; *M II*, II-III, ed. Chiesa-Tabarroni, 76-90; ed. Quagliani, 1060-90.

attraverso il perseguimento dei valori spirituali. L'uomo necessita dunque di due guide, l'imperatore e il papa, e non è ammissibile alcuna interferenza tra i due.²⁰

3. Cultura e vita nei prologhi della Monarchia

I capitoli iniziali dei tre libri della *Monarchia* sono caratterizzati da una prospettiva personale e perfino autobiografica, che, seppure non esplicitata, affonda le radici nell'esperienza e nella crescita intellettuale e politico-culturale di Dante, a partire dalla quale egli matura e precisa la sua idea di *civilitas*. In altri termini i prologhi fanno trapelare, contravvenendo al registro oggettivizzante del trattato politico, la prospettiva teorica del poeta e la sua coraggiosa reazione alle traversie, in quanto si riconosce appartenente *pleno iure* alla comunità filosofica, unitamente alle ragioni dell'opera, palesando il progetto che sta alla base di essa, consistente nella necessità di ancorare il pensiero politico ai mali del presente e alle soluzioni che si possono individuare nel passato, e di conseguenza l'inestricabile intreccio di memoria, storia e utopia. È da questo punto di vista che Dante si sente, e mostra di essere, pienamente filosofo, in quanto seguace di Aristotele e maestro (coerentemente alla funzione scolastica riconosciuta al filosofo), quindi come tale maturato rispetto agli anni in cui ha concepito e redatto, e soprattutto ambientato (cioè quelli immediatamente successivi alla morte di Beatrice), il *Convivio*, in cui presenta se stesso come un neofita nel campo degli studi filosofici, oltre che poeta, capace di cogliere le sintonie della propria passione politica con i sensi spirituali della sacra scrittura e con la tradizione esegetica, alla luce dello sbocco platonizzante del suo pensiero, consistente sin dal *Convivio* nella corrispondenza al rapporto tra *ratio* e *intellectus*, con cui nella tradizione platonica è determinata la scalarità logica e gnoseologica ascendente dall'ordine discorsivo all'intuizione 'noetica', di quello intercorrente tra filosofia e poesia, in quanto la prima è conoscenza e interpretazione mentre la seconda è produzione sintonica alla creazione²¹. Nella fattispecie tale atteggiamento si configura come una sorta di 'albertismo politico': il sapere filosofico è la base problematica e lo strumento di formazione etica e civile; la dimensione poetica, affine alla profezia, è superamento della filosofia e accesso al 'nucleo' veritativo e spirituale dell'impegno culturale.

Nei capitoli iniziali dei tre libri della *Monarchia* la riflessione storica e la progettualità politica si mescolano tra loro e tale unione costituisce la base del riconoscimento di piena legittimità razionale e spirituale all'impero romano, 'prototipo' ed esempio unico di monarchia universale, modello ideale, in quanto eccellente e insuperabile, dell'Utopia 'restauratrice', per così dire, di Dante, attraverso cui questi ritiene che si possano recuperare i valori e le virtù civili andati perduti a seguito della crisi di esso. Storia e impegno si mescolano inoltre con la filosofia, cioè con la scienza pratica del buon governo, finalizzata all'attuazione delle potenzialità della natura umana e di conseguenza alla soddisfazione dei bisogni più autentici dell'uomo e al raggiungimento dei fini mondani cui è destinato, e con la poesia, intesa come sensibilità 'sintonica' rispetto alla 'visione' profetica, oltre che con le passioni, col risentimento e con le speranze dell'uomo Dante, che rimangono nel trattato per lo più implicite, pur manifesti nei problemi posti e nelle soluzioni avanzate, così come lo sono nelle altre sue opere della maturità intellettuale e che insieme alla *Monarchia* costituiscono un unico percorso nel contempo esistenziale e dottrinale, il *Convivio* e la *Commedia*.

Il prologo del I libro è incentrato sulla responsabilità e sulla missione di dotti, che hanno il dovere di approfondire il loro impegno intellettuale e civile perché i posteri possano proficuamente usufruirne, così come essi si avvalgono delle opere degli antichi [*Omnium hominum, quos ad amorem veritatis natura superior impressit, hoc maxime interesse videtur, ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt,*

²⁰ *M III*, XIII-XVI, ed. Chiesa-Tabarroni, 214-42; ed. Quaglioni, 1368-414.

²¹ ALIGHIERI, *Convivio*..., II, XII, 2, 298-99.

*ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur*²². Si tratta quindi di un privilegio, riservato a pochi uomini, ma che tuttavia implica la consapevolezza che chi si sottrae a tale responsabilità danneggia la società umana, oltre che se stesso, perché non è in grado di produrre alcunché, non è come l'albero piantato lungo il corso di un fiume, che a suo tempo dà i frutti, ma è paragonabile a un rovinoso gorgo, che inghiotte tutto e non restituisce mai niente [*non enim est lignum quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo, sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens*].²³ Per questo motivo Dante rivendica orgogliosamente il suo talento ed esprime l'esigenza di non tenerlo nascosto [*Hec mecum recogitans, ne de infossi talenti culpa quandoque redarguar*], perché sia utile agli altri uomini e sia come l'albero non solo adorno di fronde ma anche capace di fruttificare [*publice utilitati non modo turgescere quinymo fructificare desidero*], mostrando verità mai colte da altri [*et intemptatas ab aliis ostendere veritates*]. Infatti non darebbe frutti di alcun tipo chi sviluppasse un teorema già dimostrato da Euclide [*Nam quem fructum, ille qui theorema quoddam Euclidis iterum demonstraret*] ovvero chi cercasse di mostrare la natura della felicità dopo Aristotele [*qui ab Aristotele felicitatem ostensam reostendere conatur*] o ancora chi illustrasse i pregi della vecchiaia come ha già fatto Cicerone [*qui senectutem a Cicerone defensam resummet defensandam*].²⁴

Tra le verità nascoste e utili, la più utile e la più occultata alla percezione degli uomini è a giudizio di Dante la scienza del potere temporale [*inter alias veritates occultas et utiles temporalis monarchie notitia utilissima sit et maxime latens*], in quanto non materialmente e immediatamente remunerativa [*propter non se hanere immediate ad lucrum*].²⁵ D'altronde questa presa di posizione è confermata dal fatto che la sua *Monarchia* è opera lungamente trascurata, se non addirittura misconosciuta, per una serie di concause che in qualche modo nel lungo periodo si collegano alla carenza di cultura politica "denunciata" dall'Alighieri, dall'immediata condanna del trattato da parte della Chiesa dall'approccio al pensiero dantesco prevalentemente (e peraltro legittimamente) letterario sin dagli anni e dai decenni successivi alla morte dell'autore della *Commedia* fino al giudizio liquidatorio espresso nel secolo scorso da Benedetto Croce.²⁶ In ogni caso emerge già in questo primo prologo il compimento del processo attraverso cui il "laico" che nel *Convivio* si accosta da principiante alla filosofia (come ancella della fede e consolatrice del dolore per la morte di Beatrice),²⁷ preoccupato, seppure pienamente e orgogliosamente consapevole della solidità della sua formazione e della qualità delle sue frequentazioni, di mostrarsi all'altezza dei maestri e dei chierici appartenenti agli ambienti scolastici, lascia il posto al filosofo maturo e dalla caratura professionale, in grado di impartire lezioni a chi ambisce a un ruolo culturalmente apicale.

L'ultima considerazione del capitolo è dedicata a «colui che a tutti dona generosamente senza biasimo» [*qui dat omnibus affluenter et non improperat*],²⁸ cioè a Dio come modello dei comportamenti umani virtuosi, al quale quindi va rapportata la funzione del dotto, che 'traduce' in termini temporali i significati spirituali e profetici della rivelazione, manifesta non solo nella scrittura ma anche nella natura.²⁹ Su questa base nei prologhi del II e del III libro della *Monarchia* la "cifra" della missione che Dante assume su di sé è costituita dalla capacità di diffondere la verità riguardante la

²² *MI*, I, 2, ed. Chiesa-Tabarroni, 2; ed. Quaglion, 902.

²³ *MI*, I, 2, ed. Chiesa-Tabarroni, 4; ed. Quaglion, 902.

²⁴ *MI*, I, 3-4, ed. Chiesa-Tabarroni, 4; ed. Quaglion, 902-906.

²⁵ *MI*, I, 5, ed. Chiesa-Tabarroni, 6; ed. Quaglion, 906-908.

²⁶ Cf. U. MOTTA, *La poesia di Dante. Da Croce a Contini*, in *Il centro e il cerchio*, Atti del Convegno Dantesco (Brescia, 30-31 ott. 2009), a cura di C. Cappelletti, «Testo», LXI-XLII (2011), 45-63.

²⁷ Sulle figure attraverso cui sin dall'alto medioevo è rappresentata la filosofia, cf. *La servante et la consolatrice. La philosophie dans le rapports avec la théologie au Moyen Âge*, Études réunies par J.-L. Solère et Z. Kaluza, Vrin, Paris 2002; in particolare cfr. T. RICKLIN, «Théologie et philosophie du *Convivio* de Dante Alighieri», 129-50.

²⁸ *MI*, I, 6, ed. Chiesa-Tabarroni, 6; ed. Quaglion, 910.

