

SERGIO CRISTALDI

*Cupidigia, potere, utopia. L'ordine e il disordine secondo Dante*

In

*Letteratura e Potere/Poteri*

Atti del XXIV Congresso dell'ADI (Associazione degli Italianisti)

Catania, 23-25 settembre 2021

a cura di Andrea Manganaro, Giuseppe Traina, Carmelo Tramontana

Roma, Adi editore 2023

Isbn: 9788890790584

Come citare:

<https://www.italianisti.it/pubblicazioni/atti-di-congresso/letteratura-e-potere>  
[data consultazione: gg/mm/aaaa]

SERGIO CRISTALDI

*Cupidigia, potere, utopia. L'ordine e il disordine secondo Dante*1. *Il senso (e il non senso) dell'economico*

«Imperfettissime», «vili», «false traditrici sempre»: così Dante, nel *Convivio* (IV, xii, 4) definisce le ricchezze.<sup>1</sup> Non senza ammettere, al tempo stesso, l'attrazione che esse esercitano, suscitando sete e febbre, alimentando un desiderio formidabile e come tale tanto più pernicioso, in una parola la spinta della cupidigia, ben più preoccupante di altre distorsioni e derive. Il *Convivio*, certo, intende presentare una dottrina morale ad ampio spettro, con rassegna varia di vizi e virtù, secondo un'impostazione complessiva mirante a offrire ai lettori una trattazione essenziale e insieme il più possibile completa degli argomenti di volta in volta affrontati. Eppure questa enciclopedia tradisce, in campo etico, un'attitudine selettiva, insistendo con enfasi sul pericolo micidiale che la cupidigia rappresenta.

L'affondo scatta nel quarto trattato, ai capitoli x-xiii. Dante sorprende qui il modo di penetrare e di imporsi di un'infezione che aggredisce la normale dinamica del desiderio e riesce a corromperla insinuandosi nel suo meccanismo e curvandolo forzatamente in una direzione rovinosa. Secondo il suo naturale svolgimento, questa dinamica implica il risveglio del desiderio per la suggestione di una realtà bella, o comunque appariscente, e la finale delusione che fa precipitare la curva della tensione desiderante. Il momento della verità giunge sempre all'atto del possesso: la soddisfazione sperata non si verifica, la promessa di felicità è disattesa, e allora è inevitabile il disincanto, un disinteresse irreversibile verso ciò che prima era stato intensamente voluto. Vale per i piccoli beni desiderati dal fanciullo, vale analogamente per una esperienza intensissima come quella dell'eros: il tormento dell'amore insoddisfatto è superato dal tormento dell'amore soddisfatto. Il possesso determina perciò una dislocazione del desiderio, che si distoglie da ciò che lo ha deluso e trasferisce la sua attenzione ed energia su un altro bene sensibile; il quale riuscirà, una volta accostato, altrettanto insoddisfacente.

Ora, una simile vicissitudine può riuscire salutare: essa svela l'insufficienza di ogni bene di questo mondo, regolarmente inferiore al desiderio, che difatti lo vaglia e inesorabilmente lo sorpassa, lasciandoselo alle spalle una volta per tutte e dirigendo la sua ricerca più in là. Alla fine l'anima scoprirebbe Dio, il bene sotteso all'insieme degli obiettivi desiderabili e pur circoscritti, alla loro complessiva stratificazione: «l'uno desiderabile sta dinanzi all'altro, alli occhi della nostra anima, per modo quasi piramidale, che 'l minimo li cuopre prima tutti, ed è quasi punta dell'ultimo desiderabile, che è Dio, quasi base di tutti» (IV, xii, 17).

Le ricchezze, però, hanno la prerogativa di bloccare questa dinamica, o meglio di farla girare a vuoto. Certo, la loro attrattiva è precaria, come tutte le altre; il loro possesso genera disillusione; e con la disillusione si determina ancora una volta uno spostamento, per cui il desiderio si dirige verso un altro richiamo; solo che ad attrarre ingannevolmente non è un bene qualitativamente diverso, bensì una maggiore quantità dello stesso bene o presunto tale: nel momento in cui passa attraverso lo snodo delle ricchezze, l'anima rischia di finire su un binario morto o, se si preferisce, di essere catturata da una spirale, prendendo a desiderare dapprima «ricchezza non grande» (l'aspirazione iniziale è modica) «e poi grande, e poi più» (xii, 16). Ecco un temibile vortice: la rincorsa verso

---

<sup>1</sup> Si cita da DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di F. BRAMBILLA AGENO, 2 voll., Firenze, Le Lettere, 1995-1956.

l'incremento patrimoniale, rincorsa che chiude ogni altra prospettiva, catturando l'aspirazione umana entro una deriva alienante.

Se la polemica contro l'avarizia aveva una lunga tradizione, di ascendenza classica e cristiana, Dante, da parte sua, attinge a quel repertorio per analizzare e comprendere la scena contemporanea, più precisamente la scena della Firenze magnatizia e borghese e degli altri comuni dell'Italia centro-settentrionale. Non per caso, la sua analisi è attenta al processo ascendente dell'arricchimento, piuttosto che alla conservazione pigra e statica di un patrimonio esistente. Con specificazione mirata, egli insiste sul «nuovo raunamento d'aver appo alcuno» (xii, 9), denunciando in questo modo l'avventura distorta del *parvenu*, dell'arricchito che, partendo dal nulla, ha messo insieme una cospicua fortuna e può imporre il suo protagonismo, suscitare invidie, destare allarmi in quell'agone sociale che ne aveva un tempo registrato le umili, depresse origini. I numerosi riferimenti del *Convivio* all'accezione monetaria delle ricchezze, nonché le rapide ma affilate inquadrature della vita dei mercanti, incalzata dal demone del profitto, fanno pensare al fenomeno dell'accumulazione capitalistica, ben emergente nell'Italia comunale del tardo medioevo, anche se in forme ancora pre-moderne.<sup>2</sup>

Merita di essere citato integralmente il passo da cui abbiamo appena estratto, in prima approssimazione, un segmento sintomatico (xii, 9):

E che altro cotidianamente pericola e uccide le cittadi, le contrade, le singolari persone, tanto quanto lo nuovo raunamento d'aver appo alcuno? Lo quale raunamento nuovi desiderii discuopre, allo fine delli quali senza ingiuria d'alcuno venire non si può.

A preoccupare Dante, insomma, non è soltanto il contraccolpo della cupidigia sul profilo morale del singolo e sulla qualità della sua esistenza, condannata alla nevrosi: in gioco è il nesso tra capitalismo e conflittualità, per cui l'arricchimento sempre crescente non può avvenire senza offesa e prevaricazione. L'accumulazione, in forza della sua meccanica interna, aggredisce e spezza i vincoli tra cittadini, scatenando il flagello del *bellum intestinum*; e a questo punto il discorso si è fatto, da morale, squisitamente politico, mettendo a tema l'impatto di una nuova prassi economica sulla coesione della società

Un trattato come il *Convivio*, dalle aperte ambizioni formative a pro di una nuova classe dirigente italiana, non poteva omettere l'alternativa virtuosa, da vantare e promuovere. E difatti, l'autore e formatore di coscienze si pronuncia con chiarezza, ammettendo il guadagno proveniente da rendite terriere o comunque da un lavoro esente dai meccanismi dell'accumulazione. Ma il vertice etico e sociale del rapporto con le ricchezze è quello della liberalità signorile, pronta a donare in maniera assolutamente gratuita, fuori da ogni considerazione di futuri utili, di ricadute vantaggiose: alla logica del profitto Dante contrappone, in questo modo, l'etica feudale del dono, con «condanna senza appello» di ciò che si può definire, sia pure in maniera approssimativa, «l'etica borghese», ancorata «a una visione puramente economica dei rapporti sociali».<sup>3</sup> Attiva già nella canzone *Doglia mi reca nello core ardire*, questa prospettiva si ripresenta nel *Convivio*, che rievoca la larghezza di illustri re e marchesi

<sup>2</sup> Appare oggi afflitto da una certa genericità L.M. BATKIN, *Dante i ego vremja*, tr. it. *Dante e la società italiana del '300*, Bari, De Donato, 1970. Migliore messa a fuoco si ha nel quadro, pur compendioso, di N. MINEO, *Dante*, Bari, Laterza, 1971, 57-66. Attrezzata e assai lucida l'analisi offerta ora da E. FENZI, *Tra etica del dono e accumulazione. Note di lettura a «Doglia mi reca nello core ardire»*, in ID., *Le canzoni di Dante. Interpretazioni e letture*, Firenze, Le Lettere, 2017, 501-545.

<sup>3</sup> E. FENZI, *Tra etica del dono e accumulazione...*, 540.

e conti, divenuti proverbiali per i loro benefici generosi, in grado di conquistare il cuore degli uomini valenti (xi, 13-14). Altamente probabile che Dante avesse in piano proprio *Doglia mi reca* come testo poetico di partenza del quindicesimo e ultimo trattato del *Convivio*, destinato appunto ad approfondire il grande tema della liberalità.

