

Etica e politica nel pensiero di Dante

[Italo Sciuto](#)

Università di Verona

Introduzione: la tonalità etico-politica del pensiero dantesco

Il pensiero etico-politico di Dante si trova sparso in tutte le sue opere, ma specialmente nel *Convivio*, nella *Monarchia*, in alcune lettere e nella *Commedia*; in modo sistematico, però, soprattutto nelle prime due. Prenderemo dunque in considerazione soprattutto le due opere filosoficamente più importanti, *Convivio* e *Monarchia*, con gli opportuni riferimenti alle lettere e ai passi più significativi della *Commedia*. Oltre che per i loro contenuti, le prime due opere sono rilevanti anche perché mostrano la duplice disposizione filosofica dantesca, quella divulgativa e quella creativa, la feconda ripetizione di pensieri già detti e la produzione originale di riflessioni che intendono comunicare nuove e scomode verità. Nella prima opera Dante è divulgatore come filosofo in generale, nella seconda è creativo come filosofo politico. Il che non impedisce, naturalmente, che il pensiero del *Convivio* contenga note originali e personalissime, tali da rendere il suo autore storicamente «un inclassificabile» (1). In entrambe, certamente, l'impegno è militante, intende cioè corrispondere al dovere morale di giovare alla vita sociale degli uomini, ma viene svolto in modi assai diversi. Le solenni frasi iniziali delle due opere enunciano molto efficacemente questa doppia disposizione.

Il *Convivio* inizia con la citazione delle prime parole, a tutti note e spesso ripetute dagli autori medievali, della *Metafisica* di Aristotele: «tutti gli uomini naturalmente desiderano di sapere». Ma ben pochi possono, per vari motivi, coltivare il sapere e quindi sedere «a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca» (Cv I I 7), (2) cioè pochi sono in grado di accedere alla difficile verità filosofica e teologica, (3) intesa qui boezianamente in modo indistinto. D'altra parte, chi sa "deve" dispensare il proprio sapere a chi non sa, in virtù del principio aristotelico della naturale socievolezza dell'uomo, che Dante però esprime qui ricorrendo al concetto ciceroniano (e dunque aristotelico) di amicizia: chi possiede la ricchezza del sapere la dispensa «a li veri poveri» perché «ciascuno uomo a ciascuno uomo naturalmente è amico» (Cv I I 8). In termini leggermente diversi, nell'ultimo trattato del *Convivio* Dante afferma di ricavare da Aristotele l'idea secondo cui l'uomo è per natura «compagnevole animale» (Cv IV IV 1) (4). Durante la crisi che ha seguito la morte di Beatrice, infatti, Dante ha cercato rimedio alla sua «tristizia» leggendo la *Consolatio* di Boezio e il *Laelius* di Cicerone (Cv II XII 2-3), dai quali ha principalmente appreso ad amare quella filosofia che poi ha potuto approfondire nei trenta mesi passati «ne le scuole de li religiosi e a le disputazioni de li filosofanti» (Cv II XII 7). Nel *Convivio*, Dante onora dunque il nome dell'amicizia non in qualità di maestro, perché non siede «a

la beata mensa» dove si mangia il pane degli angeli, ma come un mediatore tra i sapienti e il volgo, cioè come colui che è «fuggito de la pastura del vulgo» e raccoglie le briciole cadute ai sapienti (Cv I I 10), apparecchiando un convito in cui la vivanda è costituita dalle canzoni e il pane dal commento alle canzoni stesse. Lo scopo del commento è specificamente morale, conseguente appunto ai doveri dell'amicizia; senza il «pane», infatti, le canzoni sarebbero ai più oscure e piacerebbero a molti soltanto per la loro bellezza e non per la loro «bontade» (Cv I I 14). Peraltro, Dante è entrato in questa dimensione filosofica nella giusta età della maturità «temperata e virile», dopo quella «fervida e passionata» della *Vita Nuova* (Cv I I 16), di cui è proprio un agire virtuoso e fecondo guidato da due virtù cardinali: per essere moralmente ben riuscita, infatti, dev'essere un'età temperata e forte, oltre che amorosa, cortese e leale (Cv IV xxvi). La disposizione morale è presente anche nello scrupolo di togliere la prima delle tre «macule» che possono danneggiare il «pane», cioè il parlare di sé. Questo è ammissibile soltanto per due motivi: o per evitare infamia e pericolo per ingiuste accuse, come fece Boezio con la sua *Consolatio*, o per essere di utile esempio agli altri, come fece Agostino con le sue *Confessiones*. Dante è appunto mosso da entrambi: dal «timore d'infamia» e dal «desiderio di dottrina dare» (Cv I II 12-15). Due passioni, dunque, rendono moralmente lecito parlare di sé: il timore e il desiderio.

Anche l'inizio della *Monarchia*, opera che a buon diritto si può ritenere «il massimo sforzo della filosofia di Dante», (5) contiene un analogo appello morale, espresso forse con ancor maggiore immediatezza e vigore: la *natura superior* ha impresso in tutti gli uomini un amore per la verità che impone loro il dovere di giovare ai posteri, così come a loro volta hanno tratto vantaggio dalla fatica di coloro che li hanno preceduti. Dante quindi pone subito in evidenza il principio etico fondamentale che muove la sua opera, come appello alla solidarietà e alla responsabilità universale degli uomini. Chi poi sia stato, come lo stesso Dante, istruito nelle dottrine concernenti la vita pubblica (Mn I I 2: *publicis documentis imbutus*) (6), per non essere accusato di sotterrare il talento deve far fruttificare le sue conoscenze e, per essere di pubblica utilità, non deve ripetere cose già note ma deve cercare di scoprire verità nuove, mai prima tentate: *et intemptatas ab aliis ostendere veritates* (Mn I I 3). Sarebbe inutile, infatti, ripetere la dimostrazione di un teorema di Euclide o esporre ancora una volta quale sia il fine ultimo dell'uomo, già perfettamente indicato da Aristotele. Come si dirà meglio in seguito, queste *intemptate veritates*, con le quali Dante si augura di ricavare gloria per se stesso e di giovare all'intera umanità, consistono soprattutto nel "metodo" usato per dimostrare le tre principali tesi della *Monarchia*, cioè nell'uso esclusivo e rigoroso dell'argomentazione filosofica. Le differenze tra l'indagine filosofico-morale condotta nel *Convivio* e quella filosofico-politica svolta nella *Monarchia* sono dunque notevoli, anche soltanto dal punto di vista metodologico. Nella seconda opera non si tratta infatti di provvedere al desiderio conoscitivo dei «poveri» distribuendo loro le briciole cadute dalla mensa ove si elabora il più alto sapere, ma di partecipare alla mensa stessa da protagonista e anzi con alcune rilevanti cose nuove da dire, per le quali è necessario l'uso della più elevata lingua latina.

Che nella *Commedia* il tema etico-politico sia fondamentale non ha bisogno, naturalmente, di essere dimostrato: la visione profetica narrata nel viaggio dantesco rinnova e sottopone a revisione aspetti rilevanti del precedente pensiero, ma ne rimane in continuità per il suo scopo essenziale, quello di far conoscere quali siano i provvidenziali disegni divini perché si possa realizzare il necessario

rinnovamento non solo religioso, ma anche morale e politico dell'intera umanità. Per il nostro tema, sono rilevanti soprattutto due notevoli e problematici cambiamenti, uno etico e l'altro politico, intimamente intrecciati e relativi al tema centrale dei due fini ultimi dell'uomo che danno luogo ai due poteri, spirituale e temporale. Mentre, infatti, nel *Convivio* e nella *Monarchia* viene strenuamente difesa la netta distinzione, se non separazione, dei due fini e dei due poteri, nella *Commedia* Dante sembra decisamente ripiegare sul tradizionale modello della subordinazione: la felicità naturale è finalizzata alla beatitudine soprannaturale e il potere imperiale viene subordinato al potere spirituale.

Comunque, a indicare il valore essenzialmente "pratico" e non speculativo della *Commedia* valgono le parole stesse che Dante usa nella Epistola a Cangrande (ammessa la sua ancor discussa autenticità): «Genus vero philosophie sub quo hic in toto et parte proceditur, est morale negotium, sive ethica; quia non ad speculandum, sed ad opus inventum est totum et pars. Nam si in aliquo loco vel passu pertractatur ad modum speculativi negotii, hoc non est gratia speculativi negotii, sed gratia operis» (Ep. XIII 40-41). Come dice Aristotele, infatti, anche i filosofi pratici sono talvolta indotti all'attività speculativa: *speculantur practici aliquando* (ivi, 41). Non bisogna certo assolutizzare queste affermazioni, anche se in realtà l'intenzionalità prevalente nella *Commedia* si muove *non ad speculandum sed ad opus*, ma non si deve trascurare il fatto che per Dante vale anche il movimento contrario, che prende le mosse dalla speculazione per "giungere" alla prassi. E l'intelletto speculativo diventa pratico non uscendo da sé, ma per sua interna estensione: *intellectus speculativus extensione fit practicus* (Mn I III 9).

In ogni caso, è possibile dire che il pensiero filosofico dantesco è quindi per essenza non soltanto speculativo, ma anche e anzi soprattutto etico-politico. Una delle sue posizioni di fondo, infatti, che ha giustamente attirato l'attenzione filosofica dei critici, è costituita proprio dal problematico primato della ragione pratica. Si può dire quindi che i tratti essenziali del pensiero etico-politico dantesco riguardano due grandi temi, che sollevano al loro interno molti problemi particolari: l'intenzionalità essenzialmente morale di tutte le opere maggiori e la posizione privilegiata che la morale occupa rispetto alle altre scienze. Della prima idea è particolarmente espressivo l'uso, nel *Convivio*, del volgare, che non viene assunto solo per la dichiarata opportunità didattica, ma per comunicare anche, in realtà, un "contenuto" nuovo: non solo un'etica per laici, ma anche un'etica laica. Si tratterà di vedere, naturalmente, entro quali termini e limiti vada presa questa espressione, che cercheremo di esplorare non seguendo in tutti i numerosi e ricchissimi dettagli il pensiero dantesco, ma limitandoci a esaminare alcuni dei luoghi filosoficamente più rilevanti. Da questa esplorazione, ci sembra di poter concludere che la tonalità laica del pensiero dantesco si coglie nel rilievo che hanno, in tutte le questioni affrontate, due concetti chiave: quello di giustizia e quello di libertà. La seconda idea, secondo cui la morale acquista in Dante una posizione superiore a quella della metafisica, ha tuttavia un significato che si potrebbe dire, aristotelicamente, architettonico, perciò verrà esposta preliminarmente.

1. Il primato della morale sulla metafisica

Lanciato a suo tempo da Étienne Gilson, nel suo celebre libro *Dante et la philosophie*, come luogo di grande rilievo nel pensiero dantesco, soprattutto per la sua originalità nel contesto della filosofia medievale, questo tema non ha cessato di interessare la critica e, filosoficamente, è senza dubbio centrale. Secondo Gilson, l'orientamento filosofico del *Convivio* si fonda essenzialmente sulla funzione prima consolatoria e poi apportatrice di felicità della filosofia, che perciò ha una intonazione prevalentemente morale. Qui Dante si rivolge infatti a un pubblico di nobili, politici e uomini d'azione, e non agli specialisti delle scuole che dedicano il loro tempo ai piaceri della speculazione. Del resto, la sua vita di *exul inmeritus* lo costringe a involontarie, ingiuste e continue preoccupazioni pratiche spesso molto gravi, di cui lo stesso *Convivio* fornisce la drammatica testimonianza nel celebre passo: «peregrino, quasi mendicando, sono andato, mostrando contra mia voglia la piaga de la fortuna, che suole ingiustamente al piagato molte volte essere imputata. Veramente io sono stato legno senza vela e senza governo, portato a diversi porti e foci e liti dal vento secco che vapora la dolorosa povertade» (Cv I III 4-5). Queste condizioni, dunque, inducono Dante a mettere in primo piano il problema della prassi. Tuttavia, come sopra si diceva, anche i filosofi pratici *aliquando speculantur*.

