

Dall'etica alla politica: potenza e atto della virtù umana in Dante, tra Convivio e Monarchia

Flavio Silvestrini

Università di Roma "La Sapienza"

Dipartimento di Scienze Politiche

flavio.silvestrini@uniroma1.it

ABSTRACT

This paper moves from an analysis of the connection, in Dante's *Monarchia*, between the activity of the *Monarcha*, who establishes the general Law, by which men can regain philosophical(-moral) virtue, and the *multitudo*, which includes all individuals and countries congregated in the political Empire. It is only in this universal political system that, according to Dante, humankind actualizes both intellectual and practical virtues. Possible only as a result of a righteous individual experience of life, in fact, virtue becomes actual if pursued within the collective experience of humankind as a whole, to be intended exactly as a unified and universal Monarchy. Dante can, therefore, show in the Latin treatise three stages of the human life on earth, where peculiar conditions of virtue are linked to specific political situations: 1. the individual, undermined by sin in his own rational nature, lives in a world where, since there is no universal authority, conflict prevails; 2. human beings can restore their potential of virtue and intellect, if they choose to follow the teachings of the Monarch; 3. this condition occurs when the human race, through a collective action, has reached the act of philosophy, living in a world ruled as a multitude. In defining such a harmonious project of the human wills (concordance in aims and purposes, which concerns all individuals ruled by the perfect philosopher/king), Dante's treatise relies on the coeval Aristotelian sources. In particular, the author intertwines the fundamental Averroistic issues with the synthesis elaborated by Thomism thus creating an innovative theoretical frame that includes rational, ethical and theological aspects of human beings as *political animals*, intended by Nature (as a consequence of the will of Providence) to live together in perfect peace.

KEYWORDS

Human virtues, Dante Alighieri, Aristotle

Il *Monarchia* dantesco presenta, sulla base di una composita lezione di fonti e di riferimenti a controversie giuridico-politiche coeve, una scienza del governo concernente tre quesiti fondamentali della vita associata. Il primo oggetto di indagine di tale scienza, che investiga il rapporto tra

Impero universale e *bene esse* umano, è ricavato dalle convinzioni di filosofia morale già elaborate nel *Convivio*. Quanto, nell'opera volgare, era stato stabilito in merito al libero arbitrio umano diviene, nell'opera latina, auspicabile oggetto di leggi pubbliche, che diano valore coattivo alle indicazioni filosofiche verso la vita virtuosa. Alle connessioni tra filosofia(-pratica) e politica, tra Filosofo e Imperatore, accennate nel *Convivio*, il *Monarchia* sostituisce una perfetta identità tra il fine dell'uomo di virtù e del buon cittadino.

Naturalmente provvisto di razionalità e dotato della traccia del bene, l'uomo è infirmato dalle conseguenze mondane del peccato d'origine (*cupiditas*) nella propria capacità di vivere rettamente, vi è dunque una precisa corrispondenza tra l'uomo schiavo del peccato e la società che ha smarrito l'armonia. A causa di questo collegamento, persa la potenza della vita filosofica (e morale), è stato provvidenzialmente necessario anteporre agli atti volontari umani una legge pubblica (il diritto imperiale) e una guida (il *Monarcha*). Solo nella vita ordinata secondo giustizia, l'individuo può (ri)guadagnare la naturale disposizione di essere razionale e morale.

Nel sistema imperiale, però, all'uomo che ha acquisito l'abito filosofico corrisponde l'ultima potenza della filosofia per il genere umano considerato nel suo complesso. Se il *Monarcha* cura la legge generale mediante cui gli uomini possano riconquistare la potenza filosofica(-morale), nella *moltitudo*, che include tutti gli individui e gli stati nel congregato politico dell'Impero, il genere umano raggiunge l'atto della virtù intellettuale e pratica. *Possibile* mediante una corretta esperienza individuale, la virtù diviene *attuale* se perseguita dentro l'esperienza comune di un genere umano unificato come Monarchia universale.

Dante può, dunque, presentare nel trattato latino tre condizioni esistenziali dell'uomo, dove a determinati aspetti di virtù corrispondono altrettante situazioni politiche: l'individuo, infirmato dal peccato nella propria natura razionale e nella capacità d'arbitrio, vive in un mondo in cui, non esistendo l'autorità universale, prevale la conflittualità; ristabilito nel potenziale di virtù e intelletto, poiché ha scelto di seguire gli insegnamenti del Monarca unico, segue un percorso di vita giusta; tale condizione si verifica allorquando è parte di un genere umano che, mediante operazione collettiva, ha raggiunto l'atto della vita morale, ordinandosi politicamente come moltitudine filosofica.

Nel costruire questo armonioso progetto di convivenza delle volontà

umane, il Poeta compone, in modo affatto originale, fonti aristoteliche coeve: avvicina, in particolare, elementi averroistici e la fondamentale sintesi tomista, attraverso un equilibrato modello teorico, dove possano coesistere le esigenze dell'indagatore filosofico con le necessità teologico-morali del credente.

1. *Il vizio filosofico-morale e la discordia politica: la cupiditas umana*

La necessità della Politica, scienza di governo con cui Dante affronta la condizione mondana dell'uomo, emerge nei testi dell'Alighieri di fronte al dramma del genere umano che ha smarrito la propria natura filosofico-morale e si logora nel conflitto. Il primo problema politico consiste nel sollevare l'uomo da una condizione vicina al mondo animale, dopo che egli ha varcato i confini inferiori del proprio potenziale intellettuale.

Con il *Monarchia*, Dante prosegue la scelta, nel quarto del *Convivio*, di sospendere la riflessione sulle questioni contemplative, risolvibili solo nella vita ultraterrena, e puramente speculative, non riconducibili al volere umano, per affrontare un'indagine morale e politica. Se, nella prima parte del trattato filosofico, la natura razionale dell'uomo era stata collegata all'"intelletto possibile", che "potenzialmente in sé adduce tutte le forme universali",¹ nel *Monarchia*, in cui è oramai definitiva l'opzione di

1 *Cv*, IV, XXI, 5. Le citazioni fanno riferimento all'*Edizione nazionale delle Opere* di Dante a cura della Società Dantesca Italiana: *La Commedia secondo l'antica vulgata*, a cura di G. Petrocchi, 4 voll., Le Lettere, Firenze 1994; *Convivio*, a cura di F. Brambilla Ageno, 3 voll., Le Lettere, Firenze 1995; *Monarchia*, a cura di P. Shaw, Le Lettere, Firenze 2009. Solo le *Epistole* si leggono ancora nell'edizione del 1921, affidata sempre dalla SDI alla cura di Ermenegildo Pistelli (Firenze, Bemporad). Se la Shaw aveva notevolmente integrato la tradizione manoscritta del *Monarchia* rispetto alla precedente edizione a cura di P.G. Ricci, Mondadori, Milano 1965, nel 2012 Diego Quaglioni, sulla scia delle segnalazioni di Aldo Rossi e Paolo Trovato, ha presentato un altro manoscritto dell'opera, ascrivibile alla prima metà del XIV secolo, dunque il primo in ordine cronologico (cfr. D. QUAGLIONI, *Un nuovo testimone per l'edizione della "Monarchia" di Dante: il Ms. Add. 6891 della British Library, "Laboratoire Italien"*, XI (2011), p. 231-279; cfr., sul punto, per le acute considerazioni, Gian Paolo RENELLO, *L'edizione critica della Monarchia*, "Italianistica", XL, 1, gen.-apr. 2011, pp. 141-179. Si veda, inoltre, la recentissima edizione a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, con la collaborazione di D. Ellero, uscita nel 2013 come quarto volume per la *Nuova edizione commentata delle opere di Dante* dell'editore Salerno. Per un aggiornamento sulla recente bibliografia in merito a Dante politico, oltre ai testi citati

trattare della vita attiva,

potentia intellectiva [...] non solum est ad formas universales aut speties, sed etiam per quandam extensionem ad particulares: unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere.²

Sono, certamente, presenti nella vita terrena materie puramente speculative, ma non sono soggette “nostre potestati”; oggetto di pura speculazione, matematica, fisica e teologia non terminano nell’operazione pratica.³ Ad esse si devono opporre le materie che non sono oggetto di speculazione ma anche di operazione,⁴ per cui la finalità pratica ne orienta il processo conoscitivo. Soprattutto, prosegue Dante, le operazioni concrete si devono distinguere in “factibilia, que regulantur arte” e “agibilia, que politica prudentia regulantur”.⁵ Queste sono le medesime indagate dalla morale, filosofia che illustra il modo in cui condurre gli atti volontari nella realizzazione della giustizia: se dell’operazione giusta la “virtus volitiva” “potentia quedam est”, forma di quella è “speties boni apprehensi”,⁶ in un ordine per cui le virtù intellettuali servono, in prima istanza, come volontarie premesse conoscitive orientate all’operazione, di segnare il cammino terreno dell’uomo nell’apprendere il bene.

Alla proemiale distinzione tra le questioni che terminano nella speculazione e quelle la cui indagine teorica è finalizzata alla pratica, Dante aggiunge la più rilevante specificazione tra le azioni umane. La morale illustra quelle che sono oggetto di giudizio, poiché relative alla volontà dell’individuo di perseguire la via della giustizia; ma tali operazioni devono diventare l’oggetto di analisi anche della Scienza Politica. Diversamente, le attività che non sono oggetto di giudizio morale non devono rientrare nelle questioni politicamente rilevanti. Nel precisare il funzionamento dell’intelletto pratico, Dante è arrivato a rivelarne il

in nota, sia consentito rimandare alla *Bibliografia essenziale su Dante politico (2002-2011)*, inserita in F. SILVESTRINI, *Iugum libertatis. Dante e la lettura politica del libero arbitrio*, Aracne, Roma 2012, pp. 353-370.

2 *Mn*, I, III, 9.

3 *Ivi*, II, 5.

4 *Ibid.*

5 *Ivi*, III, 10.

6 *Ivi*, XV, 7.

precipitato politico, ma anche, in via preliminare, il collegamento con l'arbitrio umano; infine, il meccanismo della libera scelta alla base della vita morale risulta essere la chiave di lettura della vita virtuosa, non più perseguibile come esperienza puramente individuale (pur rimanendo nella piena responsabilità del singolo), bensì all'interno della vita associata.

Dalla dimensione intellettuale a quella operativa, il procedimento dell'arbitrio umano si svolge secondo una determinata sequenza: “primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit”.⁷ La competenza speculativa dell'intelletto umano consente di valutare gli oggetti della morale in termini positivi e negativi e controllare volontà, atteggiamenti e comportamenti successivi: solo (ri)conoscendo il bene, poiché il seme di bontà è già naturalmente infuso nell'essere umano, l'individuo può condurre la propria esistenza secondo rettitudine, terminando nell'accesso alla (propria) virtù e alla beatitudine terrena.⁸

Se la natura caratterizza l'uomo per “esse apprehensivum per intellectum possibilem”⁹ – facoltà fondante del processo di arbitrio e alla base di un'esistenza morale – la maggior parte degli uomini non possono o non vogliono curare tale inclinazione. Vi sono difetti della conoscenza relativi alla difficile condizione esistenziale, tali da precludere il potenziale intellettuale; inoltre, limiti costitutivi impediscono agli individui di impiegare la ragione. Ma, in relazione alla sfera dell'eticità, il principale vizio risiede nella volontà, dove la *cupiditas* ostacola la naturale tendenza dell'uomo a praticare le virtù intellettuali e morali. Com'è spiegato nel *Convivio*, essa impedisce una padronanza (anche temporanea) della filosofia: gli uomini, orientando il proprio vivere “più secondo lo senso che secondo ragione”,¹⁰ “a guisa di pargoli”,¹¹ poiché il loro arbitrio è pesantemente deficitario del momento percettivo, “non possono avere alcuna apprensione”.¹²; non possono iniziare quel processo razionale e morale che naturalmente dovrebbe connotare la loro esistenza. Nel *Monarchia*, Dante si sofferma (nuovamente) su questa diffusa condizione umana di non poter uscire dalla “minore età della ragione”: sovente

7 *Ivi*, 3.

8 *Ivi*, 7; cfr. *ivi*, I, IV, 1.

9 *Ivi*, I, III, 6.

10 *Cv*, III, XIII, 4-8.

11 *Ivi*, I, IV, 3.

12 *Ivi*, II, XIII, 4.

assediato dal vizio, le “mortalium voluntates” si perdono per seguire “blandas adolescentie delectationes”.¹³ Distruggendo il “lumen rationis”,¹⁴ la cupidigia è “corruptiva iudicii”;¹⁵ intacca irrimediabilmente il meccanismo d'apprendimento per cui l'uomo, conoscendo il bene, lo sceglie consapevolmente e ne segue i dettami secondo vita virtuosa; come “infirmitas”, mortifica la traccia divina da cui ognuno è segnato, rendendone impossibile la ricerca e il potenziamento durante la vita terrena.

L'analisi della reale condizione umana porta il Poeta a considerare come la maggior parte degli individui non abbia in vita alcun abito di virtù e di scienza. Se rinuncia all’esse apprehensivum per intellectum possibilem”¹⁶, l'uomo richiama la condizione degli animali bruti, la cui apprensione senza mediazione intellettuale fa sì che “iudicium liberum habere non possunt”¹⁷. Quando “non giudica come uomo”, l'individuo si comporta “come altro animale, pur secondo l'apparenza, non discernendo la veritate”¹⁸; gli uomini non infrequentemente si riducono ad “amentes”, letteralmente deprivati della parte intellettuale dell'anima, in costoro l'amore equivale ad “appetito di fera”¹⁹.

Dante ha, in prima istanza, stabilito nel creato una gerarchia, in relazione alla capacità naturale di recepire quanto proviene da Dio, la sua illuminazione di Verità e di Bene:

Così la bontà di Dio è ricevuta altrimenti da le sostanze separate, cioè da li Angeli, che sono senza grossezza di materia, quasi diafani per la purità de la loro forma, e altrimenti da l'anima umana, che, avvegna che da una parte sia da materia libera, da un'altra è impedita [...]; e

13 *Mn*, I, XV, 9.

14 *Ivi*, III, III, 8; cfr. *Ep*. V, 13, in cui la cupidigia è indicata come “rationis mortificans”.

15 *Ivi*, I, XIII, 7. Sull'importante plesso metaforico dell'illuminazione politica fornita dalla politica imperiale – contro l'oscurità della vita segnata dalla cupidigia – si veda il recente e documentatissimo saggio di M. ARIANI, *Metafore della luce e mistica imperiale nella Monarchia di Dante*, in N. LONGO, R. CAPUTO (a cura di), *Raccolta di scritti per Andrea Gareffi*, Nuova Cultura, Roma 2013, pp. 111-141.