Sulla sconfessione dantesca del mondo mercantile grava forse un'eredità ascetica altomedievale o magari la sollecitazione di più recenti movimenti pauperistici? Non è detto. I teologi del tempo di Dante ribadivano, certo, la tradizionale condanna dell'usura, ma non erano sordi alle ragioni dei commerci, né pregiudizialmente insensibili alla stessa necessità delle leve finanziarie, senza le quali i traffici sarebbero stati impensabili.<sup>4</sup> Gli stessi maestri francescani mostravano apprezzamento verso il protagonismo imprenditoriale della borghesia e non avevano difficoltà ad avallare strumenti e procedure che si rivelavano necessari all'esercizio dell'attività mercantile, tanto da rientrare ormai in una prassi diffusa e codificata. Tra questi teologi vogliamo annoverare almeno Pietro di Giovanni Olivi che, in un passato non troppo remoto è stato promosso, da voci autorevoli, a un ideale gemellaggio con Dante, anzitutto per l'ideale comune di una *Ecclesia spiritualis* come Chiesa radicalmente povera.<sup>5</sup> Un abbinamento plausibile? In effetti, Olivi, era acceso difensore dell'originario ideale minoritico e in particolare del voto di povertà evangelica, tanto da farsi critico intransigente dei confratelli rilassati e da assurgere al rango di leader degli Spirituali, quella frangia dell'Ordine strenuamente legata all'esempio di Francesco. Eppure, proprio questo acuminato interprete della più spinta spiritualità pauperistica stendeva, verso la metà degli anni Novanta, un sostanzioso trattato sui contratti, tutt'altro che diffidente verso l'orbita mercantile.<sup>6</sup> Si tratta del primo scritto effettivamente «sistematico» sul «significato economico degli scambi»;<sup>7</sup> indagati non astrattamente e in nome di pregiudizi moralistici, bensì con attenzione alla specificità di una professione non ricusabile. Ponendosi entro l'orizzonte dell'attività mercantile, Olivi riconosce che chi intende commerciare merci pregiate, trasportandole in regioni dove ve ne sia necessità, deve provvedersi di cospicue somme di denaro; e che lo stesso denaro è merce vendibile e perciò suscettibile di prezzo. Non è tutto: secondo questo *magister*, la stessa reputazione del mercante entra nel compenso che egli ha diritto di chiedere e di ricevere. Professione utile per la società, la mercatura va convalidata nei suoi propri dispositivi, a condizione, s'intende, che ne risulti davvero un vantaggio comune.

Nulla di tutto questo nel *Convivio* dantesco, scritto all'incirca una decina di anni dopo: il laico Dante mostra intransigenza su ciò che un frate pauperista aveva valutato con flessibilità, ed è un intrigante paradosso. Fra l'altro, Olivi aveva soggiornato, dal 1287 al 1289, proprio a Firenze, in qualità di lettore presso il locale *studium* dei francescani; ed evidentemente non era rimasto scandalizzato da quella città di mercanti e banchieri. La protesta dell'autore del *Convivio* è invece fermissima e non lascia alcun margine: lungi dal legittimare le ingenti somme necessarie ai mercanti per acquisire merci pregiate, Dante addita come ritemperante e assolutamente preferibile una totale assenza di denaro: l'unica pausa serena di un'esistenza di viaggi e rischiose peripezie è il momento in cui i suoi «miseri» attori vanno senza portare con sé «ricchezze», recuperando così quella «sicurtade» di cui sono normalmente privi:

<sup>4</sup> Cfr. la rassegna di P. EVANGELISTI, *Il pensiero economico nel Medioevo. Ricchezza, povertà, mercato e moneta*, Roma, Carocci, 2016.

<sup>5</sup> Per una revisione del binomio Dante-Olivi ci si consenta di rinviare a S. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore, 2002<sup>2</sup>, specie 287 sgg.

<sup>6</sup> PIETRO DI GIOVANNI OLIVI, *Traité des contrats*, ed. e trad. di S. Piron, Paris, Les Belles Lettres, 2012.

<sup>7</sup> P. EVANGELISTI, *Il pensiero economico...*, 146.

ecco, allora, conversazioni e canti, che «fanno loro cammino più breve» (xiii, 11). Meritevoli non meno di commiserazione che di disprezzo, i protagonisti degli scambi commerciali recuperano insomma umanità e gioia quando, in parentesi più o meno estese, cessano di essere se stessi, escono felicemente dal loro ruolo sociale, ben lieti di cedere gli strumenti e le procedure che esso comporta. È più che mai evidente: l'analisi dantesca non è semplicemente una messa in guardia contro eccessi e deviazioni, rappresenta ben altro, la denuncia di una attività come tale, posta interamente sotto un esponente negativo, misconosciuta nel suo carattere di autentica, legittima professione. Tanto che uno storico autorevole si è rassegnato a invocare l'attenuante generica del limite soggettivo: Dante sarebbe stato «sordo», completamente e inguaribilmente, «al senso dell'economico», e dunque «al motivo principale per cui Firenze era quella che era».<sup>8</sup> Solo che la Firenze in cui Dante si forma, matura le sue convinzioni socio-economiche, entra in prima persona nell'arena politica, fino a raggiungere cariche apicali (che poi avrebbe indicato come altrettante cause della sua disgrazia) non è esattamente la stessa di quella conosciuta da Olivi. L'ultimo decennio del Duecento e i primissimi anni del nuovo secolo vedono, nella città del giglio e del fiorino, il radicalismo degli Ordinamenti di giustizia, la successiva rivalsa dei Magnati, la spaccatura in seno ai guelfi, la messa al bando di alcuni capi dei Neri, e successivamente, in una feroce rivincita, la cacciata dell'intera parte bianca; a seguire, le guerre mugellane, la battaglia della Lastra, l'offensiva militare della parte nera contro le città toscane (e non solo toscane) ancora in mano ai Bianchi. La propulsione economica di cui Firenze aveva goduto mostrava un tragico rovescio della medaglia. L'accostarsi di Dante alla sponda feudale è abbastanza comprensibile alla luce di una rissa fratricida, che doveva apparirgli l'esito del sistema mercantile, non solo delle sue derive, ma della sua stessa struttura costitutiva. Vero è, d'altra parte, che né Olivi né Dante si lasciano spiegare in maniera esaustiva a partire dalla cronaca, per quanto cospicua e gravida di effetti nella media (e persino nella lunga) durata. Occorre aggiungere che il primo può apprezzare il dispositivo mercantile e borghese avendo spostato l'ideale di un assoluto distacco e di una integrale gratuità in una cornice non secolare, quella forma di vita di Francesco d'Assisi e dell'Ordine minoritico che massimamente gli stava a cuore; mentre il secondo rimpiange (e auspica) l'etica del dono come fattore determinante della società civile, a cui sente di appartenere e verso cui nutre una non cedibile responsabilità, sia pure a titolo di coscienza critica.

## 2. Il prezzo teorico dell'Impero

Scolaro di Aristotele e lettore sintonico della sua *Politica*, Dante aveva appreso da lui che sotto una buona forma di governo tutti i membri dello stato sono, se non buoni uomini, comunque buoni cittadini.<sup>9</sup> Si era anche spinto più in là, convincendosi che sotto governi cattivi non è possibile nemmeno agli uomini buoni essere buoni cittadini: «in politia obliqua bonus homo est malus civis», come vuole la *Monarchia*, (I, xii, 10).<sup>10</sup> L'individuazione della forma ottimale di governo diviene allora per lui, su un piano insieme teorico e pratico, via di uscita da un pesante dissesto sociale. È questione su cui si sofferma già il *Convivio*, abordando il tema dell'Impero universale (IV, iv, 1-4). Conviene tenere sotto gli occhi l'intero passo:

<sup>8</sup> E. SESTAN, *Italia Medievale*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1966, 290.

<sup>9</sup> ARISTOTELE, *Politica*, III 4 1276b.

<sup>10</sup> Si cita da DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. Shaw, Firenze, Le Lettere, 2009.

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 quieti, ma sempre desideri gloria d'acquistare, sì come per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene sorgere intra regno e regno, le quali sono tribulazioni delle cittadi, e per le cittadi delle vicinanze, e per le vicinanze delle case [e per le case] dell'uomo; e così s'impedisce la felicitade. Il perché, a queste guerre e alle loro cagioni tórre 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 non desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze s'amino, [e] in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente: che è quello per che esso è nato.

*Sì come per esperienza vedemo:* è appena una fenditura nell'impersonalità del dettato, ma sufficiente a rivelare un vissuto che sta all'origine dell'elaborazione teorica, anche se non inibisce affatto l'autonomo rigore dimostrativo. Dante si propone di argomentare come farebbe un *magister*, ma non può dimenticare la sua condizione di fiorentino costretto all'esilio, condizione che del resto lo abilita a scorgere e soppesare quanto altrimenti avrebbe magari sottostimato. In effetti, non si trattava solamente della città divisa,<sup>11</sup> poiché al conflitto fra Bianchi e Neri aveva attivamente partecipato Parigi, e sull'Italia continuava a incombere la mania di *grandeur* di Filippo IV il Bello.

Quale soluzione, dunque, profilare, e con quale ossatura filosofica fortificarla? Dante muove da una piattaforma aristotelica, presumibilmente rivisitata con la mediazione di Tommaso d'Aquino: gli uomini possono raggiungere il loro fine, e dunque un'esistenza felice, solo vivendo in società, poiché l'individuo isolato non può adeguare autonomamente la piena realizzazione di sé, essendo bisognoso di molte cose che non riesce a procurarsi con le proprie personali risorse.<sup>12</sup> Solo la comunità colma i limiti individuali e conduce i suoi membri al fine predestinato; per la *Politica* aristotelica, quella comunità autarchica che è già la città-stato, compimento di aggregazioni solo pre-politiche come la famiglia e la vicinanza.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Per usare l'espressione di F. BRUNI, *La città divisa. Le parti e il bene comune da Dante a Guicciardini*, Bologna, il Mulino, 2003.