Appunto riflettendo su un tema speculativo com'è quello cosmologico, nella «esposizione allegorica e vera» (Cv II XII 1) della canzone *Voi che 'ntendendo il terzo ciel movete*, venendo a spiegare quali siano i «movitori» e il cielo di cui si parla nella canzone, Dante sviluppa una lunga analogia tra cieli e scienze (il significato allegorico di cielo è appunto scienza), assegna a Fisica e Metafisica l'ottavo cielo (delle Stelle fisse), alla Morale il nono (il Primo Mobile o Cristallino) e alla Teologia il decimo e ultimo, l'Empireo (Cv II XIII 8). La scienza morale, quindi, è superiore alla metafisica e seconda soltanto alla scienza teologica. Dopo una dotta riflessione sul numero delle stelle e un complicato calcolo della età del mondo, viene data la spiegazione del privilegio di cui gode la «Morale Filosofia»: come il Primo Mobile *ordina* il movimento degli altri cieli, così la morale «ordina noi a l'altre scienze» (Cv II XIV 14). Così, come tutto l'universo cadrebbe nel *disordine* senza il Primo mobile, senza la «Morale Filosofia» le altre scienze sarebbero inutili, si produrrebbe il disordine della vita umana e perciò non si potrebbe tendere alla felicità, cioè al fine ultimo della vita stessa: «e non sarebbe generazione né vita di felicità» (Cv II XIV 18). La scienza morale detiene dunque un primato «architetonico», simile a quello che Aristotele attribuisce, all'inizio dell'*Etica Nicomachea*, alla politica.

Nella interpretazione di Gilson, questa dottrina «è veramente straordinaria nel medioevo. Presa alla lettera, porta a sostenere il primato della morale sulla metafisica, dottrina che non poteva essere attribuita ad Aristotele e forse meno ancora a san Tommaso» (7). Probabilmente, secondo Gilson, date le premesse del *Convivio* Dante ha svolto un ragionamento implicito di questo tipo: "in sé", come scienza «divina», la metafisica è certamente la più elevata, ma "per noi" essa è troppo alta; molto più valida, per giungere alla perfezione in "questa" vita, e cioè per conseguire il fine ultimo della felicità terrena, è dunque per noi la morale. Dante, quindi, mette coerentemente al vertice della piramide scientifica «non la scienza più divina di tutte, ma la scienza più umana di tutte, non la metafisica, ma la morale» (8).

Questa tesi è nettamente respinta, con la solita e consumata perizia, da Bruno Nardi (9). Rinunciando eccezionalmente alla consueta e pungente ironia (probabilmente per la qualità e l'autorità dell'interlocutore, o forse per effetto del

tempo tragicamente bellico in cui fu scritto il saggio), egli osserva innanzitutto che Dante condivide l'idea tradizionale circa il primato della metafisica su tutte le altre scienze, come si legge esplicitamente nello stesso *Convivio*: «per lunga consuetudine le scienze ne le quali più ferventemente la Filosofia termina la sua vista, sono chiamate per lo suo nome. Sì come la Scienza Naturale, la Morale, e la Metafisica, la quale, perché più necessariamente in quella termina lo suo viso e con più fervore, [Prima] Filosofia è chiamata. Onde [vedere] si può come secondamente le scienze sono Filosofia appellate» (Cv III XI 16-17) (10). Inoltre, e soprattutto, Nardi sottolinea il preciso "motivo" che muove Dante a porre la morale più in alto delle altre scienze, cioè a sostenere e difendere il suo valore architettonico: la morale "ordina", come sopra si è detto, le altre scienze. Non vi è dunque contraddizione tra la posizione più elevata della morale e il primato della metafisica, perché asseriti da punti di vista diversi: la metafisica ha un primato *simpliciter*, la morale invece *secundum quid*, cioè in quanto attività ordinatrice. Del resto, non è vero che si tratta di un'idea straordinaria nel pensiero medievale, perché anche altri autori l'hanno sostenuta: per esempio Alfarabi nel *Liber de scientiis*, accessibile nella traduzione di Gerardo da Cremona, e specialmente Alberto Magno, cui si potrebbero aggiungere altri autori, come l'averroista Giovanni di Jandun e soprattutto il francescano Ruggero Bacone (11).

In realtà, secondo Nardi l'errore di Gilson è dovuto a un equivoco circa il modo d'intendere la filosofia nel *Convivio*, cioè consiste nel supporre che Dante pensi la filosofia come attività scolasticamente distinta dalla teologia, e quindi che distingua la filosofia "umana" da quella "divina". In questa fase, invece, a differenza della *Monarchia*, il pensiero dantesco non è affatto razionalistico e neppure condivide, come invece nella *Commedia*, il concetto scolastico-tomistico del rapporto ancillare, ma è piuttosto profondamente mistico: non distingue ragione e fede, filosofia e teologia, che sono invece fuse insieme a formare in sostanza una cosa sola (12). Non è quindi possibile parlare, a proposito del *Convivio*, come fa Gilson, di una metafisica *en soi* nettamente distinta da una metafisica *pour nous*, e comunque tale distinzione certamente non chiarisce perché Dante ponga la morale al di sopra della metafisica. L'unico motivo, come abbiamo detto, va trovato nel significato e nel valore architettonico della *Morale Filosofia*, il che non toglie che la metafisica rimanga ferma nella sua superiorità e che perciò Dante ribadisca la tradizionale superiorità della vita contemplativa sulla vita attiva. L'impegno che Gilson profonde per spiegare come mai Dante, dopo aver posto la morale più in alto della metafisica, sostenga tuttavia il primato della vita contemplativa, non è che «inutile sforzo di risolvere un'aporia inesistente» (13).

Il fascino dell'interpretazione gilsonian, tuttavia, non ha cessato di esercitare una forte attrazione. Se ne può infatti ritrovare una cospicua traccia nella recente e importante indagine di Ruedi Imbach, volta a valorizzare il significato "laico" della filosofia dantesca nel *Convivio*. L'uso del volgare, quel «pane orzato» di cui la conclusione del primo trattato del *Convivio* celebra il valore prevedendo che diventerà «luce nuova, sole nuovo, lo quale surgerà là dove l'usato tramonerà, e darà lume a coloro che sono in tenebre e in oscuritate, per lo usato sole che a loro non luce» (Cv I XIII 12), costituisce per Imbach l'annuncio non soltanto di nuovi "destinatari" della cultura, i laici appunto, ma anche di nuovi "contenuti" della filosofia stessa. Di tale mutamento è indicativo il passo in cui Dante afferma che «la moralitate è bellezza de la filosofia» (Cv III xv 11), oltre a quello sopra citato sul valore architettonico della filosofia morale. In termini simili a quelli usati da

Gilson, egli afferma quindi che «Per Dante, la morale è la regina delle scienze, essa è la filosofia prima» (14). Come e forse ancor più che in Gilson, anche qui si afferma che in quest'opera Dante sostiene un «primato della ragione pratica» originale e, anzi, rivoluzionario: «In perfetta opposizione alla tradizione aristotelica per la quale la metafisica è la regina di tutte le scienze, questa concezione attribuisce alla filosofia morale il primo posto fra tutte le scienze», cioè realizza una radicale «trasformazione del progetto filosofico» dovuta al nuovo pubblico laico al quale ora la filosofia è destinata (15). L'enfasi posta sulla novità, alla luce delle osservazioni filologicamente vincolanti di Nardi, è forse eccessiva, ma coglie nel segno quando indica la destinazione dell'opera dantesca, pensata come un aiuto per "tutti" gli uomini, affinché possano vivere una vita virtuosa e, quindi, veramente umana e degna di aspirare alla felicità terrena. Per comprendere il senso della tesi dantesca, è dunque necessario chiarire il problema della felicità.

2. Il problema della felicità: vita attiva e vita contemplativa

Particolarmente su questo argomento, la filosofia dantesca si mostra seguace fedele di Aristotele, considerato il *preceptor morum* (Mn III I 3) che ha condotto «a perfezione la filosofia morale» (Cv IV VI 15). Seguendo quindi la filosofia aristotelica, e segnatamente il decimo libro dell'*Etica Nicomachea*, Dante distingue due diverse forme di felicità ottenibili in questa vita: una felicità «buona» conseguibile con la vita attiva e una felicità «ottima» che soltanto l'attività contemplativa può assicurare (Cv IV XVII 9). Subito dopo (10-11), tuttavia, Dante cita come rinforzo l'episodio evangelico (Lc 10, 38-42) di Marta e Maria che indicano, rispettivamente, la vita attiva e la vita contemplativa, accostando così molto significativamente all'autorità del Filosofo quella rivelata, in un passo peraltro di larga fortuna medievale (16). Nella *Commedia*, il medesimo rapporto è indicato con l'episodio di Lia e Rachele, le due mogli di Giacobbe intente la prima a intrecciare una ghirlanda e la seconda a rimirarsi nello specchio, di cui Lia dice: «lei lo vedere, e me l'ovrare appaga» (Pg XXVII 108) (17). Il contemplare di Rachele rappresenta simbolicamente la concezione riflessiva che Dante ha dell'attività filosofica, intesa come «amoroso uso di sapienza» che «sé medesima riguarda, quando apparisce la bellezza de li occhi suoi a lei; che altro non è a dire, se non che l'anima filosofante non solamente contempla essa veritade, ma ancora contempla lo suo contemplare medesimo» (Cv IV II 18). La filosofia, per Dante, si presenta qui essenzialmente come attività autoriflessiva: essa contempla, innanzitutto, il proprio contemplare.

Dunque Dante afferma chiaramente il primato dell'attività speculativa su quella pratica, sicché «la felicità de la vita contemplativa è più eccellente che quella de l'attiva» (Cv IV XVII 11), anche se le due attività non vanno separate né tantomeno opposte. Va infatti tenuto presente che «l'uso del nostro animo è doppio, cioè pratico e speculativo [...], l'uno e l'altro diletto-sissimo, avvegna che quello del contemplare sia più» (Cv IV XXII 10), sicché la felicità umana consiste in questo *duplice* uso: «in questo [come in] quell'altro è nostra beatitudine e somma felicità (ivi, 11). La felicità speculativa consiste nell'esercizio delle facoltà razionali applicate alla conoscenza, cioè consiste nella conoscenza scientifica: tutti gli uomini hanno il naturale desiderio di sapere, come dice il Filosofo, perché «la scienza è ultima perfezione de la nostra anima, ne la quale sta la nostra ultima

felicidade» (Cv I 1 1). Il fine stesso della filosofia è l'agostiniano *gaudium de veritate*, la «vera felicità che per contemplazione de la veritate s'acquista» (Cv III XI 14). La felicità della vita attiva consiste invece, secondo la definizione aristotelica, nella «operazione secondo virtù in vita perfetta» (Cv III XV 12). In entrambi i casi, cioè per tutti e due gli usi dell'animo, si tratta di una duplice felicità che l'uomo può raggiungere in questa vita.

Tuttavia, Dante mantiene e anzi ribadisce la distinzione tra questa duplice felicità e quella, suprema e perfetta, che è raggiungibile solo nell'altra vita. Con una originale interpretazione allegorica del passo evangelico sulle tre Marie che vanno al sepolcro di Cristo e vi trovano un angelo da cui apprendono che il Salvatore li precede in Galilea (Mc 16, 1-8), Dante afferma che nelle tre donne «si possono intendere le tre sette de la vita attiva, cioè li Epicurei, li Stoici e li Peripatetici» che «domandano lo Salvatore, cioè la beatitudine, e non la trovano» (Cv IV XXII 15). L'angelo dice che «la beatitudine precederà noi in Galilea, cioè ne la speculazione», per far capire che «ne la nostra contemplazione Dio sempre precede, né mai lui giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma» (ivi, 17). Il che significa, dal punto di vista della beatitudine somma, che sono inadeguati entrambi gli usi dell'animo anche se rimane la reciproca differenza, per cui si può dire che la felicità della vita attiva è "quasi imperfetta" e la felicità speculativa è "quasi perfetta": «E così appare che nostra beatitudine (questa felicità di cui si parla) prima trovare potemo quasi imperfetta ne la vita attiva, cioè ne le operazioni de le morali virtù, e poi perfetta quasi ne le operazioni de le intellettuali. Le quali due operazioni sono vie espeditte e dirittissime a menare a la somma beatitudine, la quale qui non si puote avere» (ivi, 18). Con l'eccezione però dell'esperienza evocata nella *Commedia*, di cui l'Epistola XIII dice che ha il fine di condurre, in questa vita, dalla condizione di miseria a quella di felicità: «removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis» (Ep. XIII, 39). Ma si tratta di un'esperienza eccezionale, riservata alla dimensione mistica.