16 *Ivi*, III, 6.

17 *Ivi*, XII, 5, “quia eorum iudicia semper ab appetitu preveniuntur” (*ibidem*); cfr. *Cv*, I, XI, 6, in cui Dante considera i limiti delle “popolari persone” verso la virtù.

18 *Cv*, III, X, 2.

19 *Rime*, 14 [CVI], *Doglia mi reca*, 143.

altrimenti da li animali, la cui anima tutta in materia è compresa, ma alquanto è nobilitata; e altrimenti da le piante, e altrimenti da le minere; e altrimenti da la terra che da li altri [elementi], però che è materialissima, e però remotissima e improporzionalissima a la prima simplicissima e nobilissima vertude, che sola è intellettuale, cioè Dio²⁰.

Questa distinzione per “gradi generali” può specificarsi attraverso “gradi singolari”, per cui, tra le anime umane, ognuna riceve diversamente dall’altra ciò che proviene da Dio. È la stessa natura composita dell’uomo a porlo come termine medio tra le creature superiori, le intelligenze motrici, e quelle inferiori, gli animali: è possibile vedere qualcuno “tanto nobile e di sì alta condizione che quasi non sia altro che angelo”²¹, mentre, potenza della libera scelta male adoperata, “molti uomini tanto vili e di sì bassa condizione, che quasi non pare essere altro che bestia”²²; l’uomo può dunque avvicinare, mediante la propria schietta natura, le intelligenze pure più vicine a Dio, viceversa, rifiutando questa matrice, può precipitare tra gli esseri inferiori²³.

Anche nel *De vulgari eloquentia* l’Autore deve ammettere l’esistenza di uomini “qui parum distant a brutis”²⁴, può comunque affermare, illustrando tre diversi *itineraria* dell’anima umana, che, con quello “vegetabile”, l’uomo “cum plantis comunicat”; “secundum quod animale” si raccorda “cum brutis”; “secundum quod rationale [...] solus est, vel angelice sociatur [nature]”²⁵.

Su questo *continuum* – che è proprio e solo della natura umana –

20 *Cv*, III, VII, 5. La distinzione è replicata nel *De vulgari eloquentia* (I, XVI, 5): “simplicissima substantiarum, que Deus est, in homine magis redolet quam in bruto, in animali quam in planta, in hac quam in minera, in hac quam in elemento, in igne quam in terra”.

21 *Ivi*, VII, 6.

22 *Ibidem*.

23 Nel XXIX del *Paradiso* anche tra le intelligenze angeliche è rilevata una differenza sul modo di ricevere la luce di Dio: “la prima luce, che tutta la raia”, il riferimento è alla natura angelica, “per tanti modi in essa si recepe, / quanti sono li splendori chi s’appaia” (*Pd*, XXIX, 136-138). Si tratta di una distinzione condotta a fini solamente esplicativi, che non pregiudica la perfezione della visione beatifica di cui ogni intelligenza celeste gode.

24 *Ivi*, I, IX, 9.

25 *Ivi*, II, II, 6.

Dante fonda il primo punto del progetto morale-politico: elevare gli uomini da un'esistenza bestiale in direzione della natura che è loro più propria, concretando, entro i limiti delle facoltà terrene e della fede, l'avvertimento dell'Ulisse infernale: “considerate la vostra semenza / fatti non foste / a viver come bruti, / ma per seguir virtute e canoscenza”²⁶.

Se, sul piano filosofico-intellettuale, la cupidigia offusca la capacità di *intelligere* e volere il bene, sul piano filosofico-pratico essa diventa il più temibile fattore che impedisce agli uomini di creare le condizioni terrene della felicità e della pace. La vita segnata dalla cupidigia è certamente infelice: l'avarizia, per la propria natura imperfetta, non potrà mai essere saziata²⁷. Essa è efficacemente rappresentata nella terribile immagine della lupa infernale, da Dante incontrata nel primo canto della *Commedia*, che, quantunque mangi, “ha più fame che pria”²⁸, rievocata ancora nel ventesimo del *Purgatorio*, per la sua “fame senza fine cupa”²⁹; ma, fuor di metafora, la cupidigia è l'inestinguibile fame d'oro, che, “raunando ricchezze, cresce”³⁰, come “avarizia”, attanaglia gli uomini in un'esistenza bassa e penosa.

La radicale opposizione che Dante stabilisce tra la cupida ricerca degli averi e la nobile esistenza secondo virtù è, d'altronde, il primo germe

26 *If*, XXVI, 118-120. È da notare che la “semenza” di cui parla il pagano Ulisse non può essere la “semenza/semenza” divina nell'uomo cui si fa riferimento nel *Convivio*, oppure nel *Purgatorio* (XVII, 104-105); cfr. A. ROSSINI, *Il pileo della libertà e l'illustre marinaio: ancora sull'Ulisse dantesco*, “Rivista di Studi Danteschi”, III, 2003, 1, pp. 122-34. Come sempre incisivi i commenti di Valli, secondo cui nella fine di Ulisse c'è la tragedia dello “splendido ma folle ricercatore del vero contro il volere, contro il destino di Dio” (L. VALLI, *Ulisse e la tragedia intellettuale di Dante*, “Il Giornale dantesco”, XXIV, 1921, pp. 227-35, alla p. 227).

27 Ampio dibattito ha suscitato la lettura, in particolare tra *Convivio* e *Commedia*, dell'idea dantesca di perfezione naturale e di desiderio di conoscenza. Ricordando solo i contributi più recenti, si vedano G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in A. GHISALBERTI (a cura di), *Il pensiero filosofico*, cit., pp. 93-102; P. PORRO, *Tra il “Convivio” e la “Commedia”: Dante e il “forte dubitare” intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in A. SPEER, D. WIRMER (a cura di), *1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 631-59; A. DIOMEDI, *Il principio di perfezione nel pensiero dantesco*, Troubadour, Leicester 2005; P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Il Mulino, Bologna 2010.

28 *If*, I, 99.

29 *Pg* XX, 12.

30 *Cv*, IV, XII, 9.

nel *Convivio* di una duratura indagine sul libero arbitrio che giunge, come visto, fino al *Paradiso*. Le ricchezze non possono essere causa di nobiltà; mentre quest'ultima, "seme" delle "moralì vertù e intellettuali"³¹, conduce alla perfezione della vita terrena; le prime sono foriere d'imperfezione, sia per quanto riguarda il "loro avvenimento", sia "nel pericoloso loro accrescimento" e "ne la dannosa loro possessione"³².

Il mondo segnato dalla rincorsa alle ricchezze è privo di ordine politico, poiché in esso non risplende la giustizia. Gli averi, infatti, sono ripartiti tra gli uomini con grande "iniquitate"³³; parimenti, per il loro accrescimento, essi "promettono [...] rendere lo raunatore pieno d'ogni appagamento; e con questa promissione conducono l'umana voluntade in vizio d'avarizia"³⁴. In ultimo, il possesso delle ricchezze è latore di mali, sia per il possidente sia per coloro che ne invidiano gli averi; non può portare nessun bene, dacché, per preservare quanto accaparrato, l'uomo ricco certamente non splende in virtù di "larghezza"³⁵.

Numerose sono le ragioni che portano Dante a prediligere "con povertà [...] anzi virtute / che gran ricchezza possedere con vizio"³⁶, in primo luogo, però, tale scelta si fonda sulla consapevolezza che solo il primo modo di condotta porta alla condizione di beatitudine mentre, per quanto ricco di averi, il genere umano si logora nell'infelicità.

31 Ivi, XVI, 10. Sull'articolato sviluppo del concetto di *nobiltà* nell'opera dantesca si veda il recente R. BORDONE, *La nobiltà e l'Impero nello sviluppo del pensiero dantesco*, in R. GRECI, R. BORDONE, G. CHERUBINI, S. BORDINI, *Dante e la storia medioevale*, UNICOPLI, Milano 2008, pp. 49-84. Pur proponendo una copiosa raccolta dei luoghi danteschi in cui si affronta il concetto di *nobiltà*, secondo diversi piani di lettura, il lavoro stabilisce un collegamento con un parallelo sviluppo della dottrina politica effettivamente poco convincente, in cui una funzione decisiva sarebbe stata svolta dal passaggio, maturato in Dante con la discesa di Arrigo VII in Italia, da una cultura tipicamente comunale, durante la scrittura del *Convivio*, a una imperiale, nel tempo del *Monarchia* e del *Paradiso*. Sulla sostituzione, durante il basso medioevo, tra "noblesse de fait" e "noblesse de droit", come risposta dell'antica aristocrazia feudale all'emergere delle istanze portate avanti dai nuovi ceti produttivi, si veda il classico M. BLOCH, *La società feudale* (1940), Einaudi, Torino 1962, pp. 415-82, le cui conclusioni sono state riprese in G. TABACCO, *Su nobiltà e cavalleria nel medioevo. Un ritorno a Marc Bloch?*, "Rivista storica italiana", XCI, 1979, 1, pp. 5-25.

32 *Cv*, IV, XI, 3.

33 *Ivi*, 6.

34 *Ivi*, XII, 3-4.

35 *Ivi*, XIII, 14.

36 *Pg*, XX, 26-27.

L'aspetto più originale dell'indagine dantesca sulla cupidigia umana non concerne la sua natura, ma la sua origine. In tutti gli scritti, Dante riconduce la corruzione umana alla sfera politica che è, con evidenza, tralignata da qualsiasi insegnamento di morale filosofia. Alla drammatica condizione esistenziale dell'individuo affianca il disordine civile. La cupidigia, infatti, alligna, in primo luogo tra i governi, quando nessuna autorità superiore ne regola e giudica le azioni. Riprendendo criticamente la scansione temporale costruita da Aristotele per le organizzazioni civili, è individuato nella creazione dei regni il sovvertimento del processo verso la felicità umana. Il germe della discordia sarebbe nella "cupiditate" dei sovrani; questa fa in modo che

l'animo umano in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desidera 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.³⁷

Analogamente, nel *Monarchia*, la conflittualità è ritenuta intrinseca nel genere umano se in esso prevale la "cupiditas": quando il massimo livello di autorità è condiviso da una pluralità di regimi concorrenti nel desiderio inesauribile di estendere il proprio dominio³⁸, il genere umano, inevitabilmente, vive discorde. Sotto governanti affatto liberi (di dare sfogo alla propria cupidigia), gli uomini sono ridotti in servitù morale e intellettuale, lontani dalla loro naturale disposizione all'arbitrio libero; aristotelicamente, le amministrazioni corrotte sono "politie oblique – democratie scilicet, oligarchie atque tyrampnides – que in servitutum cogunt genus humanum".³⁹

I regimi deviati, in definitiva, incidendo in prima istanza sulla capacità degli uomini di perseguire la felicità in terra, riducono il genere umano a un'esistenza bestiale, per nulla improntata dai caratteri della razionalità e della moralità; contrastare la loro azione, proponendo una giusta organizzazione della vita civile, equivale a creare le condizioni

37 *Ivi*, IV, IV, 3.

38 *Ivi*, X, 2.

39 *Ivi*, XII, 9.

esterne affinché ogni uomo sia libero di vivere secondo la propria migliore natura.

2. *Il potenziale filosofico dell'individuo: il governo del Monarcha*

Con l'opera filosofica volgare, per individuare le operazioni oggetto della morale (e della politica), Dante ha dovuto specificare come l'uomo non possa essere giudicato "del non potere e del non sapere ben sé menare", mentre "del non volere è sempre, perché nel volere e nel non volere nostro si giudica la malizia e la bontade"⁴⁰. Nella vita collettiva, la cupidigia è esiziale per "buon volere e giusto amor"⁴¹. Da una parte, c'è la "benigna voluntade in che si liqua / sempre l'amor che drittamente spira"⁴², dall'altra, la "cupidità" ha lo stesso potere verso "la iniqua" volontà. La cupidigia, passione insana all'opposto del corretto amore, può essere contrastata, nel processo di liberazione dell'arbitrio, solo dalla giustizia⁴³.

Si devono creare le condizioni pubbliche, esterne all'individuo, che gli indichino la via della giustizia e della moralità, affinché ritorni sotto la sua piena responsabilità la scelta di seguire o meno la via della virtù, mentre il suo operato possa essere oggetto di giudizio⁴⁴. Il ragionamento morale del *Convivio* è dunque arrivato a inquadrare nelle materie morali e politiche quelle "nostre potestati subiacentia", in cui l'"operatio" è il "finis"⁴⁵ e da cui inizia il discorso politico del *Monarchia*.

Per creare la condizione di piena responsabilità dell'uomo per quanto accade nella vita terrena si deve agire politicamente sulla causa che rende, al contrario, l'individuo irresponsabile della mancanza di virtù in terra. La soluzione terrena al fatto che gli uomini non possano avere vita morale, perché viziati nella capacità di esercitare l'arbitrio e costretti in regimi politici avidi di ricchezze e poteri, passa per la creazione di un istituto politico che sia perno delle intenzioni e dei poteri umani. Il progetto dantesco è asservito alla costruzione di un'architettura civile al

40 *Cv*, II, II, 6.

41 *Pg*, XVIII, 96.

42 *Pd*, XV, 1-2.

43 *Mn*, I, XI, 11: "iustitie maxime contrariatur cupiditas".

44 L'uomo, spiega Dante, "è degno di loda e di vituperio solo in quelle cose che sono in sua podestà di fare o di non fare" (*Cv*, III, IV, 6).

