

GABRIELE CARLETTI

La beatitudine “huius vite”

Nell'*Epistola* a Cangrande della Scala, riferendosi alla *Commedia* e al *Paradiso* in particolare, Dante dichiara che «finis totius et partis est removere viventes in hac vita de statu miserie et perducere ad statum felicitatis»¹. Senza addentrarci nella *vexata quaestio* circa l'autenticità dell'*Epistola*, la sua attribuzione a Dante e la possibilità di rimaneggiamenti e interpolazioni a cui sarebbe stata sottoposta², questione rimasta tuttora insoluta, l'affermazione non è certo estranea al pensiero dello scrittore fiorentino.

Già nel *Convivio*, composto tra il 1304 e il 1307, Dante affronta il problema della felicità dell'uomo nella vita terrena ottenuta attraverso la sapienza umana e lo fa rivendicando l'autonomia e l'indipendenza della ragione dalla fede, della filosofia dalla teologia. Senza mai disconoscere o negare l'essenzialità di quest'ultima per il conseguimento della vita eterna, egli riconosce lo stesso merito alla filosofia per il raggiungimento della felicità terrena.

L'amore per la filosofia, definita «somma cosa»³, «donna piena di

¹ *Epistola a Cangrande*, XIII, 39. Le citazioni delle *Epistole* sono tratte dalle *Opere minori* di Dante Alighieri, t. II, a cura di P.V. Mengaldo *et al.*, Ricciardi, Milano-Napoli 1979.

² B. NARDI, *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, Le Monnier, Firenze 1960, e *Osservazioni sul medievale accessus ad auctores in rapporto all'Epistola a Cangrande*, in *Studi e problemi di critica testuale*, Commissione per i testi di lingua, Bologna 1961, pp. 273-305; L. PIETROBONO, *L'Epistola a Can Grande*, in *Nuovi saggi danteschi*, SEI, Torino 1954, pp. 199-244; A. FRUGONI, *Le Epistole*, in *Dante nella critica d'oggi. Risultati e prospettive*, a cura di U. Bosco, Le Monnier, Firenze 1965, pp. 739-747; F. MAZZONI, *Per l'Epistola a Cangrande*, in *Studi in onore di Angelo Monteverdi*, Società tipografica editrice modenese, Modena 1959, vol. II, pp. 498-516, ora in *Contributi di filologia dantesca. Prima serie*, Sansoni, Firenze 1966, pp. 7-37; G. BRUGNOLI, *Introduzione alle Epistole*, in *Opere minori*, t. II, cit., pp. 512-521; ID., *Il punto sull'Epistola a Cangrande*, in *Seminario dantesco internazionale*, Atti del 1° Convegno tenutosi al Chauncey conference center (Princeton, 21-23 ottobre 1994), a cura di Z.G. Barański, Le Lettere, Firenze 1997, pp. 353-365, poi anche in ID., *Studi Danteschi*, vol. II, *I tempi cristiani di Dante e altri Studi Danteschi*, ETS, Pisa 1998, pp. 159-172; R. HOLLANDER, *Dante's Epistle to Cangrande*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 1993; G. PADOAN, *Il Vicario Cesareo dello Scaligero: per la datazione dell'Epistola a Cangrande*, in *Ultimi studi di filologia dantesca e boccacciana*, a cura di A.M. Costantini, Longo, Ravenna 2002, pp. 29-39.

³ *Conv.*, II, XII, 6. Cito dalle *Opere minori* di Dante Alighieri, t. I, p. II, a cura di C. Vasoli e D. De Robertis, Ricciardi, Milano-Napoli 1988.

dolcezza, ornata d'onestade, mirabile di sapere, gloriosa di libertade»⁴, l'unica che fa «fruttificare la verace de li uomini nobilitade»⁵, e di cui il Poeta si è «fatto amico»⁶, rappresenta l'elemento nuovo che «riempie di sé il *Convivio*»⁷, tanto da essere stato definito «il primo libro di filosofia scritto in italiano»⁸. Una così alta considerazione trova giustificazione nel fatto che, secondo Dante, solo la filosofia è in grado di assicurare la «vera felicitade», quella che «per contemplazione de la veritade s'acquista»⁹. Vivere secondo ragione è infatti l'«ultima perfezione» dell'animo umano, nella quale sta la nostra «ultima felicitade», ed è quindi naturale che tutti vi aspirino, poiché chiunque se ne allontani e segua la propria inclinazione sensitiva «non vive uomo, ma vive bestia», o come dice l'«eccellentissimo» Boezio: «Asino vive»¹⁰.