Rimanendo invece sul terreno accessibile a tutti, esplorato nel *Convivio* e nella *Monarchia*, si deve dire che vi sono tre forme di felicità, che Dante pensa in ordine gerarchico ascendente: due per questa vita (attiva e speculativa, rispettivamente quasi imperfetta e quasi perfetta) e una per la futura vita beata (contemplativa perfetta), nella quale si compirà perfettamente quella contemplazione che in questa vita è soltanto iniziata e perciò è "quasi" perfetta. Sembra, dunque, che il primato della morale venga qui negato. In realtà, come spiega bene Gilson, «lungi dal contraddire il primato della morale, la trascendenza della contemplazione lo fonda, perché la morale non è per noi trascendente» (18). Va infatti tenuto presente il fatto che la felicità della vita attiva è quella propriamente umana, in quanto pienamente realizzabile già in questa vita, a differenza della contemplazione che inizia in questa vita e attende il suo compimento nella perfezione futura. Certamente, il riconoscimento di una «felicità mentale» procurata dall'attività speculativa terrena è notevole, e solleva importanti problemi circa le fonti (19), ma altrettanto rilevante è il fatto che non tutti sono chiamati quaggiù alla contemplazione, mentre per tutti vale il dovere di agire secondo le virtù morali.

Nel commento ai versi 81-88 della canzone *Le dolci rime d'amor ch'i' solia*, che impegna il quarto trattato del *Convivio* («Dico ch'ogni virtù principalmente / vien da una radice: / vertute, dico, che fa l'uom felice / in sua operazione. / Questo è, secondo che l'etica dice, / un abito eligente lo qual dimora in mezzo solamente, / e

tai parole pone»), Dante chiarisce che «ogni virtù» significa «le virtù morali», per cui «è da sapere che propriissimi nostri frutti sono le morali vertudi, però che da ogni canto sono in nostra podestade» (Cv IV XVII 2). Giustamente, quindi, egli si riferisce all'*Etica* del Filosofo, secondo cui vive da uomo chi pratica le virtù morali nella vita sociale. Le virtù intellettuali dell'intelletto speculativo sono superiori come valore in sé, ma le virtù morali sono superiori perché realizzabili perfettamente in questa vita e, quindi, *propriissime* attività umane. È specialmente questo punto che rende "inclassificabile" il pensiero dantesco, per il modo con cui rompe il classico rapporto di equivalenza fra gerarchia di valore e gerarchia di autorità: «Questo modo di fondare l'autonomia di un ordine inferiore, per cui esso risulta autosufficiente in forza della sua stessa inferiorità, è tipicamente dantesco [...]. L'universo di Dante, al contrario di quello di san Tommaso d'Aquino, è un universo in cui dalla gerarchia delle dignità non deriva mai alcuna gerarchia di giurisdizione, ma piuttosto la loro indipendenza reciproca» (20). Per questo motivo e su questo fondamento, nell'universo concettuale dantesco il primato della morale può convivere con l'asserita superiorità dell'attività contemplativa, secondo un principio che si deve applicare anche alla questione politica.

3. I due fini ultimi e i due poteri

Effettivamente, questo principio diventa illuminante anche per capire aspetti rilevanti della *vexata quaestio* intorno ai due poteri, quello temporale e quello spirituale. In particolare, serve a comprendere il senso della celebre conclusione della *Monarchia*, croce e delizia dei critici di tutti i tempi, in cui Dante sembra smentire la principale tesi precedentemente svolta nei tre libri della medesima opera, cioè la totale autonomia del Principe dal Pontefice. Dante afferma infatti che la tesi dell'ultimo libro, secondo cui l'autorità del Monarca deriva immediatamente da Dio, senza mediazione alcuna, va intesa *non sic stricte* che il Principe non sottostia per niente al Pontefice, perché la terrena "felicità mortale" in qualche modo è "ordinata" alla celeste "felicità immortale": «non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur» (Mn III XV 17). In realtà, il potere imperiale rimane del tutto autonomo, nel perseguire il suo fine; deve soltanto riconoscere la superiore dignità del potere spirituale, verso il quale deve appunto mostrare la giusta *reverentia* che il figlio primogenito deve al padre, ma decisiva è la motivazione: per esercitare con maggiore efficacia - *virtuosius* - quel potere di governo illuminato al quale è stato preposto "solo" da Colui che tiene il governo di tutte le cose, temporali e spirituali: «ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator» (ivi, 18). Forse, la formula di subordinazione *quodammodo* del potere temporale a quello spirituale non è creazione originale dantesca, dato che si trova già in una anonima *Questio de utraque potestate* precedente la *Monarchia* e ugualmente mossa dal principio della *reductio ad unitatem* (21), ma originale è certamente il trattamento cui Dante la sottopone.

Del resto, il quarto trattato del *Convivio* consente una corretta interpretazione del termine *reverentia*, che non implica per niente la subordinazione totale e l'esclusione di ogni dissenso. Discutendo la definizione, attribuita all'imperatore Federico II, della nobiltà come «antica ricchezza e belli costumi», Dante infatti

mostra come si possa legittimamente dissentire dall'autorità imperiale, distinguendo l'atteggiamento «inriverente», certamente inammissibile perché privativo (nega cioè la "dovuta" reverenza), dal semplice atteggiamento «non riverente» che è meramente negativo e si risolve nel «disdicere non offendendo» (Cv IV VIII 10-13). Infatti, su questo tema è semplice non-reverenza sostenere che «diffinire di gentilezza non è de l'arte imperiale» (IX 16) e, anzi, su ciò «tracotanza sarebbe l'essere reverente (se reverenza si potesse dicere), però che in maggiore e in vera inreverenza si cadrebbe» (VIII 15). Sarebbe cioè contraddittorio usare un atteggiamento di "reverenza" dove fosse richiesta la "non reverenza", perché l'apparente reverenza sarebbe in realtà irriverente. Anche nella *Commedia* si può vedere come Dante mantenga la sua «reverenza delle somme chiavi», nonostante la violenta invettiva contro il papa simoniaco Nicolò III:

«E se non fosse ch' ancor lo mi vieta
la reverenza delle somme chiavi
che tu tenesti nella vita lieta,
io userei parole ancor più gravi» (If XIX 100-103).

Anche senza giungere, dunque, a sospettare che la conclusione della *Monarchia* sia «una tardiva aggiunta» o «una scusa di chi, ritornando sui suoi passi, si accorge di averla fatta grossa» (22), si può dire che la principale tesi della *Monarchia*, il suo coerente averroismo politico, rappresenta una clamorosa rottura con la prevalente tradizione politica medievale, che può in parte giustificare l'efficace formula di Giovanni Gentile, molto apprezzata da Bruno Nardi, secondo cui si deve leggere tale tesi come «il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica», in quanto Dante «nega valore al trascendente nel dominio del diritto umano e del lume naturale» e così «è il primo scolastico, tomista per giunta, che si ribella al trascendente scolastico» (23). Tuttavia, a parte la questione oggi superata del Dante "tomista", questa dottrina va ben compresa alla luce della concezione antropologica dantesca, secondo la quale l'uomo è in se stesso duplice e si pone come un "orizzonte" fra due termini opposti. Per dimostrare *ostensive* che l'autorità dell'Impero deriva direttamente da Dio, senza la mediazione dell'autorità del Pontefice, Dante parte infatti dal celebre assioma tratto dalla seconda proposizione del *Liber de causis* che definisce l'anima *in horizonte aeternitatis*, già largamente usato dai medievali a partire sembra da Alano di Lilla (24), e osserva che soltanto l'uomo, fra gli enti, occupa una posizione intermedia tra le cose corruttibili (in virtù del corpo) e quelle incorruttibili (in virtù dell'anima) (Mn III xv 3-4). Quindi fra tutti gli esseri soltanto l'uomo, avendo in sé una duplice natura, ha un duplice fine ed è ordinato a due mete ultime: *in duo ultima ordinetur* (ivi, 6). Il fine ultimo cui l'uomo tende come ente corruttibile consiste nell'attuare le facoltà che gli sono proprie (*in operatione proprie virtutis consistit*), il che lo porta a realizzare la felicità in questa vita raffigurata nel paradiso terrestre, mentre il fine ultimo che può realizzare come ente incorruttibile consiste nel godimento della visione divina (*in fruitione divini aspectus*), cui la virtù propria dell'uomo non può giungere senza l'aiuto divino e che è raffigurata nel paradiso celeste (ivi, 7).

Va notato che per indicare le due felicità, quella terrena e quella eterna, in questo passo Dante non usa i termini *felicitas* e *beatitudo*, ma il medesimo termine *beatitudo*, per sottolineare probabilmente il valore assoluto dei due fini, cioè il fatto che sono appunto *duo ultima* non subordinati uno all'altro, ma coordinati.

Ciò non toglie, naturalmente, che i due fini differiscano sia in se stessi, quanto alla propria natura, sia in relazione ai mezzi necessari per conseguirli. Alla *beatitudo huius vite* si può infatti pervenire per mezzo della filosofia (*per philosophica documenta*) operando conformemente alle virtù morali e intellettuali, mentre alla *beatitudo vite eterne* si perviene *per documenta spiritualia*, cioè grazie agli insegnamenti divini che trascendono la ragione umana e quindi operando secondo le virtù teologali della fede, speranza e carità (Mn III XV 8). Per questa sua duplice finalità, l'uomo ha bisogno allora di una duplice guida: il sommo Pontefice affinché il genere umano sia condotto *secundum revelata* alla vita eterna, l'Imperatore per dirigere *secundum philosophica documenta* il genere umano alla *temporalis felicitas* (ivi, 10). Oltre al tema del duplice fine, qui, è importante l'affermazione della destinazione universale alla felicità e, quindi, alla filosofia: una posizione assolutamente originale, secondo la quale «il filosofare supera l'atto individuale», sicché «la filosofia è un'opera comune alla quale tutti gli uomini e tutte le donne contribuiscono – e devono collaborare» (25). E poiché sono pochi gli uomini che, in realtà, si possono dedicare alla meditazione filosofica, la quale esige pace e assenza di cupidigia, a creare queste condizioni provvede l'Imperatore che, in qualità di *curator orbis*, assicura che in questa «aiola dei mortali» si possa vivere liberamente in pace: *ut libere cum pace vivatur* (ivi, 11). Ma per comprendere a fondo il senso di questi *duo ultima* è necessario partire dal principio fondamentale che Dante pone alla base della riflessione svolta nel primo libro della *Monarchia* e che ritiene evidente, cioè l'affermazione secondo cui esiste un fine universale dell'intera società umana: *est finis universalis civilitatis humani generis* (Mn I II 8). Per stabilire quale sia questo fine, bisogna tener presente che altro è il fine dell'uomo singolo e altro quello del genere umano preso come totalità, perché Dio e la natura, secondo il principio aristotelico-scolastico spesso ripetuto da Dante, non fanno nulla invano. Ma tale fine è una *operatio* e non solo un essere, quindi esiste un'operazione propria dell'intera umanità: *Est ergo aliqua propria operatio humanae universitatis* (III 4). Per sapere quale sia questa operazione, si deve tener presente che propria dell'uomo è «la capacità di apprendere per mezzo dell'intelletto possibile», sicché ciò che distingue l'uomo sia dagli animali sia dagli angeli è proprio la potenza o *virtus intellectiva*, la quale però non può attualizzarsi tutta quanta insieme per mezzo di un solo uomo, quindi «è necessario vi sia una moltitudine nel genere umano, per mezzo della quale tutta questa potenza venga attuata» (III 5-8). Di questo avviso, dice Dante subito dopo, è anche Averroè nel suo commento al *De anima*; quindi la dottrina è parsa a Guido Vernani, primo acerrimo critico della *Monarchia*, segno evidente di averroismo, come se Dante affermasse l'unità "numerica" dell'intelletto possibile (26). In realtà, Dante altrove critica e condanna la teoria averroistica dell'intelletto separato (per esempio in Pg XXV 62-66), mentre qui nega semplicemente che i singoli possano attualizzare l'intera capacità dell'intelletto; inoltre, la citazione del commento di Averroè richiama evidentemente «il principio di unità che attraversa tutta la riflessione politica medievale» (27) e che da ciò riceve un forte impulso. Si tratta comunque di un punto fondamentale della teoria politica dantesca, la prima e più importante delle *intemptate veritates* con le quali Dante pensa di superare, con un radicale principio filosofico, le dispute meramente giuridiche dei litigiosi fautori dell'Impero e della Chiesa: l'affermazione dell'unità del *genus humanum*, figurata peraltro nella *tunica inconsutilis* di Cristo che ora è lacerata dalla cupidigia (Mn I XVI 3).