45 *Ibidem*.

cui vertice sia la volontà moralmente corretta; attraverso strutture politiche intermedie, il *Monarcha*, che è al centro di tale governo universale, deve informare al più alto senso di giustizia la vita del singolo individuo. Si tratta di dar corpo all'auspicato congiungimento previsto nel *Convivio* tra l'autorità filosofica e quella politica: se la seconda, senza i temperamenti della filosofia, "è pericolosa", poiché ridotta a mero esercizio del potere, la prima, senza il supporto della forza pubblica, "è quasi debile, non per sé, ma per la disordinanza de la gente"; da ciò consegue che solo congiunte sono utili al genere umano e si sviluppano nella loro pienezza.⁴⁶

Se questo rapporto simbiotico tra Morale e Politica aveva portato, ancora nel trattato filosofico, ad auspicare che i re si accostassero alla Filosofia o, quantomeno, si facessero consigliare dai filosofi, nel *Monarchia* il rapporto tra le due autorità è divenuto identitario: l'Imperatore è il Filosofo (morale) nella migliore e più efficace disposizione pubblica, che ha avuto finalmente accesso alle leve del potere – il più ampio – e può informare della propria dottrina la convivenza umana. Dante può dunque riferirsi alla Scienza Politica individuando il suo oggetto di indagine, come per la Filosofia Morale, nelle operazioni volontarie, da sviluppare non solo speculativamente ma per finalità operative.⁴⁷ Se la politica è governo pubblico degli atti volontari, il potere deve rispecchiare la massima *iustitia*. Il Poeta prevede un *Monarcha* universale, indefettibilmente giusto e costitutivamente immune dalla cupidigia,⁴⁸ egli si presenterà come "remedium contra infirmitatem peccati" rilevabile nella vita civile.⁴⁹ L'avarizia, infatti, non può intaccare

46 *Ivi*, IV, VI, 17. Su questo passaggio fondamentale della dottrina filosofica e civile di Dante insuperato rimane il contributo di G. SASSO, *Dante: l'imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2002, in particolare le pp. 190-213.

47 *Mn*, I, II, 6.

48 Cfr., sul punto, M.E. SULLIVAN, *Justice, temptation and the limits of princely virtue in Dante's conception of the monarch*, in I.P. BEJCZY, C.J. NEDERMAN (a cura di), *Princely virtue in the Middle Ages 1200-1500*, Brepols, Turnhout 2007, pp. 123-138.

49 Così riflette Capitani: "Adamo essendo naturalmente immortale, libero, perfetto [...] non aveva bisogno né di Chiesa né di Stato", delle guide che Dio ha preposto alla comunità umana per liberarla dal peccato (O. CAPITANI, *Spigolature minime sul III della "Monarchia"*, "Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano", LXXXVII, 1978, pp. 173-200, alla p. 185n; cfr. B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, "Giornale storico della letteratura italiana", LXXVIII, 1921, pp. 1-52, alla p. 48; poi in ID., *Saggi di filosofia*

il giudizio di chi opera “tutto possedendo e più desiderare non possendo”;⁵⁰ non è, però, la vastità del potere imperiale, che peraltro non soffre limiti territoriali, a misurare la sua missione, quanto la limitazione della sua autorità sopra l’agire umano. Solo le operazioni moralmente giudicabili e indagate dalla Filosofia pratica rientrano nella competenza del *Monarcha*.⁵¹ Individuate, preliminarmente, le operazioni proprie dell’uomo di virtù, Dante presenta l’autorità politica creata per governare senza difetto le sue azioni. Ogni uomo è potenzialmente un essere morale, tutti dovrebbero accogliere le prescrizioni del più perfetto conoscitore della giustizia. Guida (politica) degli uomini, secondo ragione, in direzione della vita retta, sotto il suo governo nel genere umano la scelta di arbitrio è praticata nel modo migliore, “cum iustitia in eo potissima est”:⁵² il

dantesca, Dante Alighieri, Milano 1930, pp. 239-305). Com’è noto, assai distante da Nardi è la lettura politica dell’arbitrio umano minacciato dalla cupidigia in M. MACCARRONE, *La teoria ierocratica e il canto XVI del Purgatorio*, “Rivista di Storia della Chiesa in Italia”, IV, 3, set.-dic. 1950, pp. 359-98, rip. in ID., *Romana Ecclesia, Cathedra Petri*, II, Herder, Roma 1991, pp. 969-1017. Questa ed altre controversie storiografico-interpretative relative al testo politico dantesco sono ricostruite in G. CARLETTI, *Dante politico. La felicità terrena secondo il pontefice, il filosofo, l’imperatore*, ESA, Pescara 2006. In *Pg XXVIII*, 91-93, Dante chiarisce come il Paradiso terrestre, evidente anticipazione temporanea “d’eterna pace” godibile nel Paradiso celeste, sia stato creato per “l’uomo buono e a bene”, cioè dotato dell’arbitrio. Sulla consonanza tra Paradiso terrestre e condizione imperiale, sul legame tra pace imperiale e pace “eterna” e sulla condizione edenica in cima al *Purgatorio* come ritorno alla condizione naturale priva del peccato d’origine, cfr., tra gli altri, E. WILLIAMSON, *De beatitudine huius vite*, “Annual report of the Dante Society”, LXXVI, 1958, pp. 1-22, alla p. 18; F. MAZZONI, *Teoresi e prassi in Dante politico*, in DANTE ALIGHIERI, *Monarchia – Epistole politiche*, ERI, Torino 1966, pp. IX-CXI, alla p. XCI; E. KIRÁLY, *Peccato e libero arbitrio: Dante nel “Paradiso Terrestre”*, “Verbum. Analecta Neolatina”, IV, 2002, 1, pp. 5-21; CH.S. SINGLETON, *Il ritorno all’Eden: la giustizia naturale*, in *La poesia della Divina Commedia*, il Mulino, Bologna 1978, pp. 377-410. Con il Paradiso terrestre, d’altronde, si completa un percorso terreno di conquista della libertà iniziato con la seconda cantica; cfr. G. SEVERINO, *Libertà va cercando, ch’è sì cara*, Di Nunzio, Campobasso 1964.

50 *Cv*, IV, IV, 4.

51 Verso costui, infatti, “tanto quanto le nostre operazioni proprie, che dette sono, si stendono, siamo subietti; e più oltre no” (ivi, IX, 9).

52 *Mn*, I, XI, 1; cfr. D. MARANGIO, *Dante tra l’amore e la giustizia*, “Atti e Memorie dell’Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti”, n.s., LII, 1990, pp. 195-215. Interessante notare come la condizione minorile dell’uomo che richiede una guida venga ripresa da Dante anche per questioni teologiche; così, all’inizio del canto XXII del *Paradiso*, Beatrice è chiamata in soccorso (“mia guida”) del Poeta, che si sente

Monarcha annulla la difficoltà e l'incostanza nella ricerca del bene che condiziona l'individuo, ristabilito pienamente nel suo potenziale filosofico-morale.

Per restituire agli uomini l'abito della vita etica, l'Imperatore li regge con il "freno",⁵³ la legge universale alla cui cura è preposto. Giustiniano, nella *Commedia*, è ricordato per aver sistemato il diritto imperiale; stabilendo la *collectio iuris* su cui, nei secoli seguenti, si sarebbe fondato il *ius commune* dell'autorità politica universale.⁵⁴ Con la lezione di Marco Lombardo, al centro del *Purgatorio*, si chiarisce il rapporto tra il "fren" (la legge) e la "guida" (l'Imperatore) che deve farne uso, secondo il consueto processo d'arbitrio, in cui, come detto, si determina il passaggio dalla Morale alla Politica; l'uomo, infatti,

di picciol bene in pria sente sapore; / quivi s'inganna, e dietro ad esso
corre, / se guida o fren non torce suo amore. / Onde convenne legge
per fren porre; / convenne rege aver, che discernesse / de la vera
cittade almen la torre.⁵⁵

come "parvol"; cfr. G.E. BALDWIN, *The new Beatrice, or, The virtue that counsels: a study in Dante*, Columbia University Press, New York 1928.

53 *Ivi*, III, XV, 9. Come afferma Cancelli, in Dante "ragione vale innanzitutto genericamente per diritto, e per esso il diritto romano, tenuto per il diritto per eccellenza e più intimamente ispirato alla ragione umana, ed anzi a la ragione stessa scritta" (F. CANCELLI, *La legge in Dante*, "Rivista internazionale di filosofia del diritto", XLIII, 1971, pp. 432-470, alla p. 448); in pari termini, cfr. P. FIORELLI, *Sul senso del diritto nella "Monarchia"*, in *Lecture classensi*, XVI, Longo, Ravenna 1987, pp. 79-97, alle pp. 88-90, e le considerazioni su questo saggio di D. QUAGLIONI, "Arte di bene e d'equitate". Ancora sul senso del diritto in Dante, "Studi Danteschi", LXXVI, 2011, pp. 27-46. Ma si veda quanto dice Nardi, per cui in Dante "la necessità di qualsiasi legge positiva, e quindi del legislatore, è una conseguenza della cupidigia che offusca la naturale rettitudine o equità e impedisce alle volontà umane di cospirare nel bene" (NARDI, *Il concetto dell'Impero*, cit., p. 4).

54 *Pd*, VI, 88. Sul canto VI del *Paradiso*, in particolare sull'accurata ricostruzione del Giustiniano dantesco, tra i tanti contributi, ricordiamo il recente N. LONGO, *Il Canto della Giustizia. Paradiso VI*, "Atti e memorie della Accademia Petrarca di lettere arti e scienze", n.s., LXIX, 2007, pp. 105-44.

55 *Pg*, XVI, 91-96. Molto si è impegnata la critica a valutare la congiunzione "o" posta da Dante tra "fren" e "guida" nel verso 93, implicando, evidentemente, anche l'interpretazione dei due sostantivi. Tommaso Casini, Silvio Adrasto Barbi e Umberto Bosco, Giovanni Reggio, nelle edizioni da loro commentate della *Commedia* (risp. Fabbri, Milano 1984 e Le Monnier, Firenze 1979), ritengono che il "freno" sia

Nelle operazioni volontarie, bisogna agire a seguito di un giudizio intellettivamente corretto e praticamente orientato alla giustizia; esso si determina solamente seguendo la Ragione; ma questa, codificata come legge, è divenuta “Ragione scritta”, la quale deve “scrivere, mostrare e comandare questo ufficiale di cui si parla, cioè lo Imperadore”.⁵⁶ Colui che perfettamente gode della facoltà giudicativa interviene sul giudizio di tutti, al principio del processo intellettuale di arbitrio; attraverso tale meccanismo, l’*“humanum iudicium”* ha come esempio il *“presidium iudicis”*,⁵⁷ “accìò – come è affermato nel *Convivio* – che li suoi giudicii e la sua autoritade sia un lume e una legge a li altri”.⁵⁸ La regola morale, mediata dalla politica – cui è richiesto di esercitare la giustizia sotto forma di comando coattivo – giunge agli uomini. Ciò è possibile solo se vi

esclusivamente della legge, mentre la “guida” dell’Imperatore, operando i due strumenti in maniera automa. Riteniamo, invece, anche per concordanza con altri passi danteschi, non solo della *Commedia*, più condivisibile una lettura che non ponga in opposizione i due termini, ma che indichi un differente modo di chiamare la stessa condizione politica, ovvero l’Impero che opera secondo proprie leggi. D’altronde, com’è chiarito nel verso 97, la condizione infelice del genere umano dipende dal fatto che “Le leggi son”, manca invece “chi pon mano ad esse”. Non poche volte Dante insiste sull’inefficacia della legge laddove non sia presente l’autorità imperiale; si veda in proposito il già ricordato auspicio del *Convivio*, che consiglia di congiungere l’autorità filosofica con la imperiale, affinché la prima non sia “debile”: la legge senza un’*authoritas* rimane precetto filosofico e non veicolo politico. In questa direzione, M. AGRIMI, *Il canto XVI del Purgatorio*, Sei, Torino 1966, p. 24, secondo cui “la particella non ha un valore propriamente alternativo, ma serve certamente a porre una distinzione tra i due concetti”; cfr. G. ANGIOLILLO, *Canto XVI. Marco il lombardo*, in ID., *La nuova frontiera della tanatologia*, Olschki, Firenze 1996, II, pp. 163-189; P. BREZZI, *I buoni spirti che son stati attivi: Giustiniano*, in *Lectura Dantis Modenese: Paradiso*, Banca Popolare dell’Emilia, Modena 1986, pp. 37-56; rip. “L’Alighieri”, XXXIII, 1992, 2, pp. 23-41.

56 *Ibid.* La coincidenza in Dante tra *ratio scripta* e diritto è chiaramente individuata in M. CRISTIANI, *Ragione*, in *Enciclopedia Dantesca*, diretta da U. Bosco, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1971, IV, pp. 831-841.

57 *Mn.*, II, IX, 1. Considerata in tutta la sua gravidanza l’influenza del processo di arbitrio nel rapporto tra volontà imperiale e degli uomini, sembra troppo limitativa la lettura di Davis, secondo cui l’Imperatore “has jurisdictions over actions but not over thoughts” (CH.T. DAVIS, *Dante and the empire*, in R. JACOFF (a cura di), *The Cambridge Companion to Dante*, Cambridge University Press, Cambridge-New York 20072, pp. 257-269, alla p. 259).

58 *Cv.*, IV, XXVII, 10.

sia una guida che, dall'alto della propria capacità d'arbitrio, possa ergersi a legislatore universale.

In effetti, il *Monarcha* agisce indirettamente sull'esistenza filosofico-pratica degli individui, poiché i destinatari immediati delle sue disposizioni legislative sono i governanti "particolari". Attraverso leggi promulgate negli ordinamenti che costoro dirigono, la volontà dell'Imperatore è tradotta in direzione dei singoli uomini, ai quali, infine, arriva in forma di arbitrio liberato. Per quanto illimitato nella propria giurisdizione, il *Monarcha* non può prendere in considerazione "minima iudicia cuiuscunque municipii";⁵⁹ si impone la necessità di legislazioni particolari, che possano declinare sopra situazioni giuridiche specifiche la norma universale.⁶⁰ Mentre il genere umano, nel suo insieme, abbisogna del *Monarcha* unico affinché "comuni regula gubernetur",⁶¹ le differenti "proprietas" che caratterizzano "nationes, regna et civitates" fanno sì che "legibus differentibus regulari oportet".⁶² Avvicinandosi al piano dell'operazione concreta, le fattispecie regolate dal diritto sono comprese in leggi sempre più specifiche, che possano guidare gli individui nei loro atti quotidiani: tra la legge particolare, orientata all'operazione, e quella imperiale, generale premessa filosofica della giusta vita attiva, vige il rapporto gerarchico per cui "intellectus practicus ad conclusionem operativam recipit maiorem propositionem ab intellectu speculativo".⁶³ Il principio formale di ogni azione è dato dal bene intellettivamente percepito, secondo l'arbitrio libero massimamente disponibile al

59 *Mn*, I, XIV, 4.

60 Pur riconoscendo il valore degli ordinamenti giuridici particolari, sembrano poco rispondenti alle intenzioni del Poeta le letture che individuano nel *Monarchia* una prima affermazione del moderno Stato di diritto (cfr., oltre al classico H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Deuticke, Wien-Leipzig 1905, le indagini di V. RUSSO, *La "Monarchia" di Dante (diritto naturale e stato di diritto)*, "Lavoro Critico", XV-XVI, 1978, pp. 167-208; *Impero e stato di diritto. Studio su "Monarchia" ed "Epistole" politiche di Dante*, Bibliopolis, Napoli 1987).