Due sono le felicità a cui gli uomini possono aspirare in questa vita, una attraverso la vita attiva, l'altra attraverso la vita contemplativa. Mentre la prima consiste nell'operare virtuosamente, cioè «onestamente, con prudenza, con temperanza, con fortezza e con giustizia»¹¹, la quale – afferma Dante parafrasando Aristotele – «ordina noi ad amare e operare dirittura in tutte cose»¹²; la seconda consiste nel «considerare l'opere di Dio e de la natura»¹³. Delle due, la vita contemplativa è superiore a quella attiva;

⁴ *Ivi*, xv, 3.

⁵ *Ivi*, IV, I, 11.

⁶ *Ivi*, 3.

⁷ M. BARBI, *Introduzione a Il Convivio* di Dante Alighieri, ridotto a miglior lezione e commentato da G. Busnelli e G. Vandelli, vol. I, Le Monnier, Firenze 1953², p. XXIII. L'amore per la filosofia nacque in Dante dopo la morte di Beatrice (8 giugno 1290) quando, affranto per la perdita della donna amata, trovò rifugio nella lettura del *De consolatione philosophiae* di Boezio, nel *Laelius sive De amicitia* di Cicerone e nei «vocabuli d'autori e di scienze e di libri» (*Conv.*, II, XII, 5), e, successivamente frequentando le scuole dei religiosi e gli ambienti culturali di alto livello. Si veda CH. T. DAVIS, *La scuola al tempo di Dante*, in *Enciclopedia Dantesca*, vol. V, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1976, pp. 106-109; S. PIRON, *Le poète et le théologien. Une rencontre dans le Studium de Santa Croce*, in «Picenum seraphicum», n.s., XIX, 2000, pp. 87-134.

⁸ G. GENTILE, *Dante nella storia del pensiero italiano* [cap. IV del libro I de *La Filosofia*, uscita nella *Storia dei generi letterari italiani*, Vallardi, Milano s.a., ma 1904 ss.], in *Studi su Dante*, raccolti da V.A. Bellezza, vol. XIII delle *Opere complete di Giovanni Gentile*, a cura della Fondazione Giovanni Gentile per gli studi filosofici, Sansoni, Firenze 1965, p. 15.

⁹ *Conv.*, III, XI, 14-15.

¹⁰ *Ivi*, II, VII, 4. L'espressione «asinum vivit» è in BOEZIO, *De consolatione philosophiae*, IV, pr. 3, 11.

¹¹ *Ivi*, IV, XXII, 11.

¹² *Ivi*, XVII, 6-7. Si veda ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, V, 1, 1129a 6-9, il quale definisce la giustizia «quello stato abituale tale da rendere gli uomini capaci di compiere, sulla base di esso, le azioni giuste, cioè sulla base del quale essi agiscono giustamente e vogliono ciò che è giusto».

¹³ *Conv.*, IV, XXII, 11.

infatti mentre con quest'ultima si perviene «a buona felicitade», con la prima si giunge «ad ottima felicitade e beatitudine»¹⁴. È altrettanto vero però che l'uomo non può con il solo suo intelletto comprendere l'essenza della causa prima delle cose, cioè Dio, essendo la conoscenza di quella inaccessibile alla mente umana, smentendo quanti hanno invece creduto che nel *Convivio* Dante operasse una sopravvalutazione del sapere umano, attribuendogli un potere illimitato e onnipotente¹⁵. Ma come è possibile, si chiede lo scrittore fiorentino, quasi a prevenire eventuali obiezioni, che una sapienza limitata, perché incapace di mostrare «certe cose»¹⁶, possa realmente fare l'uomo beato? A tale osservazione egli replica affermando che ogni desiderio è sempre commisurato alla possibilità di chi desidera, «a quella scienza che qui avere si può»¹⁷. L'essere umano pertanto potrà conseguire pienamente la sua felicità nella misura in cui accetta di conoscere solo ciò che in questa vita può raggiungere, non desiderando la sua natura conoscere ciò che le è precluso¹⁸.