Bisogna dunque ribadire questo punto fondamentale, posto come la tesi filosofica su cui poggiano tutte le successive argomentazioni. Essa consiste nel sostenere che l'operazione propria del genere umano preso nella sua totalità è quella di attualizzare in ogni momento (*semper*) l'intera potenza dell'intelletto possibile, prima volgendosi all'attività speculativa e poi a causa di questa, e per sua estensione, all'attività pratica: «*proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis, per prius ad speculandum et secundario propter hoc ad operandum per suam extensionem*» (Mn I IV 1). Poco prima (III 9), Dante aveva richiamato il principio aristotelico (*De anima* III 9-10, 432 b 26 – 433 a 30), noto secondo l'errata versione di Giacomo Veneto (*translatio vetus*) poi corretta da Guglielmo di Moerbeke (*translatio nova*) e presente in Alberto Magno e Tommaso d'Aquino (28), secondo cui «l'intelletto speculativo per estensione si fa pratico, il cui fine è quello di agire e di fare» («*unde solet dici quod intellectus speculativus extensione fit practicus, cuius finis est agere atque facere*»), appunto per sottolineare che l'attualizzazione dell'intelletto possibile non riguarda soltanto le forme universali colte dall'intelletto speculativo, ma anche le forme particolari attualizzate dall'intelletto pratico nella duplice direzione pratico-poietica dell'*agere atque facere*, ossia in relazione agli *agibilia* regolati dalla *politica prudentia* e ai *factibilia* regolati dall'*ars*. I quali, però, sono ancillarmente subordinati all'attività speculativa: «*que omnia speculationi ancillantur tanquam optimo ad quod humanum genus Prima Bonitas in esse produxit*» (Mn I III 9-10).

Il genere umano è stato quindi creato per conseguire l'*optimum* della speculazione, con l'aiuto strumentale dell'*agere atque facere*. Perché ciò avvenga, il genere umano si deve però trovare nella pace, *in quiete sive tranquillitate pacis*, per un'opera che è in effetti quasi divina: *opus fere divinum*; e data l'implicazione di "tutto" il genere umano, dev'essere una *pax universalis*, tale da costituire perciò la cosa migliore fra quelle ordinate alla nostra beatitudine (Mn I IV 2). Alla luce di questo principio fondamentale della pace (29), necessario perché l'umanità come tale e come un tutto possa conseguire il proprio fine ultimo terreno, il primo libro della *Monarchia* procede poi alla esposizione di undici argomenti, con i quali pensa di poter dimostrare in modo inconfutabile che per la realizzazione di questo *ultimum* terreno sia necessario un governo universale del genere umano, sia necessaria cioè la *Monarchia temporalis* o *Imperium*. Si tratta per Dante di argomenti validissimi (*potissimis ac patentissimis argumentis ostendi potest*) (V 2), che il Poeta-filosofo svolge mostrando una consumata perizia logica e che non possiamo qui seguire nei dettagli. Ci limitiamo a osservare la centralità etica di tutta questa impresa, volta a dimostrare la necessità dell'Impero *ad bene esse mundi* (ibid.), al benessere di un mondo che ora vive male, similmente al compito che, nella *Commedia*, Dante riceve da Beatrice nel paradiso terrestre: «in pro del mondo che mal vive» (Pg XXXII 103). Secondo questa prospettiva, sono molto significativi gli argomenti sesto, settimo e ottavo.

Il sesto argomento, svolto nel capitolo X, mette in rilievo un principio tipico e fondamentale in tutta la riflessione dantesca, cioè il richiamo all'ordine del tutto. Lo fa dimostrando la necessità che vi sia un Monarca, in quanto risolutore delle controversie che possono sorgere tra poteri particolari. Che sia possibile risolvere le controversie è necessario, altrimenti vi sarebbe nel mondo una imperfezione costitutiva, il che non è pensabile perché Dio e natura non possono fallire nelle cose necessarie, come si dice anche nella *Commedia*: «ché impossibil veggio / che la natura, in quel ch'è uopo, stanchi» (Pd VIII 113-114). Se nasce una contesa,

dev'essere possibile trovare una soluzione (*iudicium*) non tanto in termini giuridici quanto in termini etici, non essendo cioè ammissibile che in un mondo morale ordinato vi siano conflitti per principio insolubili, o la cui composizione implichi un rimando all'infinito. Ma questo si può dire solo facendo riferimento a una istanza superiore ai soggetti stessi del conflitto, cioè al Monarca.

Il settimo argomento, svolto nel capitolo XI, tocca il fondamentale tema della giustizia, che è massima soltanto nella Monarchia perché soltanto il Monarca può mettere la potenza interamente a servizio del bene. Come in tutti gli argomenti, anche qui Dante procede in modo sillogistico: il mondo è ordinato nel modo migliore quando in esso la giustizia è massima («*mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est*»), ma la giustizia è massima solo sotto il Monarca, dunque perché il mondo abbia l'ordine migliore è necessaria la Monarchia o Impero (Mn I XI 1-2). Per accettare la minore, è necessario tener presente la definizione dantesca di giustizia come «rettitudine o regola che rifugge da ciò che devia da una parte o dall'altra e, come nel concetto astratto di bianchezza, non accoglie in sé il più e il meno» (XI 3). Il termine *rectitudo*, tipicamente anselmiano, è presente anche nella definizione fornita dal *Convivio*, quando elenca le undici virtù etiche: «L'undecima è la giustizia, la quale ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose» (Cv IV XVII 6). Benché non abbia in sé il più e il meno, la giustizia è massima (*potissima*) quando è minimo ciò che le si oppone, sia nel volere sia nel potere (Mn I XI 6-7). Cioè la giustizia è massima quando la volontà è perfettamente libera dal desiderio di cupidigia e quando è massimo il potere di dare a ciascuno il suo, è quindi massima quando si trova in un soggetto che ha volontà e potere assoluti (*volentissimo et potentissimo*), ma tale nel mondo è soltanto il Monarca (XI 8). Il solo Monarca, infatti, non può desiderare nulla perché possiede tutto ciò che vuole e, non avendo pari a sé, ha la massima potenza; quindi fra i mortali è l'unico a poter essere il *sincerissimum iustitie subiectum* (XI 12).

La giustizia *potissima*, quindi, si può realizzare soltanto con una radicale *reductio ad unum* del volere e del potere, contro l'illusione che l'ordine e la felicità si possano raggiungere nelle realtà limitate e autonome dei singoli regni o città, ove la pace è irraggiungibile a causa degli inevitabili e interminabili conflitti, come dice bene il *Convivio* (IV IV 3-4). Lasciati a se stessi, gli uomini falliscono nel tentativo di realizzare la giustizia, che va dunque delegata alla suprema autorità, in quanto possiede un potere di coercizione veramente efficace. Nonostante gli accenni alla giustizia commutativa e distributiva (Cv IV XI 6) e al concetto anselmiano di *rectitudo*, in Dante prevale quindi una concezione della giustizia di tipo coercitivo. La stessa giustizia divina, di cui quella del Monarca è riflesso e immagine, richiama la figura del giustiziere e della giusta vendetta, come se Dio fosse più preoccupato di punire i colpevoli che di ricompensare i giusti (30). In effetti, è la giustizia divina a esigere l'esistenza dell'inferno: «Giustizia mosse il mio alto fattore» (If III 4). L'esistenza stessa di Chiesa e Impero si giustifica in questo senso molto vicino alla concezione agostiniana dello Stato, in quanto essi cioè sono stati pensati da Dio come rimedi contro la debolezza e la malattia prodotte dal peccato: *remedia contra infirmitatem peccati* (Mn III IV 14). Per questo aspetto, in Dante convivono dunque le due concezioni antagoniste circa il fondamento del vivere associato: quella aristotelica, secondo cui l'uomo è "per natura" un essere sociale e politico, e quella agostiniana, secondo cui lo Stato è giustificato solo come *remedium peccati*.

L'ottavo argomento, svolto nel capitolo XII, viene costruito intorno al tema del libero arbitrio, tema fondamentale per tutto il pensiero dantesco. La premessa maggiore afferma che il genere umano si trova nella migliore condizione (*optime se habet*), quando è del tutto libero: *potissime liberum* (Mn I XII 1). Si tratta però di comprendere cosa intenda qui Dante col termine libertà, se sia cioè da intendere in senso morale o politico. Sarebbe ovvio pensare alla libertà politica, ma Dante spiega subito che si tratta invece della libertà morale. Il *principium* di quella *libertas* che pone il genere umano nella condizione migliore, infatti, è costituito dalla *libertas arbitrii*, sul cui significato peraltro ci si deve soffermare, perché ben pochi lo comprendono, benché tutti abbiano sulla bocca la parola libertà: *quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci* (XII 2). Tutti ripetono infatti la celebre definizione boeziana di libero arbitrio come libero giudizio riguardante il volere, *liberum de voluntate iudicium*, ma non comprendono il ruolo del giudizio, che sta nel mezzo tra l'*apprehensio* e l'*appetitus*. Il giudizio è libero in quanto non si lascia condizionare e guidare dall'appetito, ma anzi lo muove e quindi muove se stesso, cosa impossibile agli animali che non possono avere un giudizio libero e propria invece delle sostanze intellettuali, anche di quelle separate (XII 4-5). Così inteso, il libero arbitrio è il massimo dono che Dio abbia fatto alla natura umana, al punto che per sua virtù possiamo raggiungere una doppia felicità: in terra come uomini e in cielo come dei (XII 6).

Nella *Commedia*, questo punto viene ribadito con forza mostrando come il libero arbitrio sia il dono più elevato elargito dalla generosità divina, il più vicino alla bontà divina e, quindi, più da essa apprezzato:

«Lo maggior don che Dio per sua larghezza
fesse creando ed alla sua bontate
più conformato e quel ch'e' più apprezza,
fu della volontà la libertate;
di che le creature intelligenti,
e tutte e sole, fuoro e son dotate» (Pd v 19-24).

Il genere umano, quindi, si trova nella migliore condizione (*optime se habet*) quando può usare *potissime* questa *libertas* della volontà, e può usarla in questo modo soltanto sotto il Monarca: *existens sub monarcha est potissime liberum* (Mn I XII 8). Per esprimere questa condizione, Dante usa insistentemente il concetto anselmiano di *rectitudo*: la Monarchia universale rende buoni e giusti i singoli governi, facendo sì che tendano alla libertà *recte*, cioè in modo che gli uomini loro sottoposti vivano in virtù di se stessi (*ut homines propter se sint*), mentre i governi che dirigono gli uomini *oblique*, cioè democrazie, oligarchie e tirannidi, costringono il genere umano in servitù (XII 9-10). Ignorando la definizione di libero arbitrio come *facultas rationis et voluntatis* con la quale «si sceglie il bene con l'aiuto della grazia, oppure il male senza il suo aiuto», classicamente e canonicamente ribadita nelle *Sentenze* di Pietro Lombardo (*II Sent.*, d. 24, c. 3), Dante qui sembra circoscrivere la libertà alla sola volontà. In questo modo, egli conferisce alla libertà un valore non assoluto, ma essenzialmente legato al potere del Monarca. L'autorità imperiale, infatti, affinché l'umanità possa raggiungere il suo fine ultimo terreno deve regolare tutte le azioni che dipendono dalla nostra volontà, mediante le leggi: l'imperatore è come «lo cavalcatore de la umana volontade», e quel che accade quando il cavallo è privo di cavaliere lo sa «la misera Italia, che senza mezzo alcuno a la sua governazione è rimasa» (Cv IV IX

10). La libertà di cui parla Dante non è, evidentemente, la libertà *negativa* della soggettività moderna, tanto più ampia quanto minori sono i vincoli: senza vincoli si finisce infatti come la

«serva Italia, di dolore ostello,
nave senza nocchiere in gran tempesta,
non donna di provincie, ma bordello» (Pg VI 76-78).