²⁹ La nota e fortunata metafora del libro attraverso cui la Verità si rivela è in Agostino, *Enarrationes in Psalmos*, LXV 7.

natura e il destino dell'uomo tra chi rischia di rimanere vittima dell'ignoranza. E i primi destinatari di tale impegno sono, con i maestri, quella piccola nobiltà, cui egli stesso appartiene, e quella borghesia 'riflessiva', per così dire, alle quali si è rivolto e continua a rivolgersi dal *Convivio* alla *Commedia*, cioè nella grandi opere in volgare della maturità, e in volgare proprio come opzione 'politica', riguardante la selezione e la cura di una 'platea' di lettori colti, sebbene non filosofi di professione e in larga misura 'laici'.³⁰

In particolare il I capitolo del II libro pone le basi per affrontare adeguatamente il tema del diritto del popolo romano di esercitare il suo *imperium* sulle altre genti, riguardante cioè la piena legittimità dell'impero romano in quanto espressione dell'idea di una monarchia universale capace di garantire sicurezza e benessere a tutti gli uomini, e quindi di costituire una sorta di 'interfaccia' tra la comune natura di essi e la volontà di Dio. A questo proposito Dante, che ricorda il suo giovanile stupore per la conquista di tutto il mondo civilizzato da parte del popolo romano senza incontrare adeguata resistenza [*Admirabar [...] Romanum populum in orbe terrarum sine nulla resistentia fuisse prefectum*], riconducendo con superficialità tale dominio alla violenza delle armi piuttosto che a un diritto [*cum tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum [...] violentia obtinuisse arbitrabar*],³¹ riconosce che l'impero dei Cesari trova la sua legittimità nella necessità del progetto provvidenziale con cui Dio propare il destino dell'uomo e che rende vana l'inquietudine di chi cerca di opporsi alla superiorità del popolo romano.³² E tutta via questa semplice consapevolezza, che comprende l'idea che tale legittimità prescinde dall'avallo e dall'investitura dell'autorità papale e l'irrisione di chi si illude di contrastare il volere di Dio, non basta: Dante si assume il compito di esortare a rompere le catene dell'ignoranza dei re e dei principi [*ad dirumpendum vincula ignorantie regum atque principum talium [...] hortabor*] e di liberare il genere umano dal giogo cui è soggetto [*ad ostendendum genus humanum liberum a iugo ipsorum*], ribadendo l'analogia tra la propria missione e quella che si manifesta nelle parole del Profeta: «Dirumpamus [...] vincula eorum, et proiciamus a nobis iugum ipsorum».³³

Tale missione liberatrice ed educativa è indirizzata quindi a contrastare gli usurpatori del potere imperiale, per cui la dimostrazione esplicita della naturalità e della legittimità della monarchia universale implica la condanna di coloro che si appropriano di un potere che non spetta loro, convinti che anche il popolo romano nell'antichità ha preso il potere altrettanto illegittimamente [*per hoc quod Romanum imperium de iure fuisse monstrabitur [...] ab oculis regum et principum qui gubernacula publica sibi usurpant, hoc ipsa de Romano populo mendaciter extimantes ignorantie nebula eluetur*], e l'auspicio che tutti gli uomini si riconosceranno liberi dal giogo di tali usurpatori [*mortales omnes esse se liberos a iugo sic usurpantium reconoscent*]³⁴ e di conseguenza trovino le motivazioni e il coraggio per ribellarsi. In altri termini è qui ribadita dall'Alighieri l'equiparazione tra la sensibilità poetica (e poetica) del dotto e la profezia, cioè il contenuto 'visionario' della sacra scrittura e traspare dall'enucleazione del tema che Dante si propone di svolgere nei capitoli successivi la valenza 'emotiva', per così dire, del trattato, legata ai conflitti e alle incoprensioni cui il Poeta è andato incontro nel corso della sua esperienza politica.

Nel prologo del III libro Dante evoca le tre questioni riguardanti la monarchia temporale poste all'inizio del trattato: in primo luogo *an ad bene esse mundi necessaria sit*; in secondo luogo *an Romanus populus de iure monarchie officium sibi asciverit* (problemi affrontati nei primi due libri); infine *an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab aliquo Dei ministro seu vicario*,³⁵ tema quest'ultimo che egli intende svolgere nell'ultima parte dell'opera e che in qualche modo ne costituisce il 'cuore'

³⁰ Cf. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs...*, 76.

³¹ *M II*, I, 2, ed. Chiesa-Tabarroni, 72; ed. Quaglion, 1054.

³² *M II*, I, 3, ed. Chiesa-Tabarroni, 72; ed. Quaglion, 1054-6.

³³ *M II*, I, 5, ed. Chiesa-Tabarroni, 74-6; ed. Quaglion, 1058.