<sup>12</sup> Che l'uomo sia per natura un essere socievole e lo stato un prodotto naturale si legge in ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1253a; e si veda anche *Etica Nicomachea*, IX, 9, 1169b. Secondo G. FIORAVANTI, peraltro, la concezione dell'uomo «come essere dotato di bisogni che la natura non soddisfa immediatamente [...] ma cui si deve ovviare attraverso una collaborazione tra individui» sarebbe da riportare a Tommaso d'Aquino, commento all'*Etica Nicomachea*, I, lectio 1, n. 4. Si veda *Convivio*, a cura di G.F., Canzoni a cura di C. GIUNTA, in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, edizione diretta da M. Santagata, II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G.F. et alii, Mondadori, Milano, 2014, 563.

<sup>13</sup> ARISTOTELE, *Politica*, I, 2, 1252b.

I teorici del Basso Medioevo trovavano abbastanza agevole fare, a questo punto, un passo ulteriore, postulando, al di sopra della città, il regno. Certo, le sfumature variavano, ma erano, appunto, sfumature. Tommaso d'Aquino, che dalla città distingue propriamente la «provincia», individua la differenza sostanziale in una maggiore capacità difensiva di quest'ultima; sulla sua scia si pone Egidio Romano, non senza prospettare la confederazione tra città (per motivi di sicurezza, e altresì per ragioni commerciali), come scaturigine del regno.<sup>14</sup> Incline, da parte sua, a dispiegare un panorama irenico è Giacomo da Viterbo. Sono tre a suo avviso, le forme che progressivamente assume la comunità umana, la casa, la città, il regno; ciascuna è superiore all'altra nel numero dei componenti e perciò anche nella perfezione, poiché maggiore è il bene quanto più è comune. Di conseguenza, ciascuna va a incastonarsi nell'altra; e come la casa, più imperfetta, si innesta nella città, che è maggiore in perfezione, analogamente la città è parte del regno, e parte subordinata. Se un tempo le singole città avevano dei re e si presentavano anch'esse come regni, ciò si deve al fatto che ciascuna delle tre forme di comunità può assumere il nome dell'altra, a condizione di dichiarare i suoi eccessi e difetti, come quando l'uomo si pone come microcosmo.<sup>15</sup> Quanto al teologo regalista Giovanni di Parigi, che riuniva in sé i profili del frate domenicano e del supporter di Filippo il Bello, egli ammortizzava al massimo un gradino su cui evidentemente non aveva alcun motivo di insistere: una volta piantato il principio che vivere in una moltitudine è aristotelicamente una necessità per l'uomo, Giovanni sviluppa una rapida schematizzazione, ponendo da un lato le comunità ancora insufficienti e dall'altro le comunità sufficienti: le prime sono la famiglia e il villaggio, le seconde la città e il regno. Gli basta aggiungere che di qua manca il necessario a nutrirsi, vestirsi e difendersi, di là invece questa lacuna è colmata. Nessun tentativo di specificare in cosa precisamente differiscano la sufficienza della città e quella del regno.<sup>16</sup> Ed è forse il caso estremo di una tendenziale assimilazione tra le due forme autarchiche, e perciò entrambe politiche, dell'umano convivere.

Dante non può adeguarsi a una prospettiva del genere, deve trasformare quella quasi-assimilazione in differenza sensibile. La sua mossa è inserire proprio a questo punto lo spettro della cupidigia. Fin qui, in *Convivio* IV, iv, 1-4, Dante non ne ha mai parlato, limitandosi ad assecondare a sua volta l'alveo aristotelico, a ragionare, come gli altri teorici coevi, in base al carattere indigenziale dell'individuo, del singolo uomo portato inevitabilmente dalle sue carenze ad associarsi ai propri simili. Nessun cenno a rivalità e discordie, nessuna allusione al *bellum intestinum* fra l'uno e l'altro essere umano, fra questo e quel partito. L'ingresso in scena di *cupiditas* è allora rinviato al momento in cui si farà riferimento alla città? Sarebbe stato un punto adeguato: in definitiva, la città era la (prima) comunità autarchica, e l'innalzamento di grado poteva offrire il destro a registrare finalmente i guasti di un vizio temibile, che agiva certo nelle esistenze dei singoli e nelle dinamiche sociali, ma anche, e disastrosamente, al

<sup>14</sup> Si vedano rispettivamente: Tommaso d'Aquino, *De regno*, I, 1; EGIDIO ROMANO, *De regimine principum*, III, 1, 5. Su questo argomento cfr. R. LAMBERTINI, *La monarchia prima della «Monarchia». Le ragioni del «regnum» nella ricezione medioevale di Aristotele*, in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lectures humanistes de Dante*, sous la direction de B. Pinchard, avec la collaboration de Ch. Trottmann, Paris, Champion, 2001, 39-75.

<sup>15</sup> Cfr. GIACOMO DA VITERBO, *De regimine christiano*, I, 1. Il testo in H.X. ARQUILLIÈRE, *Le plus ancien traité de l'Église, Jacques de Viterbe De regimine christiano (1301-1302), Étude des sources et édition critique*, Paris, Beauchesne, 1926. Del trattato di Giacomo esiste anche una traduzione italiana, *Il governo della Chiesa*, a cura di A. Rizzacasa e G.B.M. Marcoaldi, Firenze, Nardini, 1993.

<sup>16</sup> Cfr. GIOVANNI QUIDORT DI PARIGI, *Tractatus de potestate regia et papali* I. L'edizione di riferimento è quella a cura di F. Bleienstein, Stuttgart, Klett, 1969. Si veda anche la traduzione italiana (che acclude inoltre una selezione dal *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano): *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di G. BRIGUGLIA, Genova-Milano, Marietti, 2009.

livello dei rapporti tra entità statuali, a partire appunto da quelle cittadine. Ma giunto alla città, il *Convivio* scansa nuovamente il riferimento a una vocazione aggressiva e ventila invece l'eventualità di una violenza altrui, prospettando come antidoto l'alleanza fra le *circavicine cittadi*. Da chi dovrebbe provenire questa offesa, forse da città lontane? Perché non dalle stesse città prossime? E – interrogativo ancora più pressante – perché offesa dovrebbe esserci, visto che l'uomo è compagnevole animale, avendo bisogno dei suoi simili per essere felice?

Veramente, anche i teologi sorvolavano, limitandosi a vantare, quando effettivamente le vantavano, le maggiori garanzie difensive del regno. Dante sembra seguire sostanzialmente quel solco, con maggiore prossimità a Tommaso e ad Egidio Romano. Si mostra, però, particolarmente sensibile al carattere esposto della città. A suo giudizio, essa non è veramente un organismo autarchico, e a questo punto il suo discorso prende una piega inedita, mettendo in crisi la concezione aristotelica, ponendosi controcorrente rispetto alla stessa indagine contemporanea, impegnata semmai ad allargare quella concezione, a trovarvi spazio per il regno. Tommaso d'Aquino, Egidio Romano, Giacomo da Viterbo, Giovanni di Parigi – e l'elenco si potrebbe allungare – si guardavano bene dal contraddire, sulla comunità autarchica, le conclusioni del Filosofo, mostrando di voler aggiungere semplicemente un tassello, e tassello senza effetti dirompenti. Per Dante, invece, la città, quali che siano le sue risorse, una vera autonomia non la possiede: i motivi non inediti dell'alleanza con le città vicine e di questa alleanza come origine del regno, ritornano gravati dalla preoccupazione per le sorti della comunità cittadina. E non basta: nemmeno il regno, per quanto più robusto, raggiunge la soglia necessaria, inopinata *défaillance* con cui questa entità smarrisce a sua volta il pregio che i teorici del XIII secolo erano usi accordargli. Stavolta, però il deficit non deriva da una debolezza rispetto ad una entità più vigorosa, bensì da una spinta autoctona, da una tensione disordinata alla crescita, con danno delle comunità limitrofe. Conosciamo già il nome di una siffatta tensione, abbiamo riconosciuto subito i lineamenti perversi di *cupiditas*, che finora erano rimasti dietro le quinte. Eccolo finalmente sul proscenio, questo maligno protagonista, di cui l'autore del *Convivio* – mai soggetto al capriccio o al caso, sempre impegnato a gestire le sue argomentazioni in maniera ottimale – ha ritardato l'ingresso a bella posta. Dante intende affermare tutto il peso che la cupidigia esercita a livello non meno politico che etico, nelle relazioni fra gli stati come in quelle fra i singoli. Ma la chiama in causa solo adesso, e non prima, perché vuol mettere in assoluta evidenza l'incarnazione più temibile della brama di avere, la quale circola ovunque ma è soprattutto al seguito della corte regale, tanto che le altre sue manifestazioni, al cospetto di questa, svaniscono. Nemmeno il caso di menzionare, adesso, le fazioni cittadine e le città in reciproca concorrenza, quando non in aperto conflitto: esse divengono, all'apparire del regno, altrettante vittime, esclusivamente vittime, su cui si scarica una parte non minima di un expansionismo che dilaga in tutte le direzioni, investendo anzitutto gli expansionismi attigui, e precipitando poi a cascata sul benessere di città, vicinanze, case. Con una simile, progressiva ricaduta, *cupiditas* ha guadagnato la totalità di un quadro da cui pareva, sulle prime, assente.