61 *Mn*, I, XIV, 7.

62 *Ivi*, 5.

63 *Ivi*, 7. Un interessante confronto tra questo passaggio, in cui il processo dall'intelletto pratico (le operazioni degli stati particolari) a quello speculativo (la legge imperiale) ha un andamento verticale, "ad conclusionem operativam" (*ibid.*), e quello rappresentato all'inizio del primo libro, in cui sembra avere un andamento orizzontale, "ad quandam extensionem" (*ivi*, I, III, 9), si trova in SASSO, *op. cit.*, pp. 266-270.

Monarcha; quello rimane unico per tutto il mondo, quantunque si concreti – sotto il governo di regimi politici differenti – in modo peculiare nei singoli uomini. Gli Stati particolari divengono, attraverso questo processo, il termine medio tra l’arbitrio libero del *Monarcha* e quello degli uomini: sono dapprima i governanti a divenire moralmente retti sotto l’Impero; finalmente, gli stessi regimi si prodigano nel procurare la libertà dei rispettivi cittadini/sudditi, adottando in situazioni contingenti le indicazioni generali del *Monarcha*.

Vigente la legge imperiale, il genere umano vive nella massima libertà, poiché le forme politiche “oblique” divengono “recte”; esse, infine, “libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint”.⁶⁴ Al termine di un processo di liberazione dell’arbitrio che, partito dall’Imperatore, arriva al singolo uomo, il genere umano, obbediente alla volontà giusta da quello rischiarata, non obbedisce che a se stesso, poiché vive in un mondo ispirato prima di tutto dall’amore per il prossimo.⁶⁵ Sotto il *Monarcha*,

64 *Ivi*, 10. Importanti riflessioni sul tema della libertà politica all’inizio Trecento in J. MIETHKE, *Lordship and Freedom in the Political Theory of the Early 14th Century*, “Veritas”, XL, 1995, pp. 679-694.

65 *Ivi*, 8-10, cfr. *Cv*, III, XIV, 10. Puntualmente De Angelis rileva che “il fondamento di questa libertà riposa nel fatto che il monarca agisce per causa propria e non di altri [...] e la sua libertà viene ad essere la stessa libertà dei singoli che si armonizzano con lui” (A. DE ANGELIS, *Il concetto d’imperium e la comunità sopranazionale in Dante*, Giuffrè, Milano 1965, p. 74); cfr., con simili argomenti, G. DI GIANNATALE, *Dante e le motivazioni della libertà (“Mn” I, 12, 9-12)*, “Sapienza”, XXXVIII, 1985, 1, pp. 33-50. Per il convinto sostrato teologico, filosofico e morale che anima il discorso dantesco, irricevibili sembrano le interpretazioni che leggono in termini eminentemente politici la tutela della libertà da parte dell’Impero. Cipriani, ad esempio, legge nel progetto dantesco la volontà di “lasciare intatte le libertà ed i governi propri di ciascun popolo”, per cui “di competenza del potere imperiale è la norma di diritto interstatale, restando di competenza di ogni regno o comune quella di diritto interno” (E. CIPRIANI, *L’idea imperiale di Dante*, in ID., *Saggi letterari*, Cinzia, Firenze 1959, pp. 66-81, alla p. 68), arrivando alla conclusione che “questa libertà è ancora una libertà formale [...] una libertà che si sovrappone all’iniziativa dei singoli, siano essi individui o comunità nazionali, invece che esserne la causa informante” (*ivi*, p. 73). In maniera affatto diversa, Dante prevede che le leggi interne siano declinazione particolare della più generale indicazione che la regola imperiale impone, non anticipando in nessun modo il concetto di “relativismo giuridico” dell’età moderna (ma si vedano, ancora sulla modernità della politica dantesca, le considerazioni di Claude LEFORT, *La Modernité de Dante*, saggio posto a prefazione della traduzione francese di Gally del 1993). Semmai, come visto, nel progetto politico dantesco viene neutralizzato, ancor prima di quello giuridico, il “relativismo morale”

l'uomo è condotto verso ciò che caratterizza la natura umana (“*perseitatem*”), l'amore per l'anima razionale orientata al bene.⁶⁶ Nella comunità umana, la massima libertà di scegliere (ciò che riteniamo giusto da ciò che riteniamo sbagliato), lungi dal condurre a un relativismo morale irriducibile, unifica l'intelletto pratico (o l'indirizzo politico) in direzione del bene, rendendosi politicamente Monarchia universale.⁶⁷ Sotto tale governo, nel genere umano “*maxime recta dilectio inesse*

proprio di una errata concezione del libero arbitrio; in Dante, il diritto ha un percorso univoco, dall'alto verso il basso. Ancora più problematiche diventano allora le ricostruzioni in senso “federale” (G. POOLE, *Local autonomy in Dante's conception of world order*, “Italiana”, VI, 1994, pp. 27-36), “confederale” (P. DA PRATI, *La politica e la filosofia nella “Monarchia” di Dante*, Bracco, Sanremo (IM) 1958, p. 37), con l'auspicio di un Monarca “che si conformasse alle leggi delle varie nazioni” (*ivi*, p. 38), o di “diritto delle genti” nel rapporto politico tra Impero dantesco e stati particolari. Un equilibrato punto di vista in Carletti, secondo il quale “lo scopo del Principato universale [...] non è quello di contrapporsi o sostituirsi” agli Stati particolari, ma di fare in modo “che le loro leggi siano corrispondenti e conformi ai principi generali” che esso esplicita. In questa maniera, Dante evita di farli “decadere a mere province più o meno autonome” dell'Impero, evitando, al contempo, “il predominio di spinte egoistiche e di tendenze antagonistiche” (CARLETTI, *op. cit.*, pp. 134-135); cfr. J.J. LEDESMA URIBE, *El orden internacional en la “Monarquía” de Dante*, “Juridica,” XII, 1980, pp. 375-403.

66 Interessante, da questo punto di vista, l'identità tra “legge” politica esterna e “coscienza” morale interna stabilita da Grassi: “chi pratica per abitudine la giustizia non sente il peso delle leggi, perché a lui non è più la legge che comanda di operare rettamente, ma la sua stessa coscienza, sicché dipende soltanto da sé stesso”; ciò, in ultimo, si spiega con il fatto che “la morale è inconcepibile senza una vera e sana libertà” (C. GRASSI, *La giustizia e la libertà nel concetto di Dante*, Unione Cooperativa Editrice, Roma 1902, pp. 30-31). Sulla questione, con notevoli spunti, si veda B. PINCHARD, *La dignité de l'homme et les formes de sa liberté selon Dante*, in P. MAGNARD (a cura di), *La dignité de l'homme* (Actes du Colloque tenu à la Sorbonne, Paris IV, novembre 1992), Champion, Paris 1995, pp. 41-61.

67 Come afferma Vasoli, “solo l'esistenza di un unico Impero e di un unico Imperatore può permettere l'esercizio della vera *libertà* che coincide con il determinarsi della *volontà* secondo la pura legge della *ragione*, estranea e non sottoposta a moventi o agenti” (C. VASOLI, *La storia nella meditazione filosofica, da Alberto Magno a Marsilio Ficino*, in CENTRO ITALIANO DI STUDI DI STORIA E D'ARTE (a cura di), *Il senso della storia nella cultura medievale italiana (1110-1350)* (Atti del XIV Convegno Internazionale di Studi, Pistoia, 14-17 maggio 1993), Centro Italiano di Studi di Storia e d'Arte, Pistoia 1995, pp. 417-441, alla p. 433).

potest”⁶⁸, poiché il “*Monarcha maxime diligit homines*”⁶⁹. Governando, l’Imperatore rivela agli uomini nella forma perfetta la loro schietta e nobile natura, poiché dell’essere umano sceglie la peculiarità che lo distingue dalle nature inferiori e ne fa “manifesto” filosofico-politico del proprio governo: la capacità di arbitrio dell’essere razionale è divenuta elemento informante di una politica esteriormente tesa a garantire pace e giustizia ma, in profondità, a ristabilire il potenziale di moralità dell’individuo. Questa operazione chiarificatrice, che conduce attraverso l’amore per la parte razionale dell’uomo, consente al termine di liberare, per tutti, l’arbitrio terreno. La giustizia dell’arbitrio, come le altre “*qualitates*”, è al massimo grado quando è più pura, quando non è contaminata “*de contrario*” nei soggetti che la praticano⁷⁰: solo colui nel cui animo alberga il più alto senso di giustizia può liberare l’arbitrio altrui.

Realizzate sotto il governo imperiale le condizioni esterne (il governo pacifico) e intellettive (la retta ragione mediante legge), il giudizio morale sul comportamento dell’individuo dipende solo dalla sua opzione di accettare le prescrizioni secondo virtù. Quantunque la ragione del *Monarcha* sia presidio delle volontà, rimane che “la virtù dee avere atto libero e non sforzato”, poiché solo quando “una persona va volentieri ad alcuna parte”⁷¹ determina il proprio comportamento secondo libera scelta, che può condurre alla conquista dell’operazione virtuosa. È l’ossimoro del “*iugum libertatis*” imperiale, che Dante propone nell’infuocata *Epistola* contro i Fiorentini “intrinseci”: l’imperatore Arrigo sta reclamando la propria autorità a favore della libertà di tutti perché, esente da cupidigia, il suo potere elimina la corruzione dal mondo.⁷²

68 *Mn*, I, XI, 13; cfr. D. MARANGIO, *Dante tra l’amore e la giustizia*, “Atti e Memorie dell’Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti”, n.s., LII, 1990, pp. 195-215. Interessante notare come la condizione minorile dell’uomo che richiede una guida venga ripresa da Dante anche per questioni teologiche; così, all’inizio del canto XXII del *Paradiso*, Beatrice è chiamata in soccorso (“mia guida”) del Poeta, che si sente come “parvol”; cfr. G.E. BALDWIN, *The new Beatrice, or, The virtue that counsels: a study in Dante*, Columbia University Press, New York 1928.

69 *Ivi*, XII, 9.

70 *Ivi*, 5.

71 *Cv*, I, VIII, 14.

72 *Ep. VI*, 2-3, cfr. *Mn*, I, XII.

3. *L'atto filosofico del genere umano: la moltitudo di individui e stati*

Con il *Monarcha* si evita politicamente che l'uomo travalichi il limite verso il basso della sua condizione esistenziale: dalla natura razionale, tipica dell'animo umano, non si deve retrocedere cedendo alla forza del peccato a una condizione bestiale. La Scienza Politica, però, nella concezione dantesca, non serve solo a ristabilire il potenziale filosofico dell'uomo, ma a superare i limiti della sua natura razionale, rendendo operabile, durante la vita mondana, l'atto della filosofia. Per questa via, il fine individuale – realizzare una vita virtuosa secondo specifica inclinazione – diviene parte di un progetto teso a realizzare il fine del genere umano nel suo complesso.

Alla necessità di declinare in termini politici le indicazioni della Morale, trovando loro sanzione nella sfera pubblica, Dante è arrivato attraverso la preliminare considerazione che il potenziale umano di virtù è compromesso dalla società corrotta; ma il binomio etico-civile si rende ancora più necessario laddove si consideri come l'attuazione della vita virtuosa non possa passare per l'iniziativa dei singoli uomini, ma attraverso un'operazione universalmente condotta da parte del genere umano.

Certamente il singolo, per quanto riceva la luce divina nell'animo razionale e sia ristabilito nelle potenzialità naturali per intervento del *Monarcha*, non potrà mai operare come le potenze angeliche, pure sostanze intellettuali. Egli, infatti, ha una natura composita, dove convivono una parte "corruptibilis" e una "incorruptibilis", l'animo razionale è collegato alla vicenda corporea e, perciò, all'uomo competono "duo ultima". Nella vita terrena, quando le due parti sono fuse, il fine consiste "in operatione proprie virtutis"⁷³, il secondo, legato alla condizione celeste, "consistit in fruitione divini aspectus"⁷⁴. Sarà solo a questo più alto livello della natura creata, quando vivrà come pura sostanza intellettuale, che l'uomo raggiungerà la natura "vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale".⁷⁵ Le intelligenze pure, infatti, con una volontà immutabile possiedono l'atto, la continuità libera

73 *Ivi*, III, XV, 7; cfr. *ivi*, I, IV, 1.

74 *Ibidem*.

75 *Ivi*, 11.

dell'arbitrio verso la fonte del Vero e del Bene: sono pienamente nell'intenzione divina.⁷⁶ Alla condizione umana in terra è invece collegata la potenza di esercitare la ragione,⁷⁷ di conseguenza, l'intelligenza umana "è talvolta abituale solamente, e non attuale".⁷⁸ Ciò non toglie che, pur non avendo "l'ultimo atto di filosofia",⁷⁹ ha l'uomo amore per la scienza quando gode dell'abito filosofico; in egual misura, l'uomo virtuoso si distingue "non solamente virtute operando, ma l'abito de la virtù avendo".⁸⁰

Circoscritta in una dimensione abituale la capacità del singolo di esercitare la virtù intellettuale e morale, Dante indica il cammino terreno che, diversamente, conduce all'atto il potenziale filosofico terreno. Questo risultato può essere conseguito solo mediante un'operazione collettiva, che rappresenta il fine della vita terrena. La differenza rispetto alla beatitudine celeste è dirimente: questa è, in effetti, compimento della vita razionale dell'uomo, ma sarà raggiunta dall'individuo a fronte di un giudizio divino; l'atto filosofico in terra sarà possibile solo nella collettività guidata e tenuta in armonia dal giudizio umano, seppur il migliore, garantito dal *Monarcha*. Come è spiegato nel *Convivio*, "la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo per sé è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno".⁸¹ Nel *Monarchia*, con ancora più risolutezza, dopo aver affermato che "finis universalis civilitatis humani generis" è "actuare semper totam potentiam intellectus possibilis",⁸² è chiarito che "potentia ista per unum hominem

76 Cfr. *Ivi*, I, XII; *Pd*, XXIX, 63; *Dve*, I, II, 3.

77 Cfr. *Cv*, III, III, 5.

78 *Ivi*, XIII, 5.

79 *Ivi*, 8.

80 *Ibid*.