4. Giustizia e libertà nella Monarchia

La possibilità di realizzare concretamente la giustizia e la libertà, nel retto regime della Monarchia, è fortemente limitata dalla condizione decaduta in cui l'umanità si trova, a causa del peccato originale, inevitabilmente impigliata. Su ciò, Dante è del tutto tradizionale. Originale invece è nel pensare che tutti e due i poteri dell'Impero e della Chiesa, potere terreno e potere spirituale, siano legittimati essenzialmente non tanto come valori e realtà in sé, quanto piuttosto come "rimedi" contro le conseguenze del peccato originale. Nel primo argomento addotto per difendere la tesi principale sostenuta nel terzo libro della *Monarchia* (l'autorità dell'Imperatore deriva direttamente da Dio, senza mediazioni), Dante esamina e critica la tradizionale tesi dei *duo magna luminaria* sole e luna che secondo Genesi 1, 16 sono posti per illuminare più e meno il giorno e la notte, e che interpretati allegoricamente indicano appunto la Chiesa e l'Impero. Oltre a rifiutare la falsa interpretazione simbolica di sole e luna svolta dai teorici ierocratici, Dante sostiene che se l'uomo fosse rimasto innocente, non avrebbe avuto bisogno di Chiesa e Impero, i quali perciò non sono per l'uomo "naturali", ma artificiali, essendo stati posti da Dio quali rimedi contro gli effetti del peccato originale: «sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati» (Mn III IV 14). Chiesa e Impero sono dunque mezzi e non fini, appartengono alla natura dell'uomo non in sé ma in quanto essa è decaduta dallo stato originario, in cui non v'era bisogno di tali istituzioni. Che l'uomo sia per natura «compagnevole animale», dunque, non implica la naturalità dello Stato.

Inoltre, molto rilevante è il fatto che in questo modo il potere politico sia strettamente legato a quello religioso, in quanto rimedio "ugualmente" necessario alla salvezza dell'uomo. Non a caso, infatti, nell'ultimo capitolo della *Monarchia* Dante usa, per esporre *ostensive* l'argomento decisivo circa la derivazione del potere imperiale *immediate* da Dio, il medesimo termine *auctoritas* per indicare i due poteri, superando perciò la tradizionale distinzione tra *potestas* e *auctoritas* che, a partire dalla celebre lettera di papa Gelasio I, sono i termini usati tradizionalmente per indicare, rispettivamente, il potere temporale e quello spirituale (31). Perciò Dante collega, in un testo particolarmente originale e fonte di aspre contese, la legittimazione dell'autonoma autorità imperiale con l'opera redentrice del Cristo. Alla fine del secondo libro della *Monarchia*, infatti, Dante sviluppa l'ultimo suo argomento per dimostrare la tesi principale del libro, cioè che l'Impero Romano esercitò *de iure* il suo potere su tutto il mondo, sostenendo che diversamente il peccato di Adamo non sarebbe stato punito in Cristo e quindi non sarebbe stato riparato. Se infatti Cristo non avesse patito sotto un giudice regolare e legittimo, la pena da lui subita non gli sarebbe stata inflitta da chi ha titolo per punire, cioè non sarebbe stata una vera *punitio* subita al posto dell'intera umanità, ma una illegittima *iniuria* che avrebbe trasformato la morte di Cristo in

un sacrificio giuridicamente vano (Mn II XI 4-5). Il medesimo concetto viene espresso anche nella *Commedia*, con un linguaggio da giustizia vendicativa che sorprende per la sua paradossalità:

«chè la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch'ï' dico,
gloria di far vendetta alla sua ira.
Or qui t'ammira in ciò ch'io ti replico:
poscia con Tito a far vendetta corse
della vendetta del peccato antico» (Pd VI 88-93).

Questo ragionamento, che «ha fatto perdere addirittura la testa al "più antico oppositore politico" di Dante» (32) portandolo ad assumere un atteggiamento inquisitoriale, serve a Dante per mostrare che la «Monarchia temporale» è in sé pienamente legittima quale rimedio voluto da Dio anche indipendentemente dal rimedio spirituale che, in effetti, è temporalmente successivo. L'aspetto più importante, comunque, non visto dalla «stupidità di fra Guido Vernani da Rimini nell'aspra critica dell'argomento dantesco» (33), sta nel fatto che la validità del sacrificio di Cristo implica il riconoscimento della piena legittimità giuridica dell'Impero. Implica, cioè, l'iscrizione del potere imperiale entro la dimensione della giustizia divina, doppiamente legittimata da Cristo nei due momenti estremi della sua vita: con l'inizio, avendo scelto appunto di nascere sotto l'Impero, e con la sua morte. Contro l'idea agostiniana secondo cui è possibile vedere nell'Impero Romano uno dei *magna latrocinia*, Dante celebra la Monarchia universale, di cui quella realizzata in Roma è stata la prima e più elevata epifania, come realtà utopica voluta dal piano provvidenziale divino.

Il tratto più sorprendente, comunque, sta forse nella concezione vendicativa che Dante mostra di avere della giustizia divina: attento infatti, come si diceva, più alla punizione dei malvagi che alla premiazione dei giusti, egli sembra pensare alla giustizia divina come a una virtù morale che viene rafforzata se accompagnata da una passione, in questo caso dall'ira che, secondo la tradizione aristotelica, è intesa come desiderio di giusta vendetta. Gli autori medievali riprendono questa concezione, distinguendo l'*ira mala*, che è un vizio, dall'*ira bona*, che è una passione praticabile in modo virtuoso col controllo della ragione (34). In questo senso è illuminante la pena inflitta, nell'Inferno, alle «anime triste di coloro / che visser senza infamia e senza lodo» (If III 35-36), indegne persino di ricevere un giudizio di condanna: «misericordia e giustizia li sdegna» (ivi, 50). La misura suprema del giudizio, infatti, esige la sintesi dei due elementi, apparentemente contraddittori, della misericordia e della giustizia: il «rosto» dell'Aquila parlante, nel Paradiso, dice appunto di essere stato elevato a tanta gloria per essere stato «giusto e pio» (Pd XIX 13), mentre le anime del Purgatorio si aspettano di essere liberate da «giustizia e pietà» (Pg XI 37). Ma l'esigenza della giustizia divina può comportare anche i più terribili effetti, come dimostrano le pene dell'Inferno, in cui «si vide di giustizia orribil arte» (If XIV 6). Il modello supremo della giustizia è comunque costituito dal paradosso della morte di Cristo, letta in termini di «giusta vendetta» che dev'essere «giustamente punita» (Pd VII 20-21). Secondo Dante, il paradosso è sciolto pensando alla doppia natura, umana e divina, di Cristo: per la sua natura umana egli ha subito una giusta punizione (vendetta) in quanto ha in sé assunto la colpa del genere umano, ma per la sua natura divina tale

punizione diventa ingiusta e quindi va giustamente punita. La redenzione operata da Cristo viene appunto letta nei termini della «giusta vendetta»:

«La pena dunque che la croce porse
s'alla natura assunta si misura,
nulla già mai sì giustamente morse;
e così nulla fu di tanta ingiuria,
guardando alla persona che sofferse,
in che era contratta tal natura» (Pd VII 40-45).

Il motivo di tale posizione va trovato forse non tanto in un peraltro giustificato risentimento di Dante stesso, ingiustamente perseguitato a morte come il suo modello Boezio, quanto in un movimento di compensazione della ingiustizia che regna ovunque nel mondo presente, governato e dominato dalla cupidigia. Ciò non vuol dire, tuttavia, che Dante si limiti a enfatizzare la centralità dell'azione divina e trascuri perciò il dovere morale che incombe sull'uomo; non si può dire che «Dante dimentica quasi del tutto il dovere che l'uomo ha di costruire un mondo giusto», lasciando solo all'autorità divina il compito di «prendere in mano le redini» (35). Dante parte certamente dalla irata constatazione che l'ingiustizia regna quasi ovunque nel mondo, a partire dalle città d'Italia che «tutte piene / son di tiranni, e un Marcel diventa / ogni villan che parteggiando viene» (Pg VI 124-126), e soprattutto nella sua Firenze, della cui totale decadenza morale traccia un potente e feroce ritratto (ivi, 127-151), chiama i suoi abitanti «ingrato popolo maligno» (If XV 61), osserva che in essa «Giusti son due, e non vi sono intesi: / superbia, invidia e avarizia sono le tre faville c'hanno i cuori accesi» (If VI 73-75), per cui nella *inscriptio* dell'epistola a Cangrande egli si definisce *florentinus natione non moribus* (Ep. XIII, 1 e 28) (36), con forte accentuazione aggressiva della consueta formula difensiva – *florentinus et exul inmeritus* – che appare nelle *inscriptiones* di varie lettere (III, V, VI e VII). Inoltre non soltanto le città italiane, ma il mondo intero è diventato, se è valida la corrente interpretazione allegorica delle «quattro stelle» che Dante vede nell'altro emisfero come le quattro virtù cardinali, un «vedovo sito» già nella sua origine, dopo il primo peccato; infatti le quattro stelle sono state «non viste mai fuor ch'alla prima gente» (Pg I 22-24). E fra le quattro virtù cardinali, come è noto, la giustizia occupa il primo posto. Sembra, quindi, che soltanto per iniziativa divina la giustizia possa tornare nel mondo.

Tuttavia, l'uomo non è del tutto privo di autonoma capacità di giustizia, come Dante sostiene quando espone il peregrino argomento del duello per provare che Roma conquistò *de iure* l'Impero. Ciò che si conquista *per duellum*, dice Dante, è conquistato *de iure* se vengono rispettate due condizioni: che il duello sia l'*extrema ratio* per dirimere una lite, avendo esperito prima tutte le possibilità pacifiche di composizione, e che il duello venga deciso di comune accordo tra le due parti non per odio né per amore, ma soltanto per il vivo desiderio della giustizia: *non odio, non amore, sed solo zelo iustitie* (Mn II IX 2-3). Al giudizio di Dio attraverso il duello nessuno, al tempo di Dante, crede più e perciò il Poeta filosofo «si arrampica sui vetri per convincerci che non è un reazionario» (37), tuttavia si deve sottolineare il valore che egli attribuisce alla giustizia e alla corrispondenza di questa, e quindi del diritto stesso, col volere divino: «*ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine*

voluntati est consonum, ius ipsum sit» (II, 5). Il concetto viene ripreso, negli stessi termini, dal discorso dell'Aquila nel Paradiso: «Cotanto è giusto quanto a lei consona» (Pd XIX 88). Quando perciò Dante argomenta, con sorprendente deduzione, «per duellum [...] ergo de iure» (Mn II IX 21), lo fa dopo aver detto che affinché si dia un duello come giudizio di Dio bisogna che i duellanti (*pugiles*) combattano *zelo iustitie*, cioè solo per amore della giustizia e non per lucro, altrimenti non si avrebbe un duello, ma un mercato della giustizia: «Unde caveant pugiles ne pretium constituent sibi causam; quia non tunc duellum, sed forum sanguinis et iustitie dicendum esset» (IX, 9).

5. Il problema del libero arbitrio tra i «due soli»

Il motivo di fondo che, in ogni caso, garantisce all'uomo una limitata ma intatta capacità di giustizia è costituito dal fatto che in lui rimane fermo, nonostante tutto, il libero arbitrio. A parte l'iniziale tesi deterministica esposta in un sonetto delle *Rime*, ove si afferma l'impotenza della ragione e perciò dell'arbitrio nella «palestra» della passione amorosa (38), tutta l'opera dantesca è percorsa da una costante e vibrante celebrazione della libertà umana, sì che uno dei motivi di maggior gratitudine verso Beatrice consiste proprio nel riconoscere in lei la causa del proprio movimento di liberazione: «Tu m'hai di servo tratto a libertate» (Pd XXXI, 85). Escluso l'Inferno, dominato dal peccato negatore di ogni libertà, il tema del libero arbitrio è infatti continuamente presente nella *Commedia*. In particolare, il canto XVI del Purgatorio svolge una vera e propria dottrina del libero arbitrio (39). Preso da un dubbio che, se non risolto, lo fa scoppiare, Dante pone a Marco Lombardo la questione decisiva circa la "cagione" per cui tutto il mondo è «diserto d'ogne virtute [...] e di malizia gravido e coverto» (Pg XVI, 58-60). Si chiede infatti se la causa della generale malizia vada ravvisata nella cattiva congiuntura astrale («nel cielo»), oppure nella condotta umana, cioè «qua giù» (v. 63). Che l'agire umano dipenda totalmente e necessariamente dal moto celeste non è sostenibile, altrimenti sarebbe distrutto il libero arbitrio umano e sarebbe inoltre compromessa la giustizia divina, che assegna l'eterna beatitudine a chi agisce bene e l'eterno dolore ai malvagi:

«Se così fosse, in voi fora distrutto
libero arbitrio, e non fora giustizia
per ben letizia, e per male aver lutto» (vv. 70-72).