È da questa soglia che l'autore del *Convivio* spicca il salto verso il suo punto d'arrivo, l'Impero universale; culminante e sovraordinato istituto politico, retto da un monarca che, possedendo tutto e non avendo più nulla da desiderar in terra, si trova esente da ogni brama di avere, e può dunque, come è suo compito ufficiale, frenare, legittimamente ed efficacemente, ogni ingiustificata pretesa egemonica, garantendo dovunque la giustizia e la pace. Ora si noti: il *Convivio* assicura che questo supremo principe tiene contenti entro i loro confini i regni, ma non estende l'osservazione anche alle città. Siamo di fronte ad una innegabile asimmetria, che si spiega male teoricamente, mentre si

giustifica molto bene col punto di vista del militante e dell'esule, che rileggeva il confronto fra Carlo di Valois e i Bianchi fiorentini come confronto *tout court* tra un regno e una città. Le ambizioni sono tutte dalla parte del potente signore francese; quanto ai cittadini sotto scacco, che pretese potevano mai nutrire, verso quali altri municipi dovevano scaricare la loro mortificatissima *libido dominandi*, occupati com'erano a fronteggiare alla bell'e meglio l'armata straniera? Armata in partenza vittoriosa; salvo l'intervento di un'altra istanza, superiore a entrambi i contendenti. Se si è aperto un contenzioso tra Firenze e la nazione più potente d'Europa, il pronostico è fin troppo facile, l'esito scontato; ma se entra in gioco un nuovo attore, se sulla scena fa il suo ingresso un Impero universale, allora Firenze può nuovamente sperare.

Sarebbe gravemente riduttivo, però, ricondurre l'autore del *Convivio* alla divisa dell'antico partitante, attivo fra le mura cittadine. Il paesaggio dispiegato dal *Convivio* non si limita a una crisi municipale, presenta uno sconvolgimento plenario, un disordine senza confini, con l'avidità e la guerra che dovunque impongono il loro marchio, devastando un mondo interamente alla deriva. La questione particolare di Firenze è assunta entro la grande cornice della vocazione e del destino del genere umano, quale che sia la specifica appartenenza locale del singolo individuo. Sollecitato sì dalla difficile situazione fiorentina, ma anche e soprattutto dalla nuova coscienza di un disastro generale, il tema dell'Impero sancisce la ricollocazione del discorso dantesco a un livello elevatissimo, di respiro davvero universale.<sup>17</sup> Ma il prezzo teorico si rivela tutt'altro che irrisorio.

Lo stato aristotelico, pur con tutti con tutti i suoi apparati – leggi scritte, magistrature, polizie – era comunque secondo natura; una natura che, come tale, non poteva che essere buona. Era in grado di aspirare, l'Impero dantesco – secondo il suo teorico, l'unica vera forma statuale, inglobante in sé tutte le altre –, a un simile statuto? Francamente no, a dispetto dell'iniziale cura di Dante a mettere in primo piano il carattere socievole dell'uomo. Nel momento in cui *Convivio* IV, iv, 1-4 aveva lasciato campo alla cupidigia, si era perciò stesso sciolto dall'ancoraggio aristotelico, postulando una dialettica di fondo tra una inclinazione distorta e la barriera eretta a bloccarla e respingerla. E non per caso, il trattato avrebbe ribadito che la legge scritta, civile e religiosa, era nata per combattere la cecità delle menti umane e la soggezione delle volontà alla passione per l'avere; di leggi, altrimenti, non vi sarebbe stato bisogno (IV, ix, 8; xii, 9).

Cambia qualcosa, a riguardo, nella *Monarchia*, qualcosa di sostanziale, vogliamo dire, entro l'evidente approfondimento che produce una ricchezza inedita di articolazioni, svolgimenti, chiarificazioni? In effetti, il primo libro introduce un «principium inquisitionis directivum» (I, iii, 3), relativo al fine non già del singolo, o delle aggregazioni via via più complesse, dalla famiglia al regno, bensì dell'intero genere umano. Questo fine consiste nella conoscenza attraverso l'intelletto possibile, la facoltà cioè, in dote all'uomo e solo a lui, di conquistare nozioni progressivamente, passando dalla mera potenzialità ricettiva a un attuale possesso. Ora, una simile potenzialità non può attuarsi interamente tramite l'individuo isolato, e nemmeno tramite gruppi sociali via via più ampi, ma solo grazie alla specie umana presa nel suo insieme (iii, 8):

---

<sup>17</sup> «Il salto è netto e irreversibile. Questo non è più il Dante dei Consigli fiorentini, o il Dante priore. Il punto dal quale egli osserva e giudica si è di colpo fatto altissimo, e apre spazi impensati, percorsi in un sol balzo» (E. FENZI, *Dante politico*, in R. REA e J. STEINBERG (a cura di), *Dante*, Roma, Carocci, 2020, 219-244: 234).

Et quia potentia ista per unum hominem seu per aliquam particularium communitatum superius distinctarum tota simul in actu reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur [...].

Non è questa la sede per discutere il coefficiente averroistico di una tesi del genere, l'adesione o meno di Dante al principio eterodosso dell'unità dell'intelletto possibile, lo stesso per tutti gli uomini; in merito, ci basterà accennare al fatto che il trattato dantesco postula l'operazione di una somma di intelletti, quelli appunto dei singoli, che continuano a pensare ciascuno per proprio conto. Ma ciò che ci preme adesso è il riconoscimento che Dante fa, e da subito, in esordio, di un obbiettivo senza dubbio naturale: esso infatti implica una caratteristica qualificante e perenne degli esseri umani, distinti sia dagli angeli, in possesso da sempre del loro sapere, sia dalle bestie, prive di ragione. Ebbene, posto in limine al primo libro, questo *principium inquisitionis directivum* incornicia tutte le successive dimostrazioni a vantaggio di un Impero universale.

D'altra parte, la *Monarchia*, a partire dallo stesso primo libro, moltiplica gli allarmi contro la cupidigia, antipodo della giustizia (I, xi, 11), artiglio che ha lacerato la tunica inconsutile dell'Impero (I, xvi, 3), vizio ignorato eccezionalmente dai soli antichi romani (II, v, 5), piaga invece degli ecclesiastici (II, x, 2-3, III, iii, 8). A reprimere questo flagello non vi è che l'Impero, la forza di interdizione che agisce al centro e in periferia, nei microcontesti come nelle coordinate più vaste. Esso esercita dunque, plenariamente, entro l'ambito secolare, quella funzione che la Chiesa è deputata a svolgere, verso tutti i fedeli, in vista del fine ultraterreno; tanto che uno storico tutt'altro che improvvisato ha visto in questa supremazia onnipervasiva dell'istituto imperiale una proiezione sul piano del *saeculum* dell'universalità spirituale della Chiesa; storicamente, la prima proiezione in assoluto.<sup>18</sup> Sia come si voglia, Impero e Chiesa costituiscono entrambi, entro la rispettiva orbita, i poteri provvidenzialmente costituiti a rintuzzare un vizio che ordisce ostinatamente un sabotaggio all'ordine delle cose. Ma ciò significa – e Dante in proposito è tassativo – che queste due guide non sono, né l'una né l'altra, naturali, almeno secondo la natura con cui l'uomo in origine era stato creato. La *Monarchia* (III, iv, 14) non lascia adito a dubbi:

Preterea, cum ista regimina [i.e. Impero e Chiesa] sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deus factus est, talibus directivis non indiguisset: sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati.

Una crepa sembra insinuarsi nell'edificio del trattato: a fondamento della necessità della monarchia universale, era stato eretto un unico fine del genere umano, e fine sicuramente naturale; eppure l'Impero finisce per riapparire come rimedio contro un'infezione, rimedio che senza quel vulnus semplicemente non ci sarebbe stato. A complicare le cose sopraggiunge la conclusione della *Monarchia*, che rilanciando la dottrina dei due fini, terreno e celeste, non fa alcun riferimento al *principium inquisitionis directivum*, mentre enfatizza la minaccia che incombe su una condizione degradata e ribadisce la necessità di robusti argini. Sì, l'umanità ha ricevuto, per adeguare i suoi due traguardi, i rispettivi «media», da una parte i «philosophica documenta», dall'altra i «documenta spiritualia» (III,

<sup>18</sup> Cfr. É. GILSON, *Les métamorphoses de la cité de Dieu*, Paris-Louvain, Vrin-Presses Universitaires de Louvain, 1952, tr. it. *Le metamorfosi della città di Dio*, a cura di M. Borghesi, Siena, Cantagalli, 2010, p. 178.

xvi, 8); ed essi, in sé e per sé sarebbero sufficienti. Eppure necessitano di un supporto ulteriore, a motivo del peccato (xvi, 9):

Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis [...] humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vacantes «in camo et in freno» compescerentur in via. Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem [...].

Quali siano queste due guide incaricate di scortare rispettivamente al fine naturale e a quello spirituale Dante lo ha già detto, ma vuole ribadirlo; non senza un approfondimento riguardo all'Imperatore (xvi, 11), cui tocca garantire le condizioni necessarie, almeno ai più, per sviluppare un'attività conoscitiva. Senza la pace non si dà raccoglimento e conoscenza, ma la pace è continuamente sabotata da *cupiditas*, prenda dunque il Principe per eccellenza le necessarie contromisure, proprio per questo gli è affidata la tutela del mondo:

Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur.