81 *Cv*, IV, IV, 1. Sul punto con efficacia ragiona V. FROSINI, *Autorità imperiale e libertà civile in Dante* in CENTRO DI STUDI FILOLOGICI E LINGUISTICI SICILIANI (a cura di), *Dante e la Magna Curia* (Atti del Convegno di Studi, Palermo, Catania, Messina, 7-11 novembre 1965), Centro di studi filologici e linguistici siciliani, Palermo 1967, pp. 524-533; rip., col titolo *Kelsen e Dante*, a introduzione di H. KELSEN, *La teoria dello Stato in Dante*, Boni, Bologna 1974, pp. IX-XXIV.

82 *Ivi*, IV, 1. È interessante rilevare come quasi tutte le traduzioni di questo passaggio si attengano a formule letterali: così Richard Kay nella sua traduzione inglese, (Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto 1998, p. 75), Ruedi Imbach e Christoph Flüeler nella loro traduzione tedesca (Reclam, Stuttgart 1989, p. 71), Michèle Gally nella traduzione francese (Bélin, Paris 1993, p. 65), in Italia, tra i tanti, Vinay (Le Monnier, Firenze 1950, p. 29). Recentemente, Prue Shaw ha proposto in una resa

[...] tota simul in actum reduci non potest, necesse est multitudinem esse in humano genere, per quam quidem tota potentia hec actuetur”.⁸³

In uno dei passaggi, dal punto di vista interpretativo, più intensi del trattato politico, Dante introduce il concetto di *multitudo* filosofico-politica, il meccanismo politico mediante cui dalla virtù in potenza, garantita dall'intervento del sovrano universale, si possa giungere all'atto della filosofia terrena. L'argomentazione conclude l'indagine intrapresa nel primo libro (se la Monarchia universale sia necessaria al benessere dell'umanità), mediante l'incontro tra la ricerca sulla psicologia e gnoseologia umane con quella condotta sul libero arbitrio.

Il ragionamento dantesco porta a coincidere la limitatezza filosofica dell'uomo con quella delle organizzazioni politiche esistenti, percorrendo, in termini negativi, l'evoluzione delle organizzazioni umane scandita da Aristotele. Scandendo il percorso che dall'abito filosofico, felicità possibile al singolo uomo, conduce all'atto filosofico, fine e beatitudine del genere umano nel suo complesso, l'Alighieri ricostruisce la formazione delle diverse comunità politiche. Nel *Convivio*, riprendendo la successione aristotelica delle compagini umane, si afferma che, per raggiungere un fine sempre più grande, dal singolo uomo si è passati alla “famiglia”, in seguito alla “vicinanza”, alla “cittade” e in ultimo al “regno”⁸⁴. Nel *Monarchia*, però, è affermato che all'operazione dell'ultima beatitudine terrena “nec homo unus, nec domus una, nec una vicinia, nec una civitas, nec regnum particolare pertingere potest”⁸⁵. Se deve esistere un fine che sia valido per tutto il genere umano e ne celebri la più nobile natura, esso può prendere forma solamente come struttura universale della convivenza civile, in cui i fini terreni di ogni individuo e di ogni ordinamento intermedio siano compresi. Inadeguate a raggiungere la perfetta felicitàmondana, le organizzazioni politiche “particolari”, laddove non composte in un governo universale, sono addirittura all'origine della discordia e dell'infelicità umane. Diversamente, rendere la volontà del *Monarcha*

più sfumata il ruolo dell'intelletto individuale: “the activity proper to mankind considered as a whole is constantly to actualize the full intellectual potential of humanity”, (*op. cit.*, p. 11), quantunque anche questa autrice propenda nell'escludere l'affiliazione del passaggio dantesco, al di là della citazione di scuola, alla lettura averroistica del *De anima*, cfr. *Infra* terzo paragrafo.

83 *Ivi*, I, III, 8.

84 *Ivi*, IV, IV, 2.

85 *Ivi*, I, III, 4.

vincolante per tutti, soprattutto per chi ha in mano le leve del governo, è il modo in cui il genere umano ritrova la pace: l'unità dei voleri rende "concordes" i componenti di una *multitudo* per il fatto che

virtus volitiva potentia quedam est, sed speties boni apprehensi forma est eius: que quidem forma, quemadmodum et alie, una in se, multiplicatur secundum multiplicationem materie recipientis.⁸⁶

In terra, l'atto del potenziale intellettuale umano equivale a un processo moltiplicativo che si sancisce nel passaggio dalla parte speculativa del processo di arbitrio (competenza riservata alla legge imperiale) alla sua consapevole accettazione e *mise en valeur* pratico da parte degli uomini ordinati in moltitudine. La volontà di ogni uomo è potenza informata dalla capacità speculativa del *Monarcha*, Dante può quindi concludere che gli uomini si muovono concordi "secundum velle ad unum quod est formaliter in suis voluntatibus".⁸⁷ Tra la speculazione corretta del Principe, comunicata come legge universale, e i voleri giusti degli individui si pone la legge particolare dei governi, estensione al piano pratico dell'intelletto speculativo del *Monarcha* che "ad operationem concludit".

Il *Monarcha* è intelligenza morale poiché conosce gli universali del bene, ma, per la virtù di governo, è anche in atto operativo; per questo può condurre "in actione" gli altri reggitori, imponendosi su costoro come intelletto agente.⁸⁸ È però necessaria la *multitudo* affinché l'atto della corretta operazione sia esteso oltre lo specifico delle capacità politiche, allorquando, operando tutti gli uomini secondo bontà, si esaurirà tutto il potenziale umano di virtù.

Dall'indagine sull'arbitrio, che è costitutivo dell'estensione al piano pratico dell'intelletto umano e della possibilità terrena di condurre all'atto il potenziale filosofico dell'uomo, l'Alighieri giunge alla sfera politica: l'intelletto speculativo, come forma e unico principio ordinatore, coincide con la legge imperiale; l'intelletto pratico sono le leggi particolari che recepiscono quel principio e terminano nelle volontà e nelle operazioni virtuose degli individui. Il sistema monarchale influisce sulle operazioni morali, fondate sulla volontarietà, ma in esso trovano attuazione, seppur

⁸⁶ *Ivi*, XV, 7.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ivi*, XIII, 1.

indirettamente, anche le virtù puramente speculative, che non sono oggetto della regolazione politico-morale dell'Imperatore: solo in un sistema politico segnato dalla rettitudine e dalla pace l'uomo può dedicarsi alla riflessione scientifica.

Nella *multitudo* trovano corretta disposizione, secondo diverse qualità, “quidam non solum singulares homines, quin etiam populi”.⁸⁹ Accolte presso gli individui e le società particolari, le indicazioni provenienti dal *Monarcha* si sono concretamente moltiplicate, componendo una geografia di voleri politicamente *unificata* e razionalmente non più perfezionabile: solo dentro la struttura universale dell'Impero, nella trama delle intelligenze che operano in coerenza, trova sviluppo conclusivo la condizione naturale dell'anima umana.⁹⁰ Dante, da

89 *Ibid.*

90 Si veda quanto dice in proposito Bellomo: “la felicità consiste nella conoscenza, finalizzata sia alla speculazione che all'azione, perché è naturale desiderio dell'uomo e perché attua le potenzialità della ragione, definite da Aristotele “intelletto possibile”, e dunque porta a perfezione la peculiarità che distingue l'uomo dagli altri animali. Tuttavia gli uomini non sono in grado di raggiungere tale completa conoscenza, cioè di attuare l'intelletto possibile singolarmente, ma solo complessivamente” (S. BELLOMO, *Filologia e critica dantesca*, La Scuola, Brescia 2008, p. 108). Con la consueta chiarezza espositiva, sul punto riflette Sasso: “non è audacia eccessiva dire che, certo, non senza audacia, Dante esperì, in questo punto, un radicale tentativo di andare oltre. Se l'intelletto possibile è per un verso il pregio dell'uomo e, per un altro, il suo limite, se di questo e non di quello l'Impero risentirebbe se del limite non si potesse procedere al superamento, era a questo, dunque, al superamento, che occorreva dar corso. Occorreva che non sulla “parte”, ma sul “tutto”, l'Impero si fondasse per pervenire alla pienezza del suo atto. Occorreva che non l'individuo e il suo “individuale” intelletto conducessero l'operazione, ma la specie. La quale, deve dirsi, è costituita bensì dagli individui che la abitano, le stanno dentro e in tal modo danno luogo al suo essere” (SASSO, *op. cit.*, p. 211). Con sintesi efficace, la tensione fra dimensione individuale, collettiva e universale della vita terrena è proposta anche da Passerin d'Entrèves: “se il fine dell'intero genere umano è realmente più importante di quello dei suoi componenti, cessa per questo la parte – l'individuo – d'essere un fine per sé stessa? [...] lo Stato mondiale non è solo condizione e garanzia della pacifica convivenza di individui, città e regni, ma l'incarnazione d'un fine morale oltre che d'un principio giuridico” (A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino 1955, p. 77; già in inglese con il titolo *Dante as a Political Thinker*, Clarendon, Oxford 1952). Ma si veda la sintesi di Giacalone, che, considerando la condizione dell'uomo, in cui convivono “bisogni istintivi, appetiti, stimoli sensuali, biologici”, ritiene che “la società è da Dante considerata la grande unica arena di prova della sua [dell'uomo] umanità, l'unica occasione irripetibile in cui egli possa

un lato, riafferma la natura filosofica del potere, dall'altro, conseguenza più vincolante, rivela che in terra non può esserci vita filosofica di virtù (speculativa e morale) fuori della perfetta comunità politica.⁹¹

Solo in questa perfetta disposizione, ogni individuo e ogni organizzazione politica particolare potranno contribuire, mediante l'esercizio di specifiche virtù abituali, a far sì che il genere umano, considerato nella sua totalità, rimanga in costante atto di intelligenza pratica e – per conseguenza di questo e nei limiti della condizione terrena – speculativa. Se gli uomini necessitano della Ragione imperiale, immune dal vizio, per accedere al giusto arbitrio e agire rettamente, le indicazioni morali del Monarca, per tradursi nella prassi, si devono moltiplicare in singoli operatori di virtù, disposti in *multitudo* filosofico-politica.

Nessun individuo può agire come sostanza intellettuale separata in questa vita, in perfetta e costante disposizione verso il Vero e il Bene, ma il genere umano nel suo complesso, coltivando il proprio libero arbitrio, può essere sempre in atto d'intelligenza pratica e speculativa. Per questo

pienamente realizzarsi nei suoi valori e nella sue attitudini naturali e culturali, la ragione che gli consente di liberarsi del tutto dalla sua animalità e dalle sue necessità biologiche” (G. GIACALONE, *Dante e la concezione dell'uomo*, in A. PAOLELLA, V. PLACELLA, G. TURCO (a cura di), *Miscellanea di Studi Danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, Federico & Ardia, Napoli 1993, I, pp. 341-349, alla p. 341). Rilevante è anche la valutazione della Honess, per cui il godimento della beatitudine “in a community” caratterizzerebbe l'uomo “in afterlife as well as in this life on earth” (C.E. HONESS, *Salus, venus, virtus: Poetry, politics and ethics from the De vulgari eloquentia to the Commedia*, “the italianist”, XXVII, 2007, 2, pp. 185-205, alla p. 190).

91 Incisiva la lettura di questo aspetto da parte di Imbach, pur non convincendo la distinzione tra dimensione politica e sociale nella conoscenza nel genere umano: “Dante [...] envisage un intellect collectif pour tous les hommes. De ce fait, il a non seulement conçu la connaissance comme une tache collective de l'humanité, mais il a en même temps découvert l'unité des hommes dans une activité qui leur est commune à tous. Nous pouvons même parler à cet égard d'une *dimension politique* de l'intellect. On pourrait penser qu'il serait plus adéquat de parler ici d'une *dimension sociale* de l'intellect, dans la mesure où Dante prétend que seule la totalité des hommes est susceptible de connaître tout ce qui peut l'être et que, par suite, les intellects forment une certaine unité et même une société” (R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs. Initiations à la philosophie médiévale I*, Édition universitaire/Cerf, Fribourg-Paris 1996, p. 184). In sintesi, il tema è stato recentemente ripreso in M. RIEDL, *Dante and the politics of universal mankind*, in P. HUSE, I. DETTE (a cura di), *Abenteuer des Geistes: Dimensionen des Politischen. Festschrift für Walter Rothholz*, Nomos, Baden-Baden 2008, pp. 75-84).

Dante ha modo di invocare il Creatore, quando commenta la nobile condizione dell'uomo, esclamando ““minuisti eum paulominus ab angelis””⁹²; “tu l’hai fatto poco minore che li angeli”⁹³.

A questo livello, non solo la virtù umana è più perfetta della somma delle singole virtù, di uomini e stati che compongono il genere umano, ma, Dante afferma, anche le virtù particolari di costoro possono svilupparsi liberamente in un sistema complessivo.

Tale *moltitudine* rappresenta un ordinamento prepolitico dell'umanità, secondo diverse inclinazioni date dai cieli e dalle virtù terrene, che conducono al raggiungimento del fine naturale. Mediante il processo con cui si raggiunge la pienezza dell'atto virtuoso si capisce perché gli individui e le singole comunità politiche, che possiedono peculiarità determinate, non possono condurre al fine ultimo in terra. Il fine del genere umano non può essere perseguito “per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum”⁹⁴. Solo sotto il regno di pace determinato dalla Monarchia universale, l'uomo, ordinato “in multitudine sive totalitate”, agisce come “humana universitas”⁹⁵, raggiunta la quale è possibile guadagnare la potenza ultima dell'intelletto speculativo e pratico.

La *multitudo* rappresenta l'ordinamento dell'umanità secondo diverse inclinazioni date dai cieli, in modo che ogni uomo e ogni singola comunità politica, secondo disposizioni virtuose peculiari, contribuiscano a ottenere il fine naturale dell'umanità:

cum multe sint operationes necessarie ad ipsum, que multitudinem requirunt in operantibus, necesse est naturam producere hominum multitudinem ad diversas operationes ordinatorum: ad quod multum conferunt, preter superiorem influentiam, locorum inferiorum virtutes et proprietates.⁹⁶

Nell'individuale disposizione a una determinata virtù terrena, operativa o speculativa, si risolve il rapporto con le influenze dei cieli. Queste ultime sono comunque da leggere nel segno provvidenziale,

92 *Ivi*, IV, 2.

93 *Cv*, III, XIX, 7.

94 *Ivi*, III, 7-8.

95 *Ivi*, I, VII, 1.