In realtà, i cieli determinano soltanto i movimenti legati alla corporeità umana, mentre l'intelletto con cui si distingue il bene dal male e il «libero voler» sono conferiti all'uomo da Dio, al quale perciò l'uomo è "liberamente soggetto" in virtù della sua razionalità: «A maggior forza ed a miglior natura / liberi soggiacete» (Pg XVI, 79-80). Questo è il tratto che rende "nobile", secondo la dottrina della «donna gentile» esposta nel *Convivio*, l'anima razionale rispetto all'anima sensitiva e appetitiva: «Per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno, e libera ne la sua propria potestate, che è la ragione. Onde le altre anime dire non si possono donne, ma ancille, però che non per loro sono ma per altrui» (Cv III XIV 9-10). L'opposizione libertà-servitù viene quindi espressa con la coppia classica, anselmiana e scolastica, dell'agire 'per sé' o 'per altro', anche se l'anima razionale non sempre è «donna» in senso assoluto. Dante ammette infatti che la volontà

umana, pur libera per sua natura, possa dipendere dalla volontà divina in modo necessitante e inconsapevole. In questo caso noi diventiamo ignari strumenti di Dio, *utensilia Dei* che lo servono senza saperlo, *ancillantur ignare*, e allora le nostre volontà propriamente non agiscono, ma anzi sono agite: «Non etenim semper nos agimus, quin interdum utensilia Dei sumus; ac voluntates humane, quibus inest ex natura libertas, etiam inferioris affectus immunes quandoque aguntur, et obnoxie voluntati eterne sepe illi ancillantur ignare» (Ep. V, 25).

Comunque, rimane fermo il fatto che la causa della malvagità presente nel mondo vada interamente attribuita all'uomo: «Però, se il mondo presente disvia, / in voi è la cagione, in voi si cheggia» (Pg XVI, 82-83). Uscita innocente dalle mani del suo Creatore, a causa del peccato l'anima umana si rivolge naturalmente a ciò che le arreca piacere e si inganna facilmente circa i beni veri, se non è guidata e tenuta a freno da una legge efficace. Non si tratta di un difetto di razionalità, ma di volontà e perciò di moralità, anzi addirittura di legalità poiché «Le leggi son, ma chi pon mano ad esse?» (v. 97). Nessuno si preoccupa di applicare le giuste leggi, dato che il cattivo esempio viene dal pastore stesso che dovrebbe fare da guida. Il che fa comprendere come la malvagità del mondo provenga dal disordine morale di chi non guida bene l'umanità, e non da una presunta corruzione della natura umana, osserva Marco Lombardo in un passo dal forte sapore pelagiano: «Ben puoi veder che la mala condotta / è la cagion che il mondo ha fatto reo, / e non natura che 'n voi sia corrotta» (vv. 103-105). E il male appare tanto peggiore in quanto è esistito il tempo felice dell'antica Roma, in cui non vi era commistione dei due poteri, che potevano perciò controllarsi a vicenda:

«Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,
due soli aver, che l'una e l'altra strada
facean vedere, e del mondo e di Deo.
L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada
col pasturale, e l'un con l'altro insieme
per viva forza mal convien che vada;
però che, giunti, l'un l'altro non teme» (Pg XVI, 106-112).

In genere, nei commenti viene giustamente sottolineata l'inedita immagine dei «due soli», audace sostituzione della tradizionale metafora dei *duo luminaria magna*, sole e luna, che anche Dante usa nella *Monarchia* (III IV). Non si tratta però di contraddizione e neppure di incoerenza, rispetto alla precedente immagine coltivata dalla letteratura ierocratica, ma anzi di rigorizzazione della tesi esposta nel suo commento critico. Nella *Monarchia*, infatti, Dante sostiene che anche la luna (= potere temporale) ha una luce propria e quindi non riceve "tutta" la sua luce dal sole (= potere spirituale), come secondo lui dimostra il fenomeno dell'eclissi (Mn III IV 18). Inoltre, la maggiore luminosità che la luna riceve dal sole non vuol dire che il potere temporale riceva l'*esse*, quindi la *virtus* e l'*auctoritas* dal potere spirituale; vuol solo dire che riceve un aiuto per agire meglio: *ut virtuosius operetur* (IV 20). Usando l'immagine dei due soli, Dante accentua unicamente e massimamente l'identità ontologica dei due poteri, forse per sottolineare quanto dice subito dopo, e cioè che per la commistione dei due poteri nelle sole mani del Pontefice è venuto meno il reciproco timore, che viene salvaguardato maggiormente se i due poteri sono posti ontologicamente sullo stesso piano: considerandoli, appunto, come «due soli».

Del resto, una traccia molto significativa per intendere come un "sole" anche il potere temporale si trova nelle epistole V e VII, ove l'imperatore Enrico VII viene indicato e atteso, appunto, come un nuovo sole (40). In particolare, l'epistola V è significativa per comprendere come Dante cerchi di tenere insieme le due idee fondamentali e in apparenza contraddittorie: il valore ontologicamente autonomo del potere temporale, rappresentato come un sole, e tuttavia la sua inferiorità funzionale rispetto al potere spirituale. Da una parte, infatti, egli afferma che dopo una lunga notte nel deserto sorgerà un sole (*Titan*) di pace e di giustizia: «Et nos gaudium expectatum videbimus, qui diu pernoctavimus in deserto, quoniam Titan exorietur pacificus, et iustitia, sine sole quasi eliotropium hebetata, cum primum iubar ille vibraverit, revirescet» (Ep. V, 3); dall'altra, Dante conclude la medesima lettera dicendo che Dio stesso ha stabilito per noi un re che Pietro e il suo successore ci invitano a onorare e benedire «affinché dove il raggio spirituale non basta, lì porti la sua luce l'astro minore» («ut ubi radius spiritualis non sufficit, ibi splendor minoris luminaris illustret», ivi, 30). Nella medesima lettera, quindi, l'Imperatore viene indicato sia come un "sole" sia come un "luminare minore", cioè la luna. È perciò legittimo pensare che tra *Monarchia* e *Commedia* vi sia, per questo problema, continuità e non contraddizione.

Preso alla lettera, l'immagine dei due soli pare infatti contrastare con la conclusione della *Monarchia* e con l'ispirazione generale della *Commedia*, in cui Dante sembra abbandonare l'atteggiamento averroistico del primo libro della *Monarchia* (totale autonomia del potere temporale da quello spirituale) e accostarsi a una concezione subordinazionista molto vicina al modello tomistico. La conclusione della *Monarchia*, infatti, sconcerta perché sembra introdurre una chiara limitazione all'equivalenza delle due *auctoritates* e, perciò, alla piena libertà del potere temporale. Dice infatti che l'ultima *veritas* esposta, cioè la dimostrazione del fatto che l'*auctoritas* del potere temporale deriva *immediate* da Dio, non va presa in senso così stretto (*sic stricte*) da escludere che l'Imperatore sia per qualche aspetto (*in aliquo*) soggetto (*subiaceat*) al Pontefice, perché la felicità mortale è in certo senso (*quodammodo*) ordinata alla felicità immortale: «Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur» (Mn III xv 17). La conclusione dunque è che Cesare deve a Pietro il rispetto (*reverentia*) che il figlio primogenito deve al padre non *simpliciter* e in linea teorica, ma *secundum quid* e cioè per poter agire *virtuosius* nel mondo (ivi 18). Nel quarto capitolo sopra citato, Dante aveva aggiunto che l'agire *virtuosius* del romano Principe avrebbe tratto giovamento anche dalla "benedizione" papale: *benedictio summi Pontificis* (IV 20). Giovamento, appunto, e non legittimazione.

Come è noto, la comprensione del senso di questi passi ha fortemente impegnato e diviso i suoi numerosi e sempre più agguerriti interpreti (41). I quali, se non sono affatto giunti a una visione unanime, hanno certo grandemente accresciuto la conoscenza del contesto e delle possibili fonti del pensiero politico dantesco. Senza entrare nel merito di tali questioni, si può tuttavia comprendere, per il punto di vista etico-politico che qui ci deve interessare, quale sia la direzione del pensiero dantesco. A Dante importa mostrare come la malvagità del mondo vada interamente attribuita, innanzitutto, alla responsabilità umana e non al fatalismo deterministico astrologico e neppure a un predestinazionismo irrazionale; se infatti si deve ammettere che talvolta siamo strumenti inconsapevoli della divina provvidenza (*utensilia Dei* che *ancillantur ignare* l'eterna volontà divina), non si

deve dimenticare che rimaniamo pur sempre essenzialmente "liberi" anche in questa dipendenza («liberi soggiacete»), per cui la responsabilità umana rimane intatta e decisiva («in voi è la cagione, in voi si cheggia»). Ma la peculiarità della risposta dantesca sta nel porre tale responsabilità non tanto a livello dei comportamenti individuali, quanto alla radice o meglio al vertice del potere. Se il mondo è «tutto deserto d'ogne virtute e di malizia gravido e coverto», la «cagione» essenziale e radicale sta nel distorto rapporto fra i due massimi poteri, che dovrebbero assicurare i *duo ultima*, le due felicità dell'uomo-orizzonte.

Tale distorsione però non va intesa genericamente, ma in modo ben determinato e precisamente va individuata in un duplice movimento: nella colpevole inerzia del potere temporale, che indugiando in piccoli calcoli di bassa politica ritarda il sorgere del «nuovo sole», e nella prevaricazione del potere spirituale, che pretende di sopprimere l'altro potere e di unificare così «la spada col pastorale». Per sconfiggere i mali del mondo, e porre così le basi per la doppia felicità, nella prospettiva dantesca è necessaria la grande politica, cioè non si deve partire dalla riforma dei comportamenti individuali ma dalla ricostituzione del giusto ordine tra le supreme autorità. Non si tratta però di "separare", semplicemente, i due poteri, come si profila in Marsilio e Ockham, ma di restituire alla politica, in termini aristotelici, il suo intrinseco valore architettonico senza negare, ma anzi esplicitamente riconoscendo, il primato dello spirituale. La formula dantesca per il giusto ordine fra i due poteri non è quella di un divorzio consensuale, del tipo 'libera Chiesa in libero Stato', che è pensabile solo nella modernità. È piuttosto una formula di tipo agostiniano, che si fonda sulla natura intimamente conflittuale dell'uomo e perciò dei due poteri. Nella sua condanna della ierocrazia, infatti, Dante sottolinea il fatto che per un retto ordinamento del mondo i due poteri vanno distinti e non separati, in modo però che "reciprocamente si temano": il disordine deriva dal fatto che i due poteri «giunti, l'un l'altro non teme». E questa distorsione è fatale per entrambi:

«Dì oggimai che la chiesa di Roma,
per confondere in sé due reggimenti,
cade nel fango e sé brutta e la soma» (Pg XVI, 127-129).

Sarà dunque possibile ovviare ai mali del mondo solo ricostituendo non tanto una pace paradisiaca, sul modello di una supposta età dell'oro, quanto piuttosto un realistico equilibrio delle rispettive forze, che devono pur convivere nel conflitto e tuttavia nel reciproco riconoscimento. Seguendo questa interpretazione, è possibile comprendere come l'immagine dei due soli sia quella più adeguata, per esprimere il rapporto tra i due poteri, e come Dante s'impegni, peraltro molto sottilmente e rigorosamente, sulla tradizionale immagine del sole e della luna soprattutto per confutarla, cioè per mostrare quanto la sua tradizionale e tendenziosa interpretazione allegorica, interessatamente coltivata dalla letteratura ierocratica, sia fuorviante e perciò inaccettabile (42). Per questo aspetto, l'idea politica dantesca si avvicina assai più al pessimistico realismo agostiniano, ben consapevole della medietà e insopprimibile conflittualità umana, che alle prospettive utopiche degli spirituali.