«Nello spettacolare epilogo della *Monarchia*, il travestimento della felicità nelle più paludate spoglie filosofiche dell'intelletto possibile viene a cadere».<sup>19</sup> Si potrebbe certamente aggiungere che l'assenza, in queste battute finali, del *principium inquisitionis directivum* non toglie la sua cogenza, consegnata una volta per tutte al primo libro del trattato, a quel suo esordio così impegnativo teoreticamente. Resta comunque l'attrito tra la posizione di I, iii, dove il governo del monarca universale risponde a una condizione di natura, e il riconoscimento di III, iv, 14, secondo cui l'Impero è, come del resto la Chiesa, *remedium* della Caduta, niente affatto necessario senza di essa. Sono note, a riguardo, le principali e divergenti soluzioni degli specialisti. L'una è quella adottata da Michele Maccarrone: ammettere la contraddizione interna e ammortizzarla il più possibile, riportando a un impulso locale di polemica l'attribuzione anche all'Impero di uno status che pertiene alla Chiesa, autentico rimedio contro il peccato.<sup>20</sup> L'altra è la soluzione di Bruno Nardi: assegnare il fine del genere umano, e la comunione tra gli uomini che esso implica, all'*humana civilitas*, postergando l'apparizione dello stato, effettivamente necessario, coi suoi istituti coercitivi, ma solo in un secondo momento, all'indomani del peccato d'origine.<sup>21</sup> Il nodo non è di agevole scioglimento;<sup>22</sup> ciò che si può provvisoriamente

<sup>19</sup> Così P. CHIESA e A. TABARRONI nella loro *Introduzione* a DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P.C. e A.T., Roma, Salerno Editrice, 2013, XIX-LXXXVI: XL.

<sup>20</sup> Cfr. M. MACCARRONE, *Il terzo libro della «Monarchia»*, in «Studi danteschi», XXXIII (1955), 5-142: 40-42. Eppure, lo stesso Maccarrone concede che l'idea dei due poteri come *remedia* «è profondamente radicata nell'animo del poeta» (42).

<sup>21</sup> Cfr. B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in «Giornale storico della letteratura italiana», LXXVIII (1921), 1-52, poi in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Società Anonima Editrice Dante Alighieri, Milano, 1930, 239-305, seconda edizione accresciuta, Firenze, La Nuova Italia, 1967, 215-275, specie 242-244.

<sup>22</sup> Si vedano ad ogni modo G. CARLETTI, *Dante politico. La felicità terrena secondo il pontefice, il filosofo, l'imperatore*, Pescara, Edizioni Scientifiche Abruzzesi, 2006, 98-102; I. ROSIER-CATACH, *Man as a Speaking and Political Animal: A Political Reading of Dante's «De vulgari eloquentia»*, in S. FORTUNA et alii (a cura di), *Dante's Plurilingualism. Authority. Knowledge, Subjectivity*, London, Legenda, 2010, 34-51: 42-43; P. CHIESA e A. TABARRONI, [Note] a Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di P.C. e A.T. ...., 177-178.

registrare è il rilievo che assume, nella *Monarchia*, l'antitesi tra cupidigia e Impero, persistente dal primo al terzo libro del trattato, pervasiva nell'ultimo suo capitolo.

### 3. *La natura dell'uomo, una e due*

In polemica con buona parte dei dantisti coevi, Bruno Nardi tendeva in genere a ridimensionare l'afferenza dantesca alla linea aristotelico-tomista e a valorizzare invece spunti di altra genealogia culturale, anche se a questa strategia, non priva di una sua motivazione orientata, egli univa sempre lo scrupolo dello storico e il formidabile arsenale di una competenza con cui pochi potevano rivaleggiare. Sul punto in questione, dunque, Nardi sostenne – con indicazione destinata a fare scuola – che Dante aveva trapiantato su un terreno aristotelico, normale riferimento degli stessi teologi scolastici, un seme proveniente invece dalla Patristica.<sup>23</sup> E la percezione nardiana era ampiamente giustificata.

In definitiva, passare da uno stato come espressione della natura umana, sostanzialmente buona, anche se strutturalmente indigenziale, a uno stato come medicina del peccato, e in particolare della cupidigia, significava coinvolgere, con sensibile virata, un differente protagonista della civiltà europea, Agostino d'Ipbona. È infatti l'autore del *De civitate* a installarsi su una nozione pessimistica della nostra natura, vista come radicalmente corrotta. «Dal concetto di una natura umana intrinsecamente guasta [...], deriva la dottrina agostiniana della *civitas terrena*, “opera del demonio, organizzazione immensa del peccato”». <sup>24</sup> Solo per un minimo coefficiente di positività che nell'uomo pur sussiste, lo stato, sorto anch'esso come strumento di prevaricazione e latrocinio, diviene infine organo di giustizia, consentendo la convivenza pacifica fra i suoi membri.

Certo, il nostro deficit non si deve a una malformazione originaria, nasce piuttosto da un veleno che nella nostra natura si è introdotto in seconda battuta. Agostino elabora infatti e consegna al Medioevo una doppia antropologia, destinata invero a permanere a lungo, tanto da riuscire ancora familiare, diversi secoli dopo, ai contemporanei di Dante, i quali continuavano senz'altro a tenerne conto, anche quando la ripensavano in maniera innovativa.<sup>25</sup> Ma procediamo per gradi. Nella formulazione agostiniana, questa doppia antropologia fa leva su una fondamentale vicenda di fasi, ricavate dal racconto del *Genesi*: secondo una scansione nettamente binaria, la fase che precede e quella che segue il peccato dei Progenitori. A ciascuna corrisponde una diversa condizione: rispettivamente, la condizione di innocenza che Adamo ed Eva, una volta creati, godono, sia pure per poco, nell'Eden; e la condizione peggiore che essi meritano dopo la Caduta. Di qui una doppia natura, l'una originaria, integra, rispondente al progetto divino, l'altra decaduta, *lapsa*, vistosamente deficitaria:

ipsam naturam aliter dicimus cum proprie loquimur naturam hominis in qua primum in suo genere inculpabilis factus est, aliter istam in qua ex illius damnati poena et mortales et ignari et carni subditi nascimur.<sup>26</sup>

<sup>23</sup> B. NARDI, *Il concetto dell'Impero ...*, 222-223. Ci si consenta anche il rinvio a S. CRISTALDI, *Dante di fronte al gioachimismo...*, 121 sgg.; ID., *La «Monarchia» in una controversia fra Gilson e Nardi*, in E. Ardissino (a cura di), *Dante: filosofia e poesia della giustizia. Dalla «Monarchia» alla «Commedia»*, Milano-Udine, Mimesis, 2021, 215-254.

<sup>24</sup> B. NARDI, *Il concetto dell'Impero...*, 222-223. Nardi sta citando *De civitate Dei*, XIX, 15.

<sup>25</sup> Cfr. ora G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza. Adamo, Eva e la filosofia politica medievale*, Roma, Carocci, 2017.

<sup>26</sup> AGOSTINO, *De libero arbitrio*, III, XIX, 54.

La natura istituita in origine vedeva un perfetto dominio dell'anima razionale sulle passioni; escludeva inoltre ogni dislivello tra gli esseri umani, chiamati a essere protagonisti alla pari della loro convivenza. Qualche reliquia di questo consorzio paritario si conservava ancora al tempo di Noè:

Inde primi iusti pastores pecorum magis quam reges hominum constituti sunt, ut etiam sic insinuaret Deus, quid postulet ordo creaturarum, quid exigat meritum peccatorum». <sup>27</sup>

Quanto a sé, l'esistenza edenica, rispondente in tutto all'*ordo creaturarum*, avrebbe ignorato ogni forma di controllo esterno, nonché di gerarchia e di dominio. Entro la cornice privilegiata del Paradiso Terrestre, insomma, non ci sarebbero state leggi scritte e magistrature deputate a farle rispettare, né sarebbe apparsa la dicotomia tra superiori e inferiori, padroni e servi, signori e sudditi: che funzione avrebbero avuto, le norme codificate, i tribunali, le polizie, in assenza di passioni e di sopraffazioni, soprattutto in assenza di avidità smisurate? e su quali ragioni si sarebbe potuta fondare una gerarchia, poco o tanto stratificata e rigida, entro una aggregazione di pacifici uguali, privi di ogni pretesa di accaparramento dei beni come pure di ogni ambizione di predominio? In termini forse un po' categorici, ma non del tutto ingiustificati, potremmo concludere stabilendo sinteticamente che, nell'orizzonte di Agostino, la condizione di innocenza non voleva alcuna forma di potere dell'uomo sull'uomo e non l'avrebbe mai vista sorgere. Ma la condizione che è sopraggiunta, quella post-edenica, ha visto lo scatenarsi di desideri smodati, specie la spinta all'avere e all'incremento dell'avere; corollario funesto, la violenza dei più forti a danno dei più deboli. Si è reso perciò necessario un apparato istituzionale, con governanti, leggi, sanzioni, strumenti repressivi. Per assicurare la propria sopravvivenza, il consorzio umano ha dovuto dotarsi dell'ossatura dello stato, sorto anch'esso, per la verità, dalla cupidigia, a giustificazione del sopruso, a salvaguardia del furto, ma divenuto in seguito l'alveo in cui la convivenza sociale poteva comunque incanalarsi, trovando sponde atte a garantirla dalla violenza indiscriminata e dal caos. Lo scotto da pagare: la proprietà privata, la supremazia di alcuni su tutti gli altri, la spietata leva della coercizione in mano ai pubblici poteri, gli apparati di controllo. In definitiva, per Agostino, lo stato non è secondo l'antropologia originaria, insomma non è naturale, anche se nella condizione post-edenica esso si presenta come necessario: la natura *lapsa* ne ha bisogno, così come la ferita chiede la medicina.