96 *Ivi*, II, VI, 6-7.

perché, per quanto mediatamente, portano a Dio. “Lo ben [cioè Dio] fa essere virtute sua provedenza in questi corpi grandi”, in modo che, “cumque dispositio mundi huius dispositionem inherentem celorum circulationi sequatur”,⁹⁷ attraverso gli astri, il genere umano abbia varie “nature provedute”.⁹⁸ Un elemento è la condizione dell’uomo dotato di arbitrio, che è comune a tutto il genere umano e che l’attività del *Monarcha* consente di recuperare, un altro è l’inclinazione verso una determinata virtù che il singolo uomo ha impressa: quella condizione generale deve essere praticata secondo vita virtuosa da ognuno in modo peculiare. È il procedimento mediante cui la premessa speculativa, che il *Monarcha* individua, esaurisce nella *multitudo* dei cittadini/sudditi e delle organizzazioni politiche tutto il potenziale terreno di virtù, celebrando il libero arbitrio umano: “lo cielo i vostri movimenti inizia”,⁹⁹ ricorda a Dante Marco Lombardo, proprio per dimostrare che “se ‘l mondo presente disvia, / in voi è la cagione”.¹⁰⁰ Alla stessa maniera, non si può, come fanno “astronomi quidam”, affermare “necessarium [...] quod male usi libertate arbitrii, eligere maluistis”.¹⁰¹

Il ragionamento è riproposto in *Paradiso* da Carlo Martello, quando, illustrando al Poeta il mal governo dei principi coevi, affronta la dottrina dell’arbitrio umano.¹⁰² Il sovrano angioino spiega come Dio “fa esser virtute” secondo “sua provedenza”¹⁰³ i corpi celesti; questi influiscono sul mondo “a proveduto fine”, per dispiegare “li suoi effetti” attraverso “li ‘ntelletti / che muovon queste stelle”¹⁰⁴ (potenze angeliche). Per consentire questo passaggio è però necessario che “l’omo in terra” sia “cive”,¹⁰⁵ solo nella comunità politica retta, infatti, egli può impiegarsi “per diversi officii”¹⁰⁶ con cui raggiunge la felicità; nella pluralità delle manifestazioni mondane della virtù, si capisce come “esser diverse convien di vostri

97 *Ivi*, III, XV, 12.

98 *Pd*, VIII, 100.

99 *Pg*, XVI, 103.

100 *Ivi*, 82-83.

101 *Ep*. XI, 3.

102 *Pd*, XX, 94-148.

103 *Ivi*, 98-99. Sul rapporto tra Dante e il mondo nobile coevo, nonché sulle considerazioni verso il tema della nobiltà politica e morale si vedano le riflessioni di U. CARPI, *La nobiltà di Dante*, Polistampa, Firenze 2004.

104 *Ivi*, 109-110.

105 *Ivi*, 116.

106 *Ivi*, 119.

effetti le radici”.¹⁰⁷ Il dramma si consuma quando la disposizione naturale, di cui ognuno è provvidenzialmente dotato, trova un ricevente mal disposto, per cui essa “fa mala prova”.¹⁰⁸ L’arbitrio può essere malamente usato e in grande pena vive il mondo quando non si cura del “fondamento” di virtù “che la natura pone”, mentre, assecondandolo, “avria buona la gente”.¹⁰⁹ Dalla giusta disposizione alla vita civile dipende il corretto riconoscimento delle virtù individuali di cui ognuno è segnato; nel *Monarchia*, Dante può, infine, concludere il ragionamento: dopo aver individuato nel perfetto sistema di governo la coincidenza tra il *Monarcha* e il *Philosophus*, può ora affermare che “in recta [politia] vero bonus homo et civis bonus convertuntur”.¹¹⁰

4. *Potenza e atto della natura umana: un complesso modello aristotelico*

107 *Ibid.*

108 *Ivi*, 141.

109 *Ivi*, 143-144.

110 *Mn*, I, XII, 10; cfr. TH. LOSONCY, *Good citizen's and government in Dante's "De Monarchia": to what extent an echo of Aristotle?*, “Diotima”, XIII, 1985, pp. 50-52. La più profonda spiegazione della connessione che Dante attua tra il progetto politico della Monarchia universale e le proprie convinzioni astrologiche si trova in R. KAY, *Dante's Christian Astrology* (Pennsylvania University Press, Philadelphia 1994), il quale è più tardi tornato sull'argomento nel commento alla traduzione inglese del *Monarchia* (*Dante's "Monarchia"*, cit., p. 318, n. 23). Il collegamento tra elemento morale-politico e gnoseologico, oltre a scostare Dante dal terreno averroistico, consente di risolvere un altro aspetto del suo ragionamento in merito alla processualità del passaggio tra intelletto possibile e in atto, ovvero tra intelletto individuale e collettivo: come si evince, si tratta di due aspetti del medesimo processo, che rispecchiano il ruolo di simbiosi tra *Monarcha* e *multitudo* dentro l'unificante modello imperiale. Così, se il singolo uomo virtuoso, intelligente e civile non può che esplicitare le sue potenzialità dentro una comunità segnata dalla moralità, dalla filosofia e dall'ordine politico, è vero che questa consegue alla combinazione di individui (e comunità politiche) in virtù filosofico-morali-politiche perfette. È solo nel collegamento, tutto dantesco, del problema della conoscenza con l'aspetto esistenziale della moralità che si coglie questa reciproca interdipendenza di singolo e collettivo, senza che il primo soccomba al secondo – per cui si cadrebbe nell'errore averroistico dell'intelletto unico per il genere umano, che Dante rigetta proprio per l'inapplicabilità sul profilo del libero arbitrio umano – o il secondo si riduca a semplice sommatoria di individui già perfezionati (cfr., su questo aspetto, il saggio di J. MARENBO, *Dante's Averroism*, in ID. (a cura di), *Poetry and Philosophy in the Middle Ages. A Festschrift for Peter Dronke*, Brill, Leiden-Boston-Cologne 2001, pp. 349-374).

Per la felice condizione della vita attiva, l'Alighieri individua la coesistenzialità della *multitudo* e del *Monarcha* nel sistema imperiale: la prima non si costituirebbe senza il secondo, senza un presidio indefettibile alle sue molteplici volontà e disposizioni virtuose; allo stesso modo, esclusa l'estensione alla sfera pratica, mediante la *multitudo* dei governi e degli individui che compongono realmente l'Impero, anche la ragione pratica e perfettamente libera dell'Imperatore rimarrebbe potenziale, non concludendosi *in operationem*. La drammatica parabola di Arrigo VII, disposto a ridare ordine a un'Italia lacerata dalla cupidigia, ma rimasto inascoltato e fortemente osteggiato,¹¹¹ è, per Dante, dimostrazione di come non basti, per realizzare il sistema imperiale, un corretto interprete della missione monarchale. Solo la compresenza di *Monarcha* e *multitudo* descrive un mondo in cui il genere umano ha raggiunto l'ultima possibilità dell'arbitrio terreno, perché la totalità degli uomini organizzati politicamente ha scelto di vivere seguendo le indicazioni della morale.

Dante prevede diversi livelli dell'intelletto possibile, nelle sue determinazioni speculative ed estensioni pratiche, relativi ai diversi fini della vita terrena: quello del singolo, che può raggiungere, seppur abitualmente, la propria specifica virtù morale o intellettuale; quello dell'ordinamento politico particolare, attraverso leggi specifiche su un determinato popolo e territorio, che conducono a pratiche conseguenti; quello del genere umano che, per il fine universale perseguito, è l'ultimo grado del potenziale umano in terra, sussunto nel complesso delle

111 Dopo aver seguito con grandi speranze, anche per l'opportunità di un prossimo ritorno a Firenze, la *Romfahrt* dell'imperatore lussemburghese (1310-13), che ha testimoniato redigendo tre epistole (la quinta, la sesta e la settima), Dante può tributare, in prospettiva eterna, il meritato riconoscimento alle virtù politiche del giusto *Monarcha*: nel *Paradiso*, è mostrato lo scranno già pronto ad accogliere "l'alto Arrigo, ch'a drizzare Italia / verrà in prima ch'ella sia disposta" (*Pd*, XXX, 137-138; cfr. Q. MARINI, *Le epistole per Arrigo VII e i rapporti con la 'Commedia'*, in P. DE STEFANO, S. MILDA (a cura di), *"Per correr miglior acque..."*. Bilanci e prospettive degli studi danteschi alle soglie del nuovo millennio (Atti del Convegno di Verona-Ravenna, 25-29 ottobre 1999), Salerno, Roma 2001, II, pp. 927-954; A. TARTARO, *Dante e l'"alto Arrigo"*, in M. TOSTI-CROCE (a cura di), *Il viaggio di Enrico VII in Italia*, Edimond, Città di Castello (PG) 1993, pp. 57-60; TH. SILVERSTEIN, *Il trono di Arrigo nel "Paradiso" dantesco e la concezione medievale del Monarcha*, in ID., *Poeti e filosofi medievali*, Adriatica, Bari 1975, pp. 100-117).

possibilità speculative e pratiche comprese nel sistema imperiale.¹¹²

Se si considerano i passaggi della riflessione dantesca in cui è introdotto nel sistema imperiale l'originale concetto della *multitudo* filosofico-politica, è chiarito un percorso che, iniziato dalla psicologia aristotelica e accogliendo alcune interpretazioni di Averroè, arriva a una sintesi affatto originale, recependo gli emendamenti tomisti agli errori (dei seguaci) del Cordovano.

Dopo aver indicato nella *multitudo* degli uomini uniti in Monarchia l'unica possibilità con cui tutto il potenziale intellettuale in terra possa essere tradotto in atto, Dante propone una similitudine per ciò che avviene sul piano materiale: “necesse est multitudinem rerum generabilium ut potentia tota materie prime semper sub actu sit: aliter esset dare potentiam separatam, quod est impossibile”.¹¹³

Con questa affermazione, soprattutto, “concordat Averrois in commento super hiis que *De anima*”, allorché estende la “potentia intellectiva”, al “practicus, cuius finis est agere atque facere”.¹¹⁴

Il primo riferimento è aristotelico:

Quum autem sicut in omni rerum natura, sit quævis res partim unicuique generi materies, id quæ quod est potentia illa cuncta, partim vero causa et efficiens, eo quod omnia facit, quomodo ars respectu materiæ effecta est, necesse est et in anima differentias has inesse. Atque quidam intellectus talis est qualis est eo quod omnia fit, quidam vero eo quod omnia facit.¹¹⁵

La metafora è agevolmente individuabile. Come Dante ha chiarito, le volontà di tutti gli uomini sono il potenziale di virtù, perché possono divenire tutte le virtù, su cui, come sulla materia agisce la forma per portarla all'atto in tutte le sue possibilità, agisce l'intelletto speculativo

112 Su questo punto si vedano le riflessioni di J.-B. BRENET, *Organisation politique et théorie de l'intellect chez Dante et Averroès*, “Rivista di Filosofia Neoscolastica”, XCVIII, 2006, pp. 467-487.

113 *Mn*, I, III, 8. *De anima*, III, 5, 430, a 10-5, t. c. 17, in cui il collegamento è accennato ma cfr. il commento averroista (III, comm. 5, digr. V, q. 2a) che, più accuratamente, stabilisce l'omologia tra “intellectus possibilis” e “materialis”.

114 *Ivi*, 9.

115 ARISTOTELIS, *De anima*, in *Opera omnia*, III, Ambrosio Firmin Didot, Parisiis 1854, pp. 431-475, alla p. 468.

del *Monarcha*, che di questo processo è causa efficiente. Nella conferma di questa similitudine attribuita ad Averroè, Dante richiama il *Commento* su un punto successivo al capitolo aristotelico:

Quoniam, cum sapientiam esse in aliquo modo proprio hominum est, sicut modos artificiorum esse in modis propriis hominum, existimatur quod impossibile est ut tota habitatio fugiat a Philosophia, sicut opinandum est quod impossibile est ut fugiat ab artificiis naturalibus.¹¹⁶

Nel riferimento, sapientemente misurato, Dante chiarisce i limiti dei suoi debiti verso il Cordovano.

In primo luogo, l'estensione al piano pratico delle potenzialità intellettive riguarda, nel filosofo arabo, l'artificio. Il Poeta, invece, ha voluto attentamente specificare i "factabilia", che sono regolati dall'arte, dagli "agibilia" che sono regolati dalla prudenza politica e concernono gli atti moralmente giudicabili. Mai Dante mette in dubbio che la ricerca terrena della virtù sia un'esperienza individuale, tanto che per essa si viene giudicati in vita futura al cospetto di Dio: è la libera scelta di accogliere nell'anima le indicazioni dell'Imperatore che rende l'uomo "morale" e dotato di proprio intelletto – "individuo" nel senso pieno del termine – e altresì responsabile della propria volontà.¹¹⁷

116 Sul punto rimangono insuperate le considerazioni di Nardi per l'edizione curata del *Monarchia*, (DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, 5-II, Ricciardi, Milano-Napoli 1979, p. 300n) che rimandano, nel *Commentum magnum*, al III, t. c. 5, dig. V, q. 3a; rispetto ai commenti precedenti, Bertalot e Ricci, l'insigne dantista pone l'attenzione sul fatto che, ben oltre il *De anima* aristotelico, in questo passaggio Averroè abbia consapevolmente esteso il significato dell'intelletto possibile alla sfera pratica. Il riferimento cursorio posto nel *Monarchia* verso il "gran commento" sarebbe costato al Poeta la prima condanna, nel 1327, da parte del domenicano Guido Vernani (la sua *reprobatio* del testo dantesco è stata pubblicata in N. MATTEINI, *Il più antico oppositore di Dante: Guido Vernani da Rimini. Testo critico del "De reprobatione Monarchiae"*, Cedam, Padova-Milano 1958), di tutto l'impianto psicologico e gnoseologico del trattato politico, assimilato alle dottrine averroistiche professate a Parigi.