Se l'immagine dei due soli appare decisamente più adeguata per esprimere il concetto fondamentale della indipendenza dei due poteri, non è priva tuttavia di possibili difficoltà (a parte il fatto che Dante non riprende altrove e quindi non enfatizza l'immagine). La difficoltà principale, per il nostro tema, riguarda il

problema della libertà, che dovrebbe guidare la soluzione di un ipotetico conflitto tra i due poteri. Come sappiamo, il genere umano si trova infatti nella migliore condizione – *optime se habet* – quando è *potissime liberum*, cioè quando può usare senza impedimenti il libero arbitrio (Mn I XII 1 e 7-8). Si tratta perciò di stabilire in cosa precisamente consista il libero arbitrio. Stando alla celebre definizione sopra citata, Dante segue nettamente la tradizione boeziana, quando afferma che il libero arbitrio è *liberum de voluntate iudicium* e, soprattutto, quando aggiunge che molti ripetono questa formula ma pochi la capiscono veramente: *quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci* (XII 2). Come sopra si diceva, sembra che Dante ignori deliberatamente la definizione del Lombardo e sottolinei nettamente l'attribuzione della libertà alla volontà. D'altra parte, come appare dalla convincente analisi di Bruno Nardi, la formula boeziana può venire intesa in senso averroistico sottolineando il termine *iudicium*, che è una operazione della ragione. Secondo questa lettura, Dante pensa che il libero arbitrio sia il libero giudizio della ragione che, non impedita dalle passioni, indica alla volontà ciò che essa deve fare (43). A differenza dei 'volontaristi', ma anche di Tommaso d'Aquino, per Dante allora il libero arbitrio è un'attività propria soprattutto della ragione e non della volontà, anche se egli non dimentica di affermare che «lo maggior don che Dio per sua larghezza» abbia fatto all'uomo «fu della volontà la libertate» (Pd v, 19-22). Ed è opportuno ricordare, come fa per esempio Sofia Vanni Rovighi, il passo della *Monarchia* in cui Dante sembra seguire Agostino e Anselmo, quando afferma che anche le sostanze intellettuali e le anime separate conservano il libero arbitrio, benché la loro volontà sia immutabile (Mn I XII 5) (44). Questo passo, infatti, conferma il fatto che per Dante il libero arbitrio è un'attività propria della ragione, più che della volontà. La prova più convincente è costituita dai celebri versi che prospettano la situazione del cosiddetto 'asino di Buridano':

«Intra due cibi, distanti e moventi
d'un modo, prima si morrìa di fame,
che liber' uomo l'un recasse ai denti;
sì si starebbe un agno intra due brame
di fieri lupi, igualmente temendo;
sì si starebbe un cane intra due dame:
per che, s'i' mi tacea, me non riprendo,
dalli miei dubbi d'un modo sospinto,
poi ch'era necessario, né commendo» (Pd IV, 1-9).

Se il giudizio della ragione, tra due termini opposti, è equivalente, il soggetto si trova in condizione di 'necessità' e perciò di paralisi della volontà. Comunque, ciò che importa sottolineare è che la ragione si costituisce come l'istanza superiore e decisiva. Effettivamente, quanto sopra si diceva circa il potere dell'imperatore come «cavaliere de la umana voluntade» va integrato con la successiva osservazione, secondo la quale il potere imperiale ha un limite invalicabile nella necessità razionale, diversamente da Dio che è infinito e similmente all'uomo che non ha potere di comando su molte operazioni, come quelle fisiologiche, e sulle leggi fisico-matematiche di cui «non fattori propriamente, ma li trovatori semo» (Cv IV IX 6). Per questo motivo, l'imperatore non ha per esempio alcun potere di stabilire la vera definizione di nobiltà, perché «diffinire di gentilezza non è de

l'arte imperiale» (ivi 16). Appartiene all'arte imperiale, invece, guidare le volontà: a patto, appunto, che non contraddica la necessità razionale.

Se quindi, per tornare alla similitudine dei due soli, vi fosse conflitto tra potere spirituale e potere imperiale, e se i due poteri fossero «distanti e moventi d'un modo», se fossero cioè perfettamente identici, la scelta sarebbe impossibile. Perché la volontà possa decidere per l'uno o per l'altro, è dunque necessario che la ragione vi scorga una differenza, sebbene tale da non comprometterne l'identità ontologica. Infatti una tale differenza c'è, ed è quella indicata nella vessatissima conclusione della *Monarchia*, che alla luce delle precedenti considerazioni si può forse interpretare in coerenza con il fondamentale pensiero dantesco: il potere temporale solo «in qualche cosa» (*in aliquo*) e non *absolute* deve sottostare al potere spirituale, esattamente per quel tanto che la felicità mortale è «in qualche modo» (*quodammodo*), e non *simpliciter*, ordinata ma non gerarchicamente subordinata alla felicità immortale (45). La misura della differenza, che non compromette l'identità, viene espressa con la fragile figura della *reverentia*, sulla cui consistenza si deve esprimere appunto la capacità di giudizio razionale propria e costitutiva della libertà.

Conclusione: laicità del pensiero etico-politico dantesco

Non si deve quindi esagerare il tratto di laicità, pure indubbio e fortemente originale, del pensiero etico-politico dantesco, il quale non toglie ma anzi rinnova l'idea medievale dell'equilibrio tra i due poteri: un equilibrio storicamente forse impossibile, ma questa sembra essere stata la prospettiva utopica di Dante. Non si può parlare infatti di un laicismo in senso moderno, come sembra autorizzare la seducente ma fuorviante formula secondo cui nella *Monarchia* dantesca si trova «la prima rivolta contro la trascendenza medievale»: ovviamente, il laicismo dantesco non è immanentismo né tantomeno ateismo. È quindi problematico sostenere che Dante assume, nella *Monarchia*, una posizione laica «estremamente interessante e, dati i tempi, notevolissima per la sua modernità» (46), anche perché si deve poi ammettere che Dante può difendere il suo laicismo «a patto di rituffare il suo imperatore nel sovrannaturale», in quanto «per dimostrare l'indipendenza del potere temporale, non aveva altra via che di sacralizzarlo» (47). Non è però neppure un laicismo di tipo ereticale, volto a distruggere l'*auctoritas* della Chiesa e quindi a romperne l'unità: per Dante si tratta di negare l'"abuso" di questa necessaria, se mantenuta nei suoi giusti limiti e cioè con l'esclusione del potere *in temporalibus*, autorità. L'unità va certamente salvaguardata, non si deve lacerare la «tunica inconsutile» di Cristo. Si potrebbe dire che è un laicismo politico anticlericale, ma nel senso per cui questo termine significa il netto rifiuto del potere che la donazione di Costantino ha reso possibile, nel senso cioè della massima che Dante usa per condannare senza attenuanti (e quindi rifiutando non solo la tesi della *potestas directa* fatta propria dalla ierocrazia estremista, ma anche la tesi moderata della *potesta indirecta*) la pretesa di trarre alcun profitto da un errore: *usurpatio iuris non facit ius* (Mn III X 20). Per quest'ultimo aspetto, la laicità del pensiero dantesco si esprime nel rifiuto di utilizzare in senso agostiniano la figura della *felix culpa*: il potere temporale della Chiesa è per Dante un errore *simpliciter*, che non si può salvare né con la scusa della *pia intentio* né col pretesto che da esso forse è possibile ricavare qualche bene.

La dimensione laica del pensiero dantesco va certamente contestualizzata, come fa Bruno Nardi quando mostra esaurientemente quali siano le condizioni storiche da tenere presenti per comprendere le posizioni che Dante assume (48). Dal punto di vista concettuale, tuttavia, si può forse cogliere nel modo migliore lo spirito laico della *Monarchia* contrapponendo l'immagine dei "due soli" a quella tradizionale dei *duo luminaria magna*, sole e luna. Soltanto l'immagine dei due soli consente infatti di rappresentare simbolicamente in modo veramente adeguato l'idea politica fondamentale, per cui l'Impero non solo ha ricevuto la sua totale e universale *auctoritas* direttamente da Dio, senza mediazioni da cui attendere legittimità e cui perciò rendere conto, ma esercita inoltre il suo potere usando come strumento e guida soltanto i *philosophica documenta*, cioè praticando le virtù morali e intellettuali (Mn III xv 8). In questo senso, l'idea che il «paradiso terrestre» della *Monarchia* sia opera della sola ragione e perciò «di un Virgilio che non aspetta nessuna Beatrice nel fondo del suo limbo per largire all'uomo i suoi *philosophica documenta*», cioè l'idea secondo cui «La *Monarchia* è il primo atto di ribellione alla trascendenza scolastica» (49), è sostanzialmente giusta, come ripete spesso Bruno Nardi (50), e non un modo di dire «banalmente retorico» (51), né può venire intesa come «una formula apparentemente mirabile» ma in realtà «letteralmente priva di senso» a causa del suo presunto «immanentismo» (52). Rappresentato come un sole, l'Impero non è titolare solo della mera *potestas*, ma anche della piena e intangibile *auctoritas*, come dimostra il comportamento, decisivo nella interpretazione dantesca, di Cristo che non solo non contesta l'"autorità" di Augusto e di Tiberio, ma anzi la riconosce e convalida.

Inoltre, un aspetto decisivo della laicità del pensiero dantesco è costituito dalla sua critica radicale della *donatio Constantini*, critica vicina alla posizione dei Catari, dei Valdesi e degli Spirituali (53), ma con un tratto di originalità che la supera, quando contro la donazione invoca l'inedita istanza del "diritto umano". Per questo aspetto il pensiero dantesco è laico, cioè, anche nei confronti del potere temporale. La donazione di Costantino fu infatti per Dante (che non ne contesta la realtà storica) un gravissimo errore, perché l'integrità dell'Impero è intangibile, essendo parte costitutiva del "diritto umano" contro cui neppure l'Imperatore può agire; Costantino perciò non poteva alienare neppure la più piccola parte dell'Impero, se non andando *contra ius humanum* (Mn III x 9). Il genere umano ha infatti un inalienabile "diritto" all'unità dell'Impero, come necessaria condizione del suo *bene esse*, quindi che la «tunica inconsutile» non vada lacerata è un diritto dell'umanità assoluto e irrinunciabile. Come la Chiesa ha il proprio fondamento in Cristo, così l'Impero si fonda su questo *ius humanum* (ivi, 7). Compiendo questo atto (Dante non dubita che la *donatio* sia un fatto storico, ne contesta soltanto la legittimità giuridica), Costantino si è reso responsabile di un atto contro cui Dante, nella *Monarchia*, lancia un'invettiva degna della terribilità della *Commedia*: il popolo sarebbe felice, se l'*infirmator Imperii* non fosse mai nato, o se almeno la sua *pia intentio* non l'avesse tratto in inganno (II XI 8). La *donatio*, infatti, è condannata non solo come atto contrario al diritto umano inalienabile, ma anche per il male che ha provocato:

«Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
non la tua conversion, ma quella dote
che da te prese il primo ricco patre» (If XIX 115-117).

A maggior ragione, ovviamente, il laicismo di Dante si manifesta nei confronti della Chiesa che ha colpevolmente accettato quella *donatio*. Questa accettazione fu infatti per Dante una colpa ben più grave della donazione stessa, essendo la Chiesa del tutto impossibilitata a ricevere doni temporali per esplicito comando evangelico (Mt 10, 9-10): «Sed Ecclesia omnino indisposita erat ad temporalia recipienda per preceptum prohibitivum expressum» (Mn III x 14). Non può ricevere *temporalia*, certamente, *per modum possessionis*, così come l'Imperatore non poteva donarli *per modum alienationis* (ibid., 15). L'unico modo accettabile di ricevere doni temporali, per la Chiesa, è quello di cui gli apostoli hanno mostrato l'esempio, cioè non per possedere, ma per dispensare ai poveri (ibid., 17). E la sua pretesa, fatta valere con forza degna di miglior causa dalla teocrazia papale e difesa dalla letteratura ierocratica, di possedere la facoltà di attribuire autorità al potere temporale contraddice la "forma" stessa della Chiesa, è quindi una pretesa *contra naturam Ecclesie* (XIV 1-2). La "forma" della Chiesa è infatti costituita dalla vita di Cristo, cioè dalla sua parola e dalle sue azioni, da cui si ricava l'esplicito rifiuto del potere temporale: «Il mio regno non è di questo mondo» (Giov. 18, 36).

In conclusione, l'atteggiamento "laico" del pensiero dantesco si manifesta, essenzialmente, nel rivendicare come ultima istanza l'esigenza della più rigorosa razionalità, in relazione a entrambi i mondi nei cui confronti l'uomo si costituisce come "orizzonte". Si manifesta, quindi, nella difesa dei *duo ultima* non commisti e ugualmente assoluti, da perseguire con le vie diverse, ma non contraddittorie, dei *philosophica documenta* e dei *documenta spiritualia*. Nella *Commedia* non appare più la formula dei *duo ultima* ciascuno assoluto nel proprio ordine, ma si usa la figura altrettanto vincolante dei "due soli", per cui si può dire che il pensiero dantesco non è, su questo punto, sostanzialmente mutato.