Autorevole e prestigioso, anche per la sua tenuta plurisecolare, il paradigma agostiniano si era affacciato con tempra ancora robusta sul secolo d'oro della Scolastica; non senza incontrare, peraltro, tentativi di opposizione, tra i quali aveva preso spicco quello di Tommaso d'Aquino, allievo non meno di Aristotele che del vescovo di Ippona. Insinuandosi tra i due blocchi contrapposti del *De civitate* e della *Politica* aristotelica, Tommaso aveva difeso la naturalità dello stato, ingegnandosi quindi di individuare – nel margine strettissimo sussistente tra la teorizzazione filosofica antica, ignara del peccato originale, e una prestigiosa linea teologica, che invece lo faceva pesantemente valere – un sentiero in grado di mantenersi entro l'ortodossia, senza per questo rientrare nell'agostinismo. La soluzione può sembrarci sottile, persino bizantina, eppure valeva a coniugare plausibilmente, senza approssimazioni né forzature, due orbite in apparenza inconciliabili. Secondo Tommaso, la condizione dei Progenitori era indubbiamente privilegiata, ma in forza di doni eccezionali con cui

---

<sup>27</sup> ID., *De civitate Dei*, XIX, 15.

Dio aveva rivestito la natura umana: il dominio agevole delle passioni, il superamento dei limiti di un intelletto condizionato dai sensi, l'espunzione della morte. Con la Caduta questi doni erano andati perduti.<sup>28</sup> Quanto alle prerogative naturali, avevano subito un indebolimento; non si erano però eclissate del tutto, anzi avevano continuato a permettere, sia pure meno agevolmente, una esistenza adeguata al fine dell'uomo in questa vita; fermo restando che questo fine terreno non era il fine ultimo dell'uomo, destinato a una felicità superiore a quella attingibile in questo mondo. Lo iato tra la natura umana antecedente al peccato d'origine e quella successiva si riduceva pertanto notevolmente: la seconda corrispondeva sostanzialmente alla prima, era in definitiva la prima riapparsa senza il *bonus* delle origini e con qualche inciampo nel meccanismo di pertinenza. Lo si può constatare, ad esempio, nella questione delicatissima del potere. Sarebbero stati davvero sullo stesso piano, nell'Eden, gli uomini? No, risponde Tommaso, perché le differenze di doti, inclinazioni e attitudini avrebbero comunque contrassegnato la scena edenica, comportando lo spicco di alcuni – più avanzati nella conoscenza, più eminenti nella carità – su altri meno dotati.<sup>29</sup> Conseguenza inevitabile: il dominio dei primi sui secondi, bisognosi di ausilio. Nulla di mortificante: anche presso gli angeli si registrano dislivelli di potere:

Conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam conditio angelorum. Sed inter angelos quidam aliis dominantur; unde et unus ordo Dominationum vocatur. Ergo non est contra dignitatem status innocentiae quod homo homini dominaretur.<sup>30</sup>

Beninteso, il dominio dello stato di innocenza non avrebbe assunto il carattere di quello del signore sul servo; ma avrebbe comportato l'esercizio di una funzione di indirizzo e supporto, funzione liberamente accolta e obbedita. I più autorevoli, facendosi carico delle altrui difficoltà a valutare e a procedere sul retto cammino, sarebbero assurti a maestri e guide, scortando ciascuno al bene comune. Ciò perché – ed ecco sorgere nuovamente la voce di Aristotele – l'uomo è per natura un animale sociale e gli uomini sono chiamati a vivere in società, come avrebbero fatto anche nell'Eden se la Caduta non ci fosse stata; ora, la vita sociale richiede che uno solo comandi, avendo di mira non il proprio scopo particolare, bensì uno scopo comprensivo, il bene di tutti.<sup>31</sup>

Nel *Convivio* e nella *Monarchia* Dante si rivolge al paradigma di Agostino. E non per caso, all'altezza del trattato volgare (IV, ix, 8), volendo sottolineare che legge scritta è indispensabile attualmente perché le menti degli uomini si sono offuscate e le loro passioni hanno preso il sopravvento, chiama direttamente a sostegno quel mentore:

Onde dice Augustino: «se questa, cioè equitade, li uomini la conoscessero, e conosciuta servassero, la ragione scritta non sarebbe mestiere».<sup>32</sup>

<sup>28</sup> In rapporto alla condizione edenica, questa perdita, osserva Tommaso, era stata una punizione; ma al tempo stesso aveva riconsegnato il genere umano alla sua natura propria. Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *In Quattuor Libros Sententiarum*, l. II, dist. 30, q. 1, art. 1; ID., *Summa Theologiae*, I, questioni 94-97. Giovano non poco, a riguardo, le annotazioni di G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza...*, 64 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, q. 96.

<sup>30</sup> *Ibidem*, q. 96, art. 4.

<sup>31</sup> *Ivi*.

<sup>32</sup> Poiché una precisa pagina agostiniana non è identificabile, occorrerebbe togliere le virgolette, come già suggeriva lo stesso B. NARDI, *Alla illustrazione del «Convivio» dantesco. A proposito dell'ediz. di Giorgio Rossi*, «Giornale

Naturalmente, Agostino non avrebbe mai sottoscritto la convinzione dantesca di un Impero sacralizzato, disceso direttamente dalla volontà di Dio, affidato in esclusiva al popolo romano e deputato a garantire sino al compimento della storia un autonomo fine naturale dell'uomo, promuovendolo, per di più, al riparo da ogni interferenza ecclesiastica. E tanto meno si sarebbe riconosciuto, il vescovo di Ippona, nell'asserto della *Monarchia* sull'Impero e la Chiesa (III, iv, 12-14), dove le due guide procedono in parallelo, non certo con la stessa dignità, ma formando comunque un tandem esclusivo *contra infirmitatem peccati*. Per molti versi, siffatta conclusione è assolutamente incompatibile con il *De civitate* e con le coordinate del cosiddetto agostinismo politico; eppure in essa c'è qualcosa di agostiniano. Siamo di fronte a un paradosso ricorrente nell'opera dantesca: Agostino, ne prendiamo atto anche noi, risulta a più riprese il «vero avversario» di Dante;<sup>33</sup> e nondimeno Dante di rado riesce a contestarlo senza appoggiarsi contemporaneamente a qualcosa di lui.

#### 4. Tornare all'Eden?

È possibile un recupero, sia pure parziale, dello stato di innocenza? L'interrogativo ferve fra il XIII secolo e gli inizi del XIV, ma assume un diverso valore a seconda dell'idea di condizione edenica. I teologi eredi di Tommaso fanno tesoro dell'indicazione ottimistica che, a costo di qualche sottigliezza, aveva sottratto la politica al vincolo con la colpa. Se, come voleva l'Aquinate, i discendenti di Adamo si sarebbero comunque dotati di un governo, anche in assenza del peccato d'origine, allora si poteva assumere quell'ipotetico governo – privo di forme coercitive e, peggio ancora, tiranniche, al contrario caratterizzato da una gerarchia non imposta e da un'obbedienza spontaneamente prestata – come modello supremamente ideale, e approssimare a esso, per quanto lecito, i progetti e i tentativi politici post-lapsari. Questa prospettiva è sviluppata da Tolomeo da Lucca nella sua *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*; che prospetta una rassegna delle forme di governo avvicendatesi lungo i secoli, e distingue quelle dispotiche e crudeli – con le stimmate vistose delle Cadute – e quelle invece esemplarmente contrassegnate da amor di patria, fedeltà alle leggi, magnanimità civile.<sup>34</sup> Spicca in particolar modo la Repubblica romana, verso cui Tolomeo non esita a manifestare la propria ammirazione, celebrandone i cittadini saggi, virtuosi, spesso assurti ai vertici dell'eroismo, anche a costo di gravosi sacrifici personali.<sup>35</sup> In genere, Tolomeo pregia, in luogo del regime regale, un *regimen politicum*, privo cioè di una guida unica e incline a mobilitare il più possibile la corresponsabilità dei cittadini: un'acquisizione importante, poiché profila una forma-stato esemplata sul governo che sarebbe sorto nell'Eden: il paradigma edenico, dunque, «non è inerte, può essere ricostituito, anche

---

storico della letteratura italiana». XCV (1930), 73-114: 103. Ciò non toglie che l'inflessione del lacerto “citato” dal *Convivio* sia senz'altro quella del vescovo di Ippona.

<sup>33</sup> Così J.A. SCOTT, *Perché Dante?*, Roma, Aracne, 2010, 250 (il libro è il rifacimento di ID., *Understanding Dante*, Notre Dame, Notre Dame University Press, 2004).

<sup>34</sup> L'edizione critica è *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, a cura di M. Krammer, in MGH, *Leges. Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum separatim editi*, Hannover-Lipsia, Hahn, vol. I, 1909. Questo testo è stato ripresentato, con qualche modifica, in appendice a DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni..., 246-316.