117 Assai efficace, per individuare la sintesi delle influenze che Dante recepisce nella propria dottrina di psicologia politica, risulta la lettura della Arques: "Dante costruisce questa sua rielaborazione della capacità intellettuale umana nel quadro di un trattato politico dal momento che, raggiunte le vette della *Monarchia* e della terza cantica, quello che gli preme di più è dare un corpo teorico alla sua concezione

Su questo aspetto, accoglie l'accostamento tra processo intellettuale e arbitrio che Tommaso ha indicato proprio in opposizione alle dottrine psicologiche degli averroismi coevi. Per l'Aquinate, escludendo dall'esperienza individuale il momento intellettuale,

destruuntur moralis philosophiae principia: subtrahitur enim quod est in nobis. Non enim est aliquid in nobis nisi per voluntatem; unde et hoc ipsum voluntarium dicitur, quod in nobis est. Voluntas autem in intellectu est [...] Si igitur intellectus non est aliquid huius hominis ut sit vere unum cum eo, sed unitur ei solum per phantasmata, vel sicut motor, non erit in hoc homine voluntas, sed in intellectu separato. Et ita hic homo non erit dominus sui actus, nec aliquis eius actus erit laudabilis vel vituperabilis: quod est divellere principia moralis philosophiae.¹¹⁸

Giacché il pensiero “è in noi”, sotto il nostro pieno dominio, e, mediante questo, l'uomo compie una scelta morale, come ammette anche Dante, egli può essere lodato o vituperato per le proprie azioni. Riconosciuta in un intelletto unico ed esterno all'anima la sede della volontà, l'uomo non sarebbe più l'epicentro di responsabilità di ciò che accade nel mondo. Tale, come visto, è anche la situazione morale in cui è

politico-religiosa. Dante, però, non dispone di quello che oggi chiameremmo una “teoria della psicologia sociale”, ma soltanto di alcuni fondamenti politici che poggiano su una teoria dell'anima individuale modellata principalmente sulle opere di Aristotele, Averroè e Tommaso. Potremmo dire, dunque, che la dimensione politica dell'uomo e dell'intera umanità è costruita sulla base dell'anima umana” (R. ARQUÉS, *I difetti dell'anima dell'animale politico*, “Tenzzone. Revista de la Asociación Complutense de Dantología”, VI, 2005, pp. 11-33, vol. monografico dedicato alla *Psicología y poética en la obra de Dante Alighieri, Primer Seminario de Dantología*, Madrid, 7-9 abril 2005).

118 S. THOMAE AQUINATIS, *De unitate intellectus*, 3, in *Opera omnia*, a cura di R. Busa, 3: *Quaestiones disputatae, quaestiones quodlibetales, opuscula*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 577-583, alla p. 581. Ricordiamo anche l'edizione curata da Nardi e ripubblicata alla fine dello scorso secolo, in particolare per la preziosa *Introduzione* in cui il celebre dantista ricostruisce, con la consueta acribia filologica, il percorso della dottrina psicologica aristotelica fin dai primi commenti di Alessandro d'Afrodizia (cfr. B. NARDI, *Introduzione*, in TOMMASO D'AQUINO, *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, trad., comm. e intr. storica di B. Nardi, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1998, pp. 1-98).

costretto l'uomo per il disordine politico. Con Tommaso, esemplarmente, all'uomo causa dei propri pensieri consegue l'uomo responsabile delle proprie operazioni, dalla critica alla gnoseologia averroista egli ha rivendicato le basi cristiane della dottrina morale.¹¹⁹

Con l'irresponsabilità degli atti umani si arriva, secondo il *doctor angelicus*, a rendere inutile la stessa vita civile, sottoposta alle leggi. Per converso, solo se il pensiero e gli atti a esso conseguenti rimangono in nostro dominio sorge la necessità di una condizione giuridica che regoli la vita esteriore. L'Aquinate può, a questo punto, affermare che la posizione averroista non contesta unicamente la nozione cristiana del libero arbitrio ma “omnia quae pertinent ad conversationem civilem, quae est hominibus naturalis, ut Aristoteles dicit”.¹²⁰

Nella ricomposizione di questo binomio, tra dimensione politica e morale dell'uomo, le teorie di Dante e Tommaso divergono. Anche l'Aquinate, pur riconoscendo il ruolo dei governanti nel migliorare con le leggi le virtù umane, intende trovare un presidio universale alla moralità delle loro azioni; a differenza dell'Alighieri, però, non ipotizza un ulteriore livello del sistema politico (una *Monarchia* universale) ma si rivolge al Pontefice e ai ministri del culto. Tale soluzione, in considerazione delle nefaste conseguenze che l'ingerenza ecclesiastica negli affari temporali aveva determinato, è per Dante irricevibile. La sua indagine sulle possibilità filosofiche dell'uomo durante la vita mondana trova nella dimensione politica la propria originale conclusione: a partire dall'indicazione generale di Aristotele sul potenziale intellettuale, l'Alighieri ha acquisito la specificazione averroista riguardo la dimensione pratica, corretta però, con Tommaso, nell'aspetto morale; ad essa, infine, differenziandosi dalle conclusioni dell'Aquinate, ha voluto proporre un istituto politico che operi, in virtù delle proprie competenze, autonomo dall'autorità spirituale.

Arrivando all'organizzazione politica del mondo, Dante è riuscito ad ammettere nel proprio ragionamento la capacità euristica del monopsichismo averroista, fino al limite in cui poteva conciliarsi con la

119 Riflessioni importanti sulla resa della formula aristotelica dell'*Etica a Nicomaco* ἐφ' ἡμῖν, che in Tommaso diviene “quod est in nobis”, in chiara polemica con le coeve letture averroistiche, si trovano in E. COCCIA, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Mondadori, Milano 2005, pp. 187-205.

120 THOMAE, *op. cit.*, 4, p. 582.

propria dottrina dell'arbitrio.¹²¹ Esso non si collega al fine ultimo dell'uomo – che per gli averroisti poteva raggiungersi, già durante la vita terrena, nell'atto della speculazione filosofica – ma al fine mondano del genere umano: non è rilevante che l'intelletto speculativo sia in terra “unus”, quanto che le intelligenze, i voleri e gli atti umani, pur restando liberi, siano ordinati “in unitatem” (del bene) da quello indicata. Nel *Monarchia* è conciliata l'esigenza dell'univocità del volere stabilito dal governo universale del *Monarcha* con l'unicità del volere che ogni individuo e ogni organizzazione politica, nella persona del proprio

121 Questo passaggio del *Monarchia* è stato indubbiamente uno dei più dibattuti nel determinare l'inconciliabilità col tomismo e la presenza di radicate venature averroistiche. Parodi reputa inaccettabile, nella prospettiva dell'Aquinate, non l'affermazione della tendenza a condurre in atto l'intelletto umano, quanto la possibilità che “ciò si possa raggiungere “quaggiù” (E.G. PARODI, *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo*, “Bullettino della Società dantesca italiana”, n.s., XXVI, 1919, 4, pp. 105-148, alla p. 134, ma cfr. R. MONTANO, *La Monarchia e il pensiero politico di Dante*, “Delta”, n.s., III, 4, ott.-dic. 1952, pp. 38-51; rip. in ID., *Suggerimenti per una lettura di Dante*, Napoli, Humanitas 1956, pp. 191-212). L'idea di Averroè concernente la moltitudine (*al-jumhur*) si connette, nella vita politica, alla incapacità della maggioranza umana di acquisire filosoficamente la legge divina, che rimane, anche se parzialmente, appannaggio dei sapienti (cfr., sul punto, CH.E. BUTTERWORTH, *Averroes on Law and Political Well-being*, in J.-B. BRENET (a cura di), *Averroes et les averroïsme juif et latin* (Actes du Colloque International, Paris, 16-18 juin 2005), Brepols, Turnhout 2007, pp. 183-191). Ci sembra interessante riportare la posizione che Augusto Del Noce prese rispetto alla questione delle influenze recepite nel testo filosofico-politico dantesco. Riprendendo la polemica tra le letture di Nardi (v. *supra*), Barbi (*Razionalismo e misticismo in Dante*, “Studi danteschi”, XVII, 1933, pp. 6-44 e XXI, 1937, pp. 5-91; rip. in ID., *Problemi di critica dantesca. Seconda serie 1920/1937*, Firenze, Sansoni 1941, pp. 1-86) e Gilson (*Dante et la philosophie*, Vrin, Paris 1939) – rispettivamente: averroista, tomista, equidistante da entrambe – il filosofo piemontese volle “pesare le differenze” di Dante verso le prime due letture (averroismo e tomismo), sviluppando l'impostazione gilsoniana, ma concludendo che alfine Dante e Tommaso si muovono “all'interno dello stesso inglobante, la ricerca della definizione rigorosa dell'ideale teocratico” ((gli inediti di Del Noce su Dante sono stati pubblicati in F. SILVESTRINI, *Attualità della Tradizione. Dante politico in Augusto Del Noce*, Roma, Nuova Cultura 2010, pp. 109-88, la citazione a p. 187). Questo imprescindibile “inglobante”, che calamiterebbe la lettura dantesca dentro la più ampia orbita del tomismo politico – più ampia anche dell'effettiva dottrina politica di Tommaso - renderebbe ragione del fatto, ampiamente sottolineato da Gilson, che Tommaso – rispetto a Dante – non ha mai parlato di un Imperatore e i suoi governanti sono sempre a capo di regni particolari.

governante, liberamente perseguono.

Proiettato nella sfera della moralità umana, l'intelletto possibile diventa inscindibile dalla volontà, due facoltà che per Dante sono congiunte nell'anima razionale: il Poeta ha confutato sul piano politico l'errore di coloro che ritengono "disgiunto / da l'anima il possibile intelletto",¹²² dottrina efficacemente combattuta, sul piano teologico, dalla scolastica domenicana.¹²³

Tra gli spiriti magni del Limbo, Dante deve collocare Aristotele, "maestro di color che sanno",¹²⁴ la cui presenza è chiarita per aver posto "nostra ragione"¹²⁵ a guida anche dell'"infinita via"¹²⁶, e Averroè, autore del "gran commento" alla psicologia aristotelica. Tra quei grandi filosofi che hanno ignorato la vera fede, non incontriamo Sigieri, il più autorevole esponente di quell'averroismo parigino contro cui Tommaso ha scritto le proprie confutazioni; il Brabantino è al fianco dello stesso Aquinate, nel cerchio paradisiaco degli spiriti sapienti. È insita, nella dimensione eterne della giustizia divina in *Paradiso*, la possibilità di conciliare contrasti filosofico-teologici storicamente esistiti, in forza di una ragione che ha oltrepassato i limiti della vita mondana: Sigieri in *Paradiso*, autore in terra di "invidiosi veri"¹²⁷ e riconciliato in cielo con i grandi dottori della Chiesa duecentesca, risponde all'esigenza di poter ascendere in vita ultraterrena, come è spiegato nel *Convivio*, "a quelle Atene celestiali, dove gli Stoici e Peripatetici e Epicurii, per la [uc]e de la veritade etterna, in uno volere concordevolmente concorrono":¹²⁸ solo di fronte alla piena Filosofia raggiungibile in cielo anche ciò che in terra è stato denunciato di eterodossia trova spiegazione. Pur nella comprensione dimostrata verso il più celebre epigono latino di Averroè, rimane che le posizioni dantesche non possono essere in alcun modo riferite agli errori degli "artisti" parigini condannati il 10 dicembre 1270 dal vescovo Tempier: sul piano gnoseologico ("1. Quod intellectus omnium hominum est unus; 2. Quod ista est falsa sive impropria: homo intelligit"); sul piano della libertà

122 *Pg*, XXV, 65-66.

123 Un primo momento del confronto si era tenuto nel 1256, qualche anno prima dell'intervento tomista, con il trattato *De unitate intellectus contra Averroem*, composto da Alberto Magno su invito di papa Alessandro IV.

124 *Pg*, XXV, 131.

125 *Ivi*, III, 34.

126 *Ivi*, 35.

127 *Pd*, X, 138.

128 *Cv*, III, XIV, 14-15.

(d'arbitrio) e necessità negli atti umani (“3. Quod voluntas hominis ex necessitate vult vel eligit. 4. Quod omnia que hic in inferioribus aguntur, subsunt necessitati corporum celestium. 9. Quod liberum arbitrium est potentia passiva non activa; et quod necessitate movetur ab appetibili”); sul piano della dottrina psicologica (“7. Quod anima, que est forma hominis secundum quod homo, corrumpitur corrupto corpore”).¹²⁹

129 CH. DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Collectio Iudiciorum de novis erroribus, qui ab initio XII saeculi post Incarnationem Verbi usque ad annum 1713 in Ecclesia proscripti sunt et notati*, I, apud Nicolaum Duchesne, Lutetiae Parisiorum 1755, p. 188. Ancora più numerose (219) sono le tesi condannate nel marzo 1277. Nel suo *syllabus*, Tempier fa per la prima volta riferimento polemico agli “artisti” di Parigi, che oltrepassano il campo della loro disciplina. Viene condannata esplicitamente la professione della “doppia verità”, in special modo sulle questioni psicologiche e sulla creazione del mondo, individuando nelle riflessioni di Sigieri di Brabante e di Boezio di Dacia i principali bersagli. Il primo, dopo le condanne del 1270, si è dedicato ad approfondire il rapporto tra conclusioni della fede e della ragione (in circa sei anni scrive il *De intellectu*, perduto, il *Tractatus de aeternitate mundi*, le *Quaestiones de anima intellectiva*, le *Quaestiones super librum de causis* e il *Liber de felicitate*, anch'esso perduto); il secondo, che nel biennio 1271-1272 ha chiuso l'indagine *De eternitate mundi* in forma di *quaestio disputata*, nello stesso periodo, probabilmente, redige l'opuscolo *De summo bono sive de vita philosophi*. Insieme a questi due maestri, accomunati probabilmente più dalle condanne che da reali rapporti intellettuali e da una perfetta assimilabilità delle loro dottrine, si devono ricordare: Jacques de Douai, Gilles d'Orléans, Henry de Bruxelles, Bernier de Nivelles, Gosvin de la Chapelle. Sulla recente storiografia in merito alla condanna parigina, ricordiamo il fondamentale lavoro di Bianchi che ha riletto gli interventi di Tempier non come repressione di posizioni eterodosse ma limitazione dell'area del dibattito in un contesto, la facoltà delle Arti di Parigi, in cui stava assumendo risvolti troppo ampi (cfr. L. BIANCHI, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Lubrina, Bergamo 1990; ma cfr. ID., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris (XIIIe-XIVe siècles*, Paris, Les Belles Lettres 1999, e ID., *Pour une histoire de la “double vérité”*, Vrin, Paris 2008, in cui l'autore allarga l'orizzonte di ricerca in prospettiva diacronica). A conferma di ciò si può pensare al riferimento ad alcune posizioni di Tommaso, che solo teoricamente ha previsto la possibilità di un universo esistente dall'eternità, nonché l'accoglimento nella dottrina dell'Aquinata del principio d'individuazione per mezzo della materia e dell'unità della forma sostanziale; non meno rilevanti sono, in questa direzione, i lavori di R. HISSETTE, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Publications Universitaires-Vander-Oyez, Louvain-la-Neuve-Paris 1977, e A. DE LIBERA, *Penser au Moyen Âge*, Seuil, Paris 1991, in particolare le pp. 334-347, dedicate al rapporto tra Dante e la condanna del 1277. Di tutt'altro avviso Pietrobono, convinto di un peculiare averroismo latino del *Convivio*, ritiene che tra le proposizioni condannate nel 1277 esista una sostanziale “identità” con quanto