Note

- (1) É. GILSON, *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1987, p. 131. [back](#)
- (2) Il *Convivio* è qui citato, con la sigla Cv, nell'Edizione Nazionale della Società Dantesca Italiana: DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di F. BRAMBILLA AGENO, Le Lettere, Firenze 1995; si è tenuto presente anche il testo a cura di C. VASOLI, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, tt. I, II, Ricciardi, Milano-Napoli 1987. [back](#)
- (3) L'espressione 'pane de li angeli', che Dante usa poi soltanto un'altra volta (Pd II, 11) e che tuttavia è richiamata in espressioni simili come la 'cotidiana manna' (Pg XI, 13) e la 'verace manna' (Pd XII, 84), è stata variamente interpretata dai dantisti, in relazione alla sua derivazione biblica (Salmo 77, 25 e Sap. 16, 20, da Es. 16, 2-36) e alla sua diffusa presenza nella letteratura sia patristica sia scolastica. Cfr. B. NARDI, «Lo pane de li angeli», in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 47-53; B. NARDI, «La 'vivanda' e il 'pane' del *Convivio* dantesco», in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, pp. 386-390; GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 22-23 e 122-123; A. MELLONE, voce *Pane degli angeli*, in Enciclopedia Dantesca (d'ora in poi ED), vol. IV, Roma 1984, pp. 266-267. [back](#)

- (4) Probabilmente, Dante prende l'aggettivo 'compagnevole' dal volgarizzamento, avvenuto nel 1288, del *De regimine principum* di Egidio Romano, la cui conoscenza è attestata dalla esplicita citazione di Cv IV XXIV 9; cfr. la nota di commento di C. VASOLI a DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, in ID., *OPERE minori* (d'ora in poi le note di Vasoli saranno indicate con la sigla VasCv, seguita dal numero di pagina), p. 550 e la voce *Politica*, a cura di E. BERTI, in ED, vol. IV, Roma 1984, p. 586. [back](#)
- (5) B. NARDI, «Filosofia e teologia ai tempi di Dante in rapporto al pensiero del Poeta», in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, p. 56. La *Monarchia* viene qui citata, con la sigla Mn, nell'edizione a cura di B. NARDI (le cui note di commento al testo saranno indicate con la sigla NaMn, seguita dal numero di pagina), in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, t. II. [back](#)
- (6) NaMn 282 ne riporta un elenco essenziale: l'*Etica Nicomachea* e la *Politica* di Aristotele, opere di diritto dei giuristi bolognesi, il *Decreto* di Graziano, le *Decretali* pontificie, il *De regimine principum* e forse il *De ecclesiastica potestate* di Egidio Romano, vari scritti di gioachimiti francescani. [back](#)
- (7) GILSON, *Dante e la filosofia*, pp. 102-103. [back](#)
- (8) Ivi, p. 104. [back](#)
- (9) Cfr. B. NARDI, *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 211-221. [back](#)
- (10) Cfr. ivi, p. 211; anche B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967, p. 303, e VasCv 433. [back](#)
- (11) Cfr. VasCv 221-222. Sul complesso rapporto fra il *Convivio* e l'opera di Alberto Magno, oltre ai continui riferimenti diffusi in quasi tutte le opere di Nardi, cfr. M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983, pp. 109-123; TH. RICKLIN, *L'image d'Albert le Grand et de Thomas d'Aquin chez Dante Alighieri*, «Revue Thomiste» 97/1 (1997), pp. 129-142; G. FIORAVANTI, «Dante e Alberto Magno», in A. GHISALBERTI (ed.), *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 93-102. In questi lavori, tuttavia, il tema da noi qui trattato non viene toccato. [back](#)
- (12) Cfr. B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Laterza, Roma-Bari 1985, pp. 162-166 e ID., *Tre pretese fasi*, pp. 302-310. [back](#)
- (13) NARDI, *Dante e la filosofia*, p. 221. [back](#)
- (14) R. IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, Cerf-Éditions Universitaires de Fribourg, Paris-Fribourg 1996, p. 137. [back](#)
- (15) Ivi, p. 138. [back](#)
- (16) Sulla diffusione del *topos* Marta-Maria nel Medioevo, attraverso specialmente lo *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais e la *Legenda aurea* di Jacopo da Varazze, cfr. V. SAXER, *Le culte de Marie Madeleine en Occident des origines à la fin du Moyen-âge*, Auxerre-Paris 1959; M. CORTI, *La felicità mentale*, p. 60; VasCv 731. Sul senso e la consistenza di passi biblici nell'opera dantesca cfr. A. PENNA, voce *Bibbia* in ED, vol. I, Roma 1984, pp. 626-629, e C. VASOLI, «La Bibbia nel *Convivio* e nella *Monarchia*», in ID. *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 65-81. [back](#)
- (17) L'uso dei quattro nomi per indicare la vita contemplativa (Rachele e Maria) e quella attiva (Lia e Marta) è già presente in GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*, VI, 37. Cfr. A. PENNA, voce *Maria di Betania*, in ED, vol. III, Roma 1984, pp. 833-834. [back](#)

- (18) GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 127. [back](#)
- (19) Cfr. CORTI, *La felicità mentale*, p. 115, che sottolinea l'importanza decisiva del commento *Super Ethica* di Alberto Magno, importanza che viene ridimensionata, per le dipendenze testuali, da FIORAVANTI, «Dante e Alberto Magno», pp. 97-98, perché «Dante utilizza i testi di Alberto come fonte di informazioni dossografiche». [back](#)
- (20) GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 133. [back](#)
- (21) Cfr. L. MINIO PALUELLO, «Tre note alla *Monarchia*», in *Medioevo e Rinascimento. Studi in onore di Bruno Nardi*, vol. II, Sansoni, Firenze 1955, pp. 522-524. [back](#)
- (22) B. NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca*, pp. 256-257. [back](#)
- (23) G. GENTILE, *Studi su Dante*, vol. XIII delle *Opere*, Sansoni, Firenze 1965, p. 20. [back](#)
- (24) *De fide catholica contra haereticos* I, 30 (PL 210, 332 C). Cfr. H.D. SAFFREY, «L'état actuel des recherches sur le *Liber de causis* comme source de la métaphysique au Moyen Age», in *Die Metaphysik im Mittelalter*, De Gruyter, Berlin 1963, pp. 267-271. [back](#)
- (25) IMBACH, *Dante, la philosophie et les laïcs*, p. 249. [back](#)
- (26) Cfr. NaMn 301 e F. CHENEVAL, *Die Rezeption der Monarchia Dantes bis zur Editio princeps im Jahre 1559*, Fink, München 1995. Per il testo di Guido Vernani cfr. N. MATTEINI, *Il più antico oppositore politico di Dante. Guido Vernani da Rimini. Testo critico del «De reprobatione Monarchiae»*, Cedam, Padova 1958. [back](#)
- (27) M.T. FUMAGALLI BEONIO BROCCIERI, *Il pensiero politico medievale*, Laterza, Roma-Bari 2000, p. 129. [back](#)
- (28) Cfr. MINIO PALUELLO, *Tre note alla «Monarchia»*, pp. 503-511; NaMn 300-301. [back](#)
- (29) Cfr. C. VASOLI, «La pace nel pensiero di Dante, di Marsilio da Padova e di Guglielmo d'Ockham», in ID., *Otto saggi per Dante*, pp. 41-63. [back](#)
- (30) Cfr. PH. DELHAYE, voce *Giustizia* in ED, vol. II, Roma 1984, p. 234. [back](#)
- (31) Cfr. A. DI BELLO, '*Auctoritas*' e '*Potestas*' come termini chiave nell'edificazione della *Monarchia pontificia medievale. Un tentativo di analisi semantica*, «Filosofia Politica» XV/2 (2001), pp. 207-232. [back](#)
- (32) NaMn 430. [back](#)
- (33) B. NARDI, «Di un'aspra critica di fra Guido Vernani a Dante», in ID., *Saggi e note di critica dantesca*, p. 378. [back](#)
- (34) Cfr. S. VECCHIO, *Ira mala / ira bona. Storia di un vizio che qualche volta è una virtù*, «Doctor Seraphicus» XLV (1998), pp. 41-62. Sulla passione dell'ira nel pensiero medievale, cfr. C. CASAGRANDE e S. VECCHIO, *I sette vizi capitali. Storia dei peccati nel Medioevo*, Einaudi, Torino 2000, pp. 54-77. [back](#)
- (35) DELHAYE, voce *Giustizia* in ED, p. 234. [back](#)
- (36) Sull'origine e i dubbi circa l'autenticità della formula cfr. le note di commento di A. Frugoni e G. Brugnoli alle *Epistole*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere minori*, t. II, pp. 598-599. [back](#)
- (37) G. VINAY, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962, p. 10. [back](#)
- (38) Cfr. *Rime* CXI 9-11: «Però nel cerchio de la sua palestra / liber arbitrio già mai non fu franco, / sì che consiglio invan vi si balestra». [back](#)

- (39) Cfr. E.N. GIRARDI, «Al centro del *Purgatorio*: il tema del libero arbitrio», in GHISALBERTI, *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, pp. 21-38. [back](#)
- (40) Cfr. B. NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione del terzo libro della *Monarchia* dantesca», in ID., *Dal «Convivio» alla «Commedia» (Sei saggi danteschi)*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1960 (rist. anast. 1992), pp. 206-207. È possibile inoltre che l'immagine dei due soli abbia un'origine astronomica, suggerita forse a Dante attento studioso della natura dal terzo libro delle *Meteor* di ARISTOTELE, commentato da Alberto Magno, e da SENECA, *Nat. Quaest.* I, 11-13, come suggerisce NARDI, *Nel mondo di Dante*, p. 159. [back](#)
- (41) Cfr., per citare solo pochi testi classici tra loro in forte tensione, M. MACCARRONE, *Il terzo libro della 'Monarchia'*, «Studi Danteschi» 33 (1955), pp. 5-142; NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione», pp. 151-313; VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*. [back](#)
- (42) Cfr. NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione», pp. 185-207. Per una visione articolata e analitica delle discussioni fra letteratura imperiale e letteratura ierocratica, cfr. C. VASOLI, «Il pensiero politico della Scolastica», in L. FIRPO (dir.), *Storia delle idee politiche economiche e sociali*, vol. II, t. II, Utet, Torino 1983, pp. 367-462; C. DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico del Basso Medioevo*, Pàtron, Bologna 1983; R. LAMBERTINI, «Il re e il filosofo: aspetti della riflessione politica», in L. BIANCHI (ed.), *La filosofia nelle università. Secoli XIII-XIV*, La Nuova Italia, Firenze 1997, pp. 345-385; AA.VV., *Etica e politica: le teorie dei frati mendicanti nel Due e Trecento*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999; R. LAMBERTINI, «Da Egidio Romano a Giovanni di Parigi, da Dante a Marsilio: fautori e oppositori della teocrazia papale agli inizi del Trecento», in C. DOLCINI (ed.), *Il pensiero politico. Idee teorie dottrine*, vol. I: *Età antica e Medioevo*, Utet, Torino 1999, pp. 209-254. [back](#)
- (43) Cfr. B. NARDI, «Il libero arbitrio e la storiella dell'asino di Buridano», in ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 287-303. [back](#)
- (44) Cfr. S. VANNI ROVIGHI, voce *Arbitrio* in ED, vol. I, Roma 1984, p. 348. [back](#)
- (45) Cfr. NARDI, «Intorno ad una nuova interpretazione», p. 302. [back](#)
- (46) VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, p. 37. [back](#)
- (47) Ivi, p. 69. [back](#)
- (48) Cfr. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, pp. 96-108. [back](#)
- (49) GENTILE, *Studi su Dante*, p. 50. [back](#)
- (50) Cfr. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, pp. 105-106. [back](#)
- (51) VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, p. 41. [back](#)
- (52) Come sostiene GILSON, *Dante e la filosofia*, p. 152, nota 2. [back](#)
- (53) Cfr. B. NARDI, *La «donatio Constantini» e Dante*, in ID., *Nel mondo di Dante*, pp. 131-136. [back](#)