<sup>35</sup> Rimarchevoli a riguardo i capitoli XXI-XXIII. Essi avrebbero lasciato la loro orma anche in Dante; a detta in particolare di CH.T. DAVIS, *Dante's Italy and Other Essays*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1984, tr. it. *L'Italia di Dante*, Bologna, il Mulino, 1990, 231-269. Va detto, peraltro, che lo studioso è estremamente attento a segnare gli iati fra la concezione di Tolomeo e quella dantesca.

se molto parzialmente, con forme di governo politico, laddove sia possibile per la presenza della virtù e della saggezza dei popoli».<sup>36</sup>

Altro era invece l'orizzonte che maturava presso i dottori francescani, persuasi, almeno alcuni di loro, che fossero stati Cristo e gli Apostoli a ripristinare, nei limiti del possibile, la condizione prelapsaria; «in qua si homo stetit», assicurava Bonaventura da Bagnoregio, «omnia fuissent communia, et nulla proprietas contracta fuisset ad multitudinem aliquam vel personam».<sup>37</sup> Come si vede, risuona qui un accento connotato: per Bonaventura l'esistenza dei Progenitori recava anzitutto il distintivo dell'assenza di proprietà e della gestione in comune dei beni, senza conati di accaparramento in esclusiva. E questo primordiale comunismo non costituiva affatto una premessa indistinta e provvisoria, da cui doveva poi nascere uno svolgimento articolato, una società con precise perimetrazioni di patrimoni distinti e asimmetrici, secondo la maggiore o minore industriosità di ciascuno; si trattava al contrario di un valore irrinunciabile, che avrebbe contribuito stabilmente (e decisamente) a qualificare l'innocenza edenica. Se invece ha preso piede la divisione dei beni, ciò è stato frutto del peccato: la proprietà privata attiene alla natura *lapsa*. Irreversibilmente? Prima della Redenzione, sì; ma Cristo e gli Apostoli avevano felicemente ripristinato la comunione economica dell'Eden. Convinzione potenzialmente rivoluzionaria, questa di Bonaventura: non è difficile intuirne le radicali, deflagranti conseguenze. Che però il dottore serafico blocca in partenza, a costo di complicare il quadro neotestamentario: ci sono nei Vangeli diversi modelli di perfezione, uno è quello della altissima povertà, come rinuncia individuale e comunitaria al possesso dei beni, l'altro è quello del possesso in comune, un terzo quello dell'amministrazione a vantaggio dei poveri. Il primo modello è stato riportato in auge da Francesco d'Assisi, il secondo spetta ai cenobiti, il terzo è prerogativa dei prelati; senza che sussista, dunque, alcuna remora alla proprietà ecclesiastica.<sup>38</sup> Una formazione di compreso, quella elaborata abilmente da Bonaventura? Certo, ci fu, nell'Ordine francescano, chi spinse più in là.

Tornando a esaminare il dispositivo della povertà francescana – astensione dalla proprietà, anche in comune, e mero *usus* dei beni –, l'intransigente Pietro di Giovanni Olivi aveva precettato un rigido *usus pauper*, ritenendolo obbligatorio per tutti i Minori. Significava metter fuoco alle polveri: ne era divampata una disputa violenta in seno all'Ordine, dove i rigoristi rimanevano una minoranza, ma vivace e combattiva. Quanto a Olivi, non aveva esitato a rilanciare. La sua *Lectura super Apocalipsim*, annunciando un imminente terzo stato del mondo, secondo il paradigma gioachimita, si era impegnata a connotare francescanamente questa culminante *aetas*, collocandola sotto l'insegna della povertà evangelica e dell'*usus pauper*, finalmente adottato e praticato in maniera plenaria, e non solo dall'Ordine francescano, bensì dall'intera Chiesa. Lo stato di innocenza, reinterpretato in termini pauperistici diviene qui non solo un passato primordiale, ma anche il futuro da attendere con fiducia: esso, del resto, ha già insinuato la sua novità con il Redentore e, successivamente, con *l'alter Christus* Francesco d'Assisi, promettente primizia, assieme ai suoi seguaci, di una fioritura su vasta scala. Commentando l'immagine della «platea civitatis», tratta da Ap, 21, 21, Olivi ne fa un correlativo della *generalis ecclesia* dell'età dello Spirito, dove la vita contemplativa regna insieme alla «evangelica

<sup>36</sup> G. BRIGUGLIA, *Stato d'innocenza ...*, 74.

<sup>37</sup> BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Expositio super Regulam Fratrum Minorum*, c. IV, n. 3, in ID., *Opera omnia*, Ad Claras Aquas (Quaracchi), Ex Typographia Collegii S. Bonaventurae, 10 voll., 1883-1902, VIII, 413.

<sup>38</sup> Cfr. BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Questiones de perfectione evangelica*, quaest. II, art. 1, in *Opera omnia...*, V, 130-131; ID., *Apologia pauperum*, *ibidem*, VIII, 284 sgg.

paupertas»: nessuna casa posseduta dall'uno o dall'altro appare in questa piazza, la quale è invece «omnibus communis et indivisa».<sup>39</sup>

Dante profeta è forse lambito da queste inquietudini? Conviene ripartire dalla *Monarchia*, e in particolare dalla sua celebre conclusione, oggetto di ripetuti scavi, ma con qualche zona ancora non sufficientemente esplorata. Poniamo sotto osservazione un nucleo sintomatico (III, xvi, 7-8):

Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradisum figuratum; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradisum celestem intelligi datur.

Il Paradiso terrestre, dunque, viene assunto come immagine simbolica, meglio come “rappresentazione figurale”.<sup>40</sup> È insomma una *figura* nell’accezione dell’esegesi biblica medievale, con un senso letterale vero e non favoloso (a differenza di quanto avviene nell’*allegoria in verbis*), e un senso secondo che sul primo si innalza. Il senso letterale dovrebbe corrispondere al vero e proprio giardino dell’Eden, dove abitarono i Progenitori; i quali successivamente lo perdettero, privandone anche tutti gli altri uomini dopo di loro,<sup>41</sup> Quel sito, con tutte le sue prerogative, le sue risorse, i suoi doni soprannaturali, è dopo la Caduta inibito irreversibilmente al genere umano, tanto che non è tornato disponibile nemmeno in seguito alla Redenzione. Esso, nondimeno, vale ugualmente a indicare un aspetto del nostro destino; rappresenta infatti, a livello di senso secondo, qualcosa che accessibile ancora lo è, sia pure secondo modalità diverse da quelle originarie.

Con una mossa che ribadisce una delle novità dottrinali più ardite del trattato, Dante collega l’Eden a ciò che egli pone come fine terreno dell’uomo, fine perseguibile, nell’impostazione dantesca, mediante le sole capacità naturali, in grado di assicurarne l’attingimento e dunque di promuovere la felicità di questo mondo. Il che comporta una curvatura della condizione edenica in chiave di aristotelismo radicale (a parlare di compiuta e autonoma felicità terrena erano stati appunto i filosofi appartenenti a quell’indirizzo, mentre Tommaso d’Aquino, pur riconoscendo un fine terreno dell’uomo, aveva negato che potesse garantire una vera e propria felicità). Sembra che Dante si produca così in una doppia operazione, seguendo due direttrici insieme inverse e coerenti. Da una parte egli espande teologicamente un discorso puramente filosofico, poiché si riferisce al Paradiso terrestre del racconto biblico, ravvisandovi il fine terreno; mentre l’aristotelico radicale, almeno nel corso del suo esercizio razionale e critico, non lavorava con nozioni come creazione, caduta, natura *lapsa* e tanto meno poteva far ricorso al giardino piantato da Dio ad Oriente. Per converso, Dante attribuisce all’Eden un contenuto squisitamente filosofico e, come se non bastasse, tipico della teoresi più ardita, in aperto contrasto con posizioni teologicamente consacrate che, nel migliore dei casi, attestavano un fine di questa vita per negargli la capacità di rendere felice l’uomo in questa vita.

<sup>39</sup> Si cita da PETRUS JOHANNIS OLIVI, *Lectura super Apocalipsim*, a cura di W. Lewis, Saint Bonaventure (NY), Franciscan Institute of Publications, 2015.

<sup>40</sup> Questa la traduzione che si legge in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni..., 233.

<sup>41</sup> Opportuna l’annotazione di Vinay: l’uomo può raggiungere la beatitudine, «ma l’accesso al paradiso terrestre gli è definitivamente chiuso essendo la sua funzione originaria legata a condizioni venute meno col peccato originale, per cui esso, quantunque resti disponibile una felicità terrena, serba di fatto solo il valore di simbolo [...]. Per questo Dante dice “figuratur” e dice invece “intellegi datur» per il paradiso celeste» (in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di G. Vinay, Firenze, Sansoni, 1950, 280-281).

Sulla scia di un Dante che non teme di includere, nella stessa trattazione, filosofia e teologia, osserveremo che la dantesca beatitudine terrena deve afferire sia allo stato di innocenza, sia alla condizione post-lapsaria: essa è l'orizzonte che si è preservato all'indomani della Caduta. Nondimeno, il passaggio dall'uno all'altro lato della frontiera non è stato indolore: il dominio agevole e sereno delle passioni ha subito una vistosa ferita, lasciando campo alla cupidigia, a tal punto dilagante, dopo il peccato d'origine, da rendere necessarie le due guide. La stessa ammissione di *Monarchia* III, xvi 11, secondo cui, in presenza dei conflitti, alcuni pochi possono forse raggiungere ugualmente il porto, sia pure con grande difficoltà, non fa che rimarcare la forza di un morbo che travolge un numero così grande (quasi tutti gli uomini) prima della meta. Tanto più necessario l'intervento del monarca universale, il quale non sarebbe esistito nello stato di innocenza, ma diviene centrale quando si tratta di quella felicità che permane nel destino attuale del genere umano e può essere ancora simboleggiata dall'Eden.