L'assunto dantesco secondo cui con la perfezione della ragione filosofica «l'uomo, in quanto ello è uomo, vede terminato ogni desiderio e così è beato»¹⁹, si fonda sul convincimento che questa è la sola felicità a cui l'uomo può realisticamente aspirare in vita. Il che non significa, come è stato ritenuto²⁰, che egli non desideri assolutamente conoscere oltre, bensì che, per mezzo della sapienza non avrebbe mai potuto raggiungere la beatitudine assoluta, conseguibile invece nella vita soprannaturale. La tesi che l'uomo possa, in questa vita, pervenire alla massima felicità commisurata alla sua natura richiama alla mente le argomentazioni sviluppate da Aristotele nell'*Etica Nicomachea*, in cui il filosofo greco – verso il quale Dante nutre un'ammirazione incondizionata²¹ – aveva considerato l'ipotesi di una felicità

¹⁴ *Ivi*, XVII, 9.

¹⁵ Cfr. L. PIETROBONO, *Il poema sacro. Saggio d'una interpretazione generale della Divina Commedia*, Zanichelli, Bologna 1915; ID., *Saggi danteschi*, Tipi della Scuola Tipografica "Don Luigi Guanella", Roma 1936, pp. 35-137; ID., *Nuovi saggi danteschi*, SEL, Torino s.a., ma 1954, pp. 69-122.

¹⁶ *Conv.*, III, xv, 7.

¹⁷ *Ivi*, 9.

¹⁸ *Ivi*, 10.

¹⁹ *Conv.*, III, xv, 4.

²⁰ R. MONTANO, *La Monarchia e il pensiero politico di Dante*, in «Delta», n.s., 1952, n. 3, pp. 38-52, in seguito ripubblicato con qualche modifica nel volume ID., *Suggerimenti per una lettura di Dante*, Conte Editore, Quaderni di Delta, Napoli 1956, pp. 191-219. La citazione è a p. 207; ID., *Comprendere Dante*, G.B. Vico Editrice, Napoli 1976, p. 23.

²¹ A proposito della presenza di Aristotele nella riflessione dantesca, oltre all'interessante volume di G. SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 2002, si veda E. ROON-BASSERMAN, *Dante und Aristoteles. Das «Convivio» und der Mehrfache Schriftsinn*,

tutta terrena, perfetta, a cui l'uomo avrebbe potuto aspirare attraverso il solo comportamento razionale e tramite la pratica delle virtù sia intellettuali che morali²².

Contrariamente a quanti sostengono l'esistenza nell'uomo di un solo fine ultimo, quello soprannaturale, la beatitudine eterna, in funzione della quale egli ordina l'intera sua vita e predispone ogni altro suo fine²³, Dante afferma l'esistenza anche di un fine naturale, la felicità terrena, alla quale riconosce piena dignità e completa autonomia. Non importa che non sia la beatitudine suprema, che sia inferiore a quella della visione beatifica; essa costituisce tuttavia l'unica beatitudine di cui l'uomo può godere durante la propria vita. È dalla consapevolezza dei suoi mezzi e dei limiti della sua natura che egli vede, nella perfezione della ragione filosofica, soddisfatto il suo naturale desiderio di felicità. Se la posizione del Poeta è, su questo punto, «certamente antitomistica», non per questo però è «schiettamente averroistica»²⁴, poiché, se egli non subordina la ragione alla fede, la filosofia alla teologia, non subordina nemmeno la seconda alla prima, come invece farà di lì a poco Marsilio da Padova, né mai le contrappone. Non vi è in lui alcuna conclusione filosofica in disaccordo con gli insegnamenti della dottrina cristiana, né mai egli sostiene che l'esistenza si sarebbe esaurita in questo mondo, reputando la