L'immagine averroista di una "tota habitatio" umana, in cui intelligenze speculative e pratiche non possano infine venire meno, rimanda a un passaggio della *Politica* su cui, più propriamente, Dante sembra aver costruito la "multitudo sive totalitas" filosofico-politica. L'originale incontro tra un uomo in virtù perfetto e la totalità degli uomini, che lo ha scelto come guida per condursi nella vita pratica, trova non poche rispondenze col terzo libro del testo aristotelico; il Poeta ne recupera fedelmente lo schema argomentativo, travolgendone, però, il valore. Nello Stagirita, la *multitudo* equivale al governo dei molti (*οἱ δὲ πολλοί*):

quod autem oportet dominans esse magis multitudinem quam optimos quidem, paucos autem, videbitur utique solvi et alicuius habere dubitationem, forte autem et utique veritatem. Multos enim, quorum unusquisque est non studiosus vir, tamen contingit, cum convenerint, esse meliores illis, non ut singulum, sed ut simul omnes, veluti comportatae coenae hiis, quae ex una expensa elargitae sunt: multis enim existensibus unumquemque partem habere virtutis et prudentiae, et fieri congregatorum quasi unum nomine multitudinem multorum pedum et multarum manuum et multos sensus habentem, sic et quae circa mores et circa intellectum.¹³⁰

Per Aristotele – che indaga le qualità della *multitudo* per confrontarle con quelle degli altri possibili detentori del potere nella città: i pochi (aristocrazia) o il singolo (monarchia) – il governo dei molti, nella sua versione ottimale, è il meccanismo pubblico mediante cui le limitatezze filosofiche, morali e intellettuali, dei singoli vengono sanate. Costituendo assieme "quasi" un perfetto uomo collettivo, compreso da tante membra e molteplici intelligenze, nessuna virtù intellettuale e morale resta preclusa alla comunità politica, poiché le mancanze di ognuno sono supportate dalle capacità dell'altro. Ora, in Dante, quest'uomo in virtù perfetto, almeno sul piano della speculazione morale e della pratica di governo, esiste realmente (il *Monarcha*): la sua intelligenza è posta al principio di un generale processo di perfezionamento morale e intellettuale. Se, per

affermato nel trattato filosofico dantesco (cfr. L. PIETROBONO, *Nuovi saggi danteschi*, SEI, Torino 1954, p. 97).

130 ARISTOTELIS, *Politicorum libri octo cum vetusta translatione Guilelmi de Moerbeka*, B.G. Teubneri, Lipsiae 1872, III, VI, 11 (1281 a, 39-1281 b, 7).

Aristotele, la *multitudo* è uno dei modi in cui la *pòlis* si può dare un governo, per Dante è diventata la comunità di tutto il genere umano, cui effettivamente non mancherà nessuna virtù, superiore ai singoli Stati e unita universalmente seguendo il modello del governo divino.¹³¹

Due commenti alla *Politica*, redatti nella seconda metà del Duecento, sono letti all'inizio del secolo successivo.¹³²

131 Senza arrivare alla fonte aristotelica che dà forma, a partire dalla democrazia greca, all'immagine del governo universale, Sciuto, applicando un "evidente anacronismo" alla dantesca "concezione del compito collettivo e della unità dell'uomo", conclude che "Dante ha espresso nel modo più alto e profondo, forse il più elevato che mai sia stato pensato, l'idea di *democrazia*, se con questo termine s'intende un modo di vita sociale pensato in termini di universalità. In questa visione, infatti, ogni singolo uomo è necessario anche se non sufficiente, perché l'essenza dell'umanità non si può realizzare in un solo individuo, sia pure eccezionale e perfettamente riuscito nel tradurre in atto, compiutamente, il suo intelletto possibile" (I. SCIUTO, "La moralitade è bellezza de la filosofia". *Dante e l'etica medievale*, "Studi Danteschi", LXXIV, 2009, pp. 39-70, alla p. 53). In questa accezione, Dante individua i pregi della partecipazione politica dell'intera collettività umana; d'altra parte, come si è potuto vedere, critica la democrazia – come una delle tre forme aristoteliche e imperfette di governo della *pòlis* – tanto che l'Impero è un sistema politico che supera in autorità e corregge i reggimenti democratici.

132 Ovviamente, non si intende esaurire in pochi tratti la qualità e la quantità della recezione dantesca della *Politica*, questione, peraltro, destinata a rimanere impregiudicata se si considerano le possibili interpolazioni con opere dottrinali a cavaliere tra Due e Trecento che riportano passaggi del testo aristotelico. Nel valutare la conoscenza, diretta o mediata, della *Politica*, è certamente prevalsa tra i critici danteschi la seconda opinione. Importanti rilievi a riguardo si trovano in A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *op. cit.*, pp. 65-66 e A. GILBERT, *Had Dante read the "Politics" of Aristotle?*, "Publications of Modern Languages Association of America", XLIII, 1928, pp. 603-13; ovviamente, sulla questione, si è espresso anche il più profondo indagatore delle fonti dantesche, arrivando a conclusioni affatto diverse (cfr. B. NARDI, *Note alla Monarchia di Dante*, "Studi danteschi", XXVI, 1942, pp. 97-138; rip. in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 93-106, alle pp. 104-106; della medesima opinione, E. BERTI, "Politica", sua voce in *Enciclopedia Dantesca*, IV, cit., pp. 585-597 e L. MINIO-PALUELLO, *Tre note alla Monarchia*, in *Medioevo e Rinascimento: studi in onore di Bruno Nardi*, II, Sansoni, Firenze 1955, pp. 501-524, in particolare le pp. 511-522). Ci limitiamo a notare che, al tempo della stesura del *Monarchia*, erano trascorsi oramai circa sessant'anni dalla prima traduzione latina, direttamente dal greco, completata da Guglielmo di Moerbeke nel 1260, e propiziata forse da Tommaso, che si sarebbe apprestato, entro breve tempo, probabilmente durante il soggiorno parigino del 1268-72, a iniziarne una *expositio* completata da Pietro d'Alvernia entro il 1296, quando divenne *magister theologiae*. Immediatamente

Per Alberto Magno, si deve evidenziare l'elemento progressivo che la *multitudo* pone, attraverso la quale si riesce a creare il perfetto filosofo collettivo, pratico e speculativo:

Illud quod in uno studioso est virtutis et intellectus, hoc sparsim est in multis. [...] quæ enim in populo dispersa sunt de similitudine boni, in uno perfecto viro collecta sunt et congregata [...] quod bona moris et intellectus quæ sparsa sunt in multitudine, resplendent in uno clarius, et in altero obscurius.¹³³

Nella comunità retta dalla *multitudo*, pur realmente non esistendo, decide sempre l'uomo che ha la migliore disposizione teorica e pratica:

tota multitudo fit quasi unus homo, *multorum pedum, et multorum manuum, et multos sensus habentem*. Et intelligit quod multitudo semper proficit ad sapientiam quasi multis pedibus, et multa adjutoria confert civitati quasi multis manibus, et multa concipit utilia quasi multis sensibus.¹³⁴

successivo alla traduzione latina deve essere, invece, il commento di Alberto Magno, anche se non è confermato che il Coloniate avesse potuto consultare, durante il soggiorno italiano, quel testo. Le fonti aristoteliche del *Monarchia* sono insieme alla datazione dell'opera le due questioni su cui maggiormente gli studiosi si sono confrontati, poiché dirimenti per la corretta lettura del trattato. Sulla seconda questione si vedano ancora recentemente F. FURLAN, *introduzione* a DANTE, *Monarchia*, Mondadori, Milano 2004, pp. XXIV sgg., M. PALMA DI CESNOLA, "Isti qui nunc", *la Monarchia e l'elezione imperiale del 1314*, "Studi e Problemi di Critica Testuale", LVII, 1998, pp. 107-130, poi con il titolo *Monarchia. La datazione intrinseca* in ID., *Questioni dantesche. Fiore – Monarchia – Commedia*, Ravenna, Longo 2003, pp. 43-62; assai efficaci le obiezioni mosse a questo lavoro da E. FENZI, *È la "Monarchia" l'ultima opera di Dante? (a proposito di una recente edizione)*, "Studi danteschi", LXXII, 2007, pp. 215-238, e quanto a questi risponde C. DOLCINI, *Per la cronologia del trattato politico dantesco. Risposta a Enrico Fenzi*, "Pensiero Politico Medievale", V, 2007, pp. 145-50; O. CAPITANI, *La questione della datazione della Monarchia*, "Studi Medievali", s. 3^a, LI, 2010, 2, pp. 921-53; notevoli anche le considerazioni di M. SANTAGATA, *Dante*, Mondadori, Milano 2010, il quale ritorna ad adombrare una collocazione del trattato latino negli anni della *Romfahrt* di Arrigo VII per la presenza "in filigrana" di documenti reperibili solo presso la corte imperiale.

133 B. ALBERTI MAGNI, *Opera omnia*, IX, *Politicorum lib. VIII*, a cura di A. Borgnet, apud Ludovicum Vivès, Paris 1891, p. 258b.

134 *Ivi*, pp. 257b-258a.

Nel commento di Pietro d'Alvernia, troviamo più congrue rispondenze con la lettura dantesca sul profilo morale della vita politica, che può essere pienamente verificato componendo un mosaico delle virtù terrene, attraverso una *multitudo* di uomini non perfetti ma, ciascuno a suo modo, virtuosi:

In quo enim unus deficit, contingit alterum abundare; ut si unus non inclinatur ad fortitudinem alter inclinabitur; et si alius non inclinatur ad temperantiam, alter inclinabitur: et ubi unus non poterit praevidere bene, alter poterit: et sic cum convenerit, facient quasi unum hominem virtuosum et perfectum: hominem dico habentem multitudinem sensuum, per quos discernere possit, et multitudinem manuum et pedum per quae possit moveri ad operationem et operari. Similiter etiam quantum ad mores et quantum ad intellectum se habet. Ex omnibus enim, cum convenerint, efficietur quasi unus homo perfectus secundum intellectum, quantum ad virtutes intellectuales, et secundum appetitum quantum ad morales.¹³⁵

Un'immagine di autorevole evocazione l'Alighieri recepisce dalla

135 PETRUS DE ALVERNIA, *In Politicorum continuatio*, in S. THOMAE AQUINATIS, *Opera omnia*, a cura di R. Busa, 7: *Aliorum Medii Aevi auctorum scripta 61*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1980, pp. 412-480, alla p. 414, lib. 3, lec. 8, n. 11). Prima di completare il commento alla *Politica* di Tommaso (l'Aquinate si era fermato a parte del terzo libro degli otto complessivi), Pietro era stato autore di alcune *Quaestiones supra libros Politicorum* di ampia fortuna tra fine del XIII e inizio del successivo secolo (in attesa dell'edizione integrale, il testo più completo si trova in CH. FLÜELER (a cura di), *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen "Politica" im späten Mittelalter*, Grüner, Amsterdam-Philadelphia 1992, p. 214-222); si vedano, sui commenti politici dell'Alverniate, A. VENDEMIATI, *Lecture parallele della Politica di Aristotele da parte di Tommaso d'Aquino e Pietro d'Alvernia*, "Rivista di Filosofia neoscolastica", LXXXIX, 2-3, giu-set. 1997, pp. 89-106; L. LANZA, *Aspetti della ricezione della "Politica" aristotelica nel XIII secolo: Pietro di Alvernia*, "Studi Medievali", 3^a s., XXXV, 2, giu.-dic. 1994, p. 643-694. Altre due serie di *quaestiones*, anonime, sulla *Politica* vennero scritte alla fine del secolo; una è conservata presso l'Ambrosiana (A 100 inf.), un'altra presso l'Apostolica (Pal. lat. 1030). In ultimo, si deve ricordare che, secondo quanto attesta Pierre Dubois, anche Sigieri di Brabante aveva dedicato una serie di lezioni, dopo il suo ritorno a Parigi nel 1275, al testo politico aristotelico (cfr. PETRUS DE BOSCO, *De recuperatione Terre Sancte. Traité de politique générale*, a cura di Ch.-V. Langlois, Picard, Paris 1891, pp. 121-122).

Politica, arrischiando ben oltre le *lecturae* coeve: un uomo, in virtù perfetto, che possa sussumere intellettivamente le qualità di una *multitudo* operativamente virtuosa (in Dante divenuta *totalità* del genere umano). Egli non deve mettere in pratica tutto il potenziale della vita retta, ma, come principio razionale della moralità nel mondo, è custode degli *universali morali*, che chiarisce al genere umano attraverso leggi di valore generale. Se lo Stagirita e i suoi epigoni duecenteschi si erano fermati alla similitudine ideale, l'Alighieri proietta la figura nella Storia e incontra il *princeps* che il popolo romano, seguendo il corso degli eventi voluto dalla Provvidenza, aveva posto al vertice del proprio dominio sul mondo. Cesare e Augusto, che completano il processo vittorioso di Roma, recepiscono le qualità che il popolo romano ha acquisito lungo un percorso di virtù, talché nella figura dell'Imperatore romano risplendano le gesta degli eroi repubblicani. Laddove, nello Stagirita, il processo di miglioramento del singolo si legava alle libertà politiche e alle procedure inclusive garantite dalla democrazia cittadina, in Dante si lega alla libertà di arbitrio (morale prima che politica) e alla garanzia di una pacificazione universale che, iniziata da una città (Roma), è divenuta relativa all'intera specie umana richiedendo una forma di governo universale.

Investigando il fine di tutto il genere umano, la *pòlis* aristotelica, non solo se ordinata in sistema democratico, diventa suscettibile di perfezionamento: come le altre organizzazioni politiche "particolari", è corruttibile per la condizione peccaminosa degli uomini, limitati nel potenziale virtuoso che la loro natura può esprimere. All'aristotelica, naturale disposizione dell'uomo verso la vita politica, il Poeta ha dovuto sovrapporre una condizione esistenziale segnata dal peccato di *cupidigia*: questa ha reso necessaria la realizzazione provvidenziale di un regime politico universale, che è costruito sulla filosofia degli uomini ma guarda alla vita ultraterrena. In questo passaggio è chiarita l'insufficienza del modello aristotelico – che Dante dimostra comunque di aver presente – e, soprattutto, la necessità di un sistema imperiale previsto in Dio, che corregga dall'origine i regimi politici corrotti e il percorso di degenerazione della società umana.