Il caso della *Commedia* appare a questo punto nella sua singolarità. Anche ad attribuire al viaggio un valore puramente allegorico di percorso interiore-ascetico, non si può per questo sottostimare la forza della enorme vicenda di superficie, la suggestione della visita inaudita al regno dei trapassati. Ebbene, questa escursione *sui generis* passa, fra l'altro, per il Paradiso terrestre, nel suo stesso senso – si noti – letterale e storico.<sup>42</sup> Tra le concessioni speciali che il protagonista eccezionalmente riceve, non è certamente secondaria quella di entrare dove nessun vivente, dopo Adamo ed Eva, era più stato. Vero è che transitano per l'Eden anime innumerevoli, tutte quelle che hanno compiuto la loro purificazione purgatoriale. Il che avrebbe potuto generare uno svolgimento narrativo intrigante: Dante accompagnato, nel suo attraversamento della divina foresta, da una processione di spiriti; e magari al cospetto, nell'incanto che pervade quel *locus amoenus*, di gruppi in temporanea sosta, animati da acceso fervore comunitario. Non è forse, il Paradiso terrestre, la prefigurazione e ricapitolazione della compiuta esistenza terrena? E la visita di esso non dovrebbe riuscire funzionale in proposito? Quale occasione migliore per restituire un'immagine di socialità, ordinata, pacifica, esente da possessività e conflitto... Eppure questo è proprio ciò che non accade: all'Eden Dante si accosta con la ridotta scorta di Virgilio e Stazio e lo trova, al tempo stesso, mirabile e vuoto;<sup>43</sup> tanto che la presenza isolata di Matelda non fa che accentuare lo sfondo solitario, Se la scena successivamente si popola, e non poco, si popola però di allegorie, di pure allegorie poetiche, annuncio della discesa di Beatrice e degli angeli.

È che, nel poema, l'Eden è sottoposto alla pressione del senso letterale, che lo assorbe nell'aldilà, facendone una stazione del percorso individuale verso l'Empireo. Ciò non significa che da questa postazione la storia sia dimenticata: essa è recuperata e coinvolta in quanto oggetto di giudizio da un punto di vista superiore. Il processo che, in cima alla santa montagna, Dante deve subire, a opera di Beatrice, è dunque preparato e seguito da una allegorica *Heilsgeschichte*, siglata da un annuncio profetico del futuro. Ma i lineamenti del tempo a venire non presentano affatto nuovi cieli e terra nuova, e nemmeno il riposo intrastorico di una società liberata dal demone della cupidigia, dall'incalzare della *libido dominandi* e perciò consegnata a una libertà senza barriere e costrizioni, divenute inutili. Ben altro il tenore delle parole profeticamente scandite da Beatrice (XXXIII, 37-45)

<sup>42</sup> Doveroso l'omaggio a CH. S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, Bologna, il Mulino 2002, 292-448. Ma l'indagine di Singleton non si dirige verso gli aspetti che qui privilegiamo.

<sup>43</sup> Lo aveva sottolineato J. GOUDET, *Dante et la politique*, Paris, Aubier Montaigne, 1969.

Non sarà tutto tempo senza reda  
 l'aguglia che lasciò le penne al carro,  
 per ch'è divenne mostro e poscia preda:  
 ch'io veggio certamente, e però il narro,  
 a darne tempo già stelle propinque,  
 secure d'ogn'intoppo e d'ogni sbarro,  
 nel quale un Cinquecento diece e cinque,  
 messo di Dio, anciderà la fuia  
 con quel gigante che con lei delinque.<sup>44</sup>

Le innumerevoli radiografie a cui questo annuncio è stato sottoposto non hanno sempre valorizzato il contesto in cui si innalza, che è quello dell'Eden. Il luogo escatologico dove non viene profilata la società terrena ideale, è pur sempre un osservatorio privilegiato, il proscenio dell'annuncio di una sospirata riforma storica.<sup>45</sup> Se non che, questa riforma non è altro che il ripristino, per opera di un erede dell'Aquila (imperatore o messo imperiale che sia) del buon mondo garantito dalla *monarchia universalis*, vittoriosa sull'attentato mosso dal regalismo e dalla teocrazia.

Questo non ha nulla a che vedere con Tolomeo da Lucca, per il quale la gloriosa repubblica romana ha spianato la strada non già all'Impero di Cesare, bensì alla *plena potestas* del Papa, detentore tanto della giurisdizione spirituale quanto di quella temporale, e dunque senz'altro legittimato a stabilire o a deporre i principi, in definitiva il vero monarca sovraordinato e universale, da cui tutti gli altri regnanti ricevevano il loro potere. Ma non è stretto consanguineo di Dante nemmeno Olivi, nonostante la sua adesione al tema gioachimita della veniente *Ecclesia spiritualis*, votata alla vita contemplativa.

Francescano e massimamente preoccupato del futuro dell'Ordine, Olivi elabora un'utopia – per così dire – ecclesiastica, quella del regno futuro dell'altissima povertà, alla quale si adegnerà infine l'intera Chiesa del terzo stato. Da parte sua, il laico e fiorentino Dante, uomo della società civile segnato dalle stimmate dell'esilio, individua nell'Impero la garanzia migliore della convivenza secolare, e, per conseguenza, architetta una sorta di utopismo politico, imperniato su un Cesare infine vittorioso sul municipalismo, il regalismo e la teocrazia. Certo, il termine *utopia* va maneggiato, in entrambi i casi, con grande cautela, a evitare malaugurati equivoci. In primo luogo, esso è adattabile ai nostri due autori solo in senso lato, a prescindere dall'opposizione categoriale e storica tra profezia (medievale) e utopia vera e propria (moderna): l'una intransigente requisitoria pronunziata in nome di Dio, a denuncia del male che imperversa nel mondo, l'altra discorso sotto l'egida della ragione, con forte spinta progettuale e costruttiva.<sup>46</sup> In secondo luogo, vi sono aspetti dell'opera dantesca, specie della *Monarchia*, che mal si inquadrano in un paradigma, anche *latu sensu*, utopico, se non altro per la

<sup>44</sup> Si cita da DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di G. Inglese, 3 voll., Firenze, Le Lettere, 2021.

<sup>45</sup> Sulla profezia del Cinquecento diece e cinque, basterà rinviare, in questa sede, a N. Mineo, *La discesa di Enrico VII in Italia e il profetismo dantesco: il «cinquecentodiece e cinque»*, «Le forme e la storia», n.s., XI (2018), 9-30; G.L. POTESTÀ, *Il personaggio enigma: «un cinquecento diece e cinque»*, in F. SUITNER (a cura di), *Nel Duecento di Dante: i personaggi*, Firenze, Le Lettere, 2020, 361-380.

<sup>46</sup> Cfr. P. PRODI, *Profezia vs utopia*, Bologna, il Mulino, 2013; G. IMBRUGLIA, *Utopia. Una storia politica da Savonarola a Babeuf*, Roma, Carocci, 2021.

loro prossimità alla realtà effettuale e al presente storico.<sup>47</sup> Evocare nondimeno un quoziente utopico di Olivi e di Dante consente di registrare una comune tensione prolettica, una forte spinta in avanti; e al tempo stesso permette di sorprendere una singolare contropinta, che risolve la linearità in circolarità, l'accesso al nuovo in ritorno all'antico. Così, il loro annuncio prende la forma della *Ringkomposition*. Certo, queste configurazioni ad anello presentano protagonisti, fasi e messaggi differenti; anche quando un elemento dell'una pare identico a un elemento dell'altra, non sussiste vera e propria coincidenza, poiché quegli elementi, in apparenza identici, assumono ciascuno il proprio significato solo in rapporto all'insieme di pertinenza. Per Olivi l'inizio è realmente lo stato di innocenza, il quale rapidamente si eclissa, quindi riappare con Cristo e gli Apostoli e, dopo la temporanea battuta d'arresto della Donazione di Costantino e della Chiesa carnale, si impone con Francesco d'Assisi e il transito al terzo stato. Ora, Dante ha certamente recepito l'ideale della povertà evangelica e la nequizia della *Donatio Constantini*, riconoscendo ugualmente la profonda svolta impressa alla Chiesa da Francesco, liquidatore della gravosa ipoteca costantiniana; ma non ha mai aderito al terzo stato gioachimita, *et pour cause*. L'inizio del suo ciclo è la preparazione e quindi l'avvento dell'Impero romano, con Enea, Cesare, Ottaviano Augusto; mentre il declino si fa sentire con la Donazione di Costantino, ma si noti, in quanto offesa all'integrità dell'Impero, e non solo madre dei mali della Chiesa. Il lungo tramonto imperiale non impedisce le sporgenze felici di Giustiniano, di Carlo Magno, degli Imperatori germanici, specialmente di Federico II, almeno prima che lo Staufen avesse briga; la chiusura del cerchio si celebrerà comunque con il messo imperiale annunciato da *Inferno* I e da *Purgatorio* XXXIII. Altamente probabile che costui decreti la revoca della *Donatio*, restituendo così la Chiesa a una missione esclusivamente pastorale; solo che un simile ricollocamento sarà il frutto delle rinnovate fortune della monarchia universale, di nuovo in possesso della sua piena sovranità e autonomia nel *saeculum*. Ora, dove c'è o torna a esserci un Impero, non si dà stato di innocenza originario, bensì quel senso secondo del Paradiso Terrestre che coincide con il fine terreno, s'intende garantito dal governo anche coercitivo del Principe romano, a scanso delle intemperanze sempre in agguato della lupa-cupidigia.

Dante ha conservato strenuamente questa certezza. Fuori di essa non restava che la contrapposizione netta tra storia ed eterno, tra genia fiorentina degradata e popol giusto e sano del Paradiso celeste. La scommessa dantesca era rivendicare i due Paradisi: quello che stava all'inizio-fine di un circuito storico, quello che si poneva al culmine di una verticale tra tempo e oltretempo.

---

<sup>47</sup> «La “Monarchia” non è un'utopia politica», ha voluto puntualizzare D. QUAGLIONI, *Introduzione* a DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di D.Q., in G. Fioravanti et alii (a cura di), *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge...*, 809-883: 838.