³⁴ *M II*, I, 6, ed. Chiesa-Tabarroni, 76; ed. Quaglion, 1058-60.

³⁵ *M I*, II, 3, ed. Chiesa-Tabarroni, 9; ed. Quaglion, 912-4.

motivazionale e lo scopo ultimo, consistente nel definire il diverso ruolo dei due poteri universali, lo spirituale e il temporale, e il rapporto virtuoso che dovrebbe intercorrere tra essi. E ancora una volta l'Alighieri mette insieme le tre fondamentali valenze della sua scrittura politica: la passionale, come condizione di ogni aspetto dell'esperienza politica, dalla speranza di rendere migliore la vita degli uomini al risentimento che segna ogni sconfitta ma è anche incentivo per un nuovo inizio e occasione di un ravvedimento da parte di chi l'ha causato; la poetica, affine a, e in sintonia con, la capacità dei profeti di intuire la verità e di esprimerne rappresentativamente le 'ricadute' etiche; la filosofica, tramite cui egli concettualizza tale 'visione' veritativa e le sue conseguenze pratiche. Dante infatti sottolinea, a proposito di questo complesso schema motivazionale e contenutistico, che la verità che soggiace alla questione «se l'autorità del sovrano derivi immediatamente da Dio o venga da lui ricevuta attraverso la mediazione di un suo ministro o vicario» provocherà con ogni probabilità risentimento e vergogna [*Cuius quidem veritas, quia sine rubore aliquorum emergere nequit, forsitan alicuius indignationis in me causa erit*]; ma essa lo spinge ad andare avanti [*de trono inmutabili suo veritas deprecatur*], così come fanno anche Salomone nel libro dei *Proverbi* a lui attribuito [*Salomon etiam silvam Proverbiorum ingrediens meditandam veritatem, impium detestandum in se facturo nos docet*]³⁶ e Aristotele nell'*Etica nicomachea*, quando afferma di preferire la verità all'amico Platone [*ac preceptor morum philosophus familiaria destruenda pro veritate suadet*]³⁷.

Si può dire che dal punto di vista qui assunto i prologhi dei tre libri della *Monarchia* di Dante costituiscono un testo a se stante, dall'evidente valenza emotiva che fa trasparire la motivazione esistenziale, e perfino autobiografica, dell'opera e distanzia gli omogenei contenuti e i "toni" espressivi di tali capitoli introduttivi dal registro formale e oggettivizzante del trattato. In essi, come ho sottolineato sopra, l'Alighieri si propone come filosofo e profeta (in quanto poeta), capace di indirizzare la formazione etica e politica dei suoi lettori e, attraverso essi, dell'intera comunità umana verso la verità, consistente in ambito pratico nel fatto che il potere spirituale e il temporale sono le 'due luci' in virtù delle quali l'umanità apprende le condizioni della sua felicità ed è in grado di perseguirla; si tratta di un evidente prodromo dell'utopia che Dante tratteggia nella *Monarchia*, caratterizzata da due capisaldi teorici: l'affermazione dell'autonomia del potere temporale, fondato sui bisogni naturali dell'uomo e finalizzato alla sua felicità mondana, dallo spirituale e la tesi secondo cui la critica della ierocrazia, cioè l'idea che il potere monarchico è omogeneo alla volontà di Dio solo attraverso la mediazione della Chiesa, non implica una messa in questione della prospettiva teocratica; ogni poter infatti deriva da Dio, non solo quello spirituale del papa, che possiede le "chiavi" del regno dei cieli [*qui vere claviger est regni celorum*], ma anche quello temporale *monarche romani qui de iure monarcha mundi est*.³⁸ Ma questa dimensione dottrinale e utopica, ancorché 'conservatrice' dei valori tradizionali, nei prologhi della *Monarchia* è inestricabilmente intrecciata con la storia e con la memoria, con la consapevolezza della piena legittimità dell'impero romano e della funzione che assume ed è riconoscibile nella sua natura come conseguenza e nel contempo come prova dell'investitura immediata del monarca da parte di Dio e con l'evidente legame motivazionale del trattato politico con il progetto politico-culturale realizzato da Dante tra il *Convivio* e la *Commedia* e sorretto dall'appassionata reazione del Poeta alle dolorose vicende cui è andato incontro per il suo impegno civile.

³⁶ *Prv* 8, 7.

³⁷ *M III*, I, 1, ed. Chiesa-Tabarroni, 152; ed. Quaglion, 1216; cf. Aristoteles *Ethica nichomachea*, 1, 4, 1096a, 14-5.

³⁸ *M III*, I, 5, ed. Chiesa-Tabarroni, 154; ed. Quaglion, 1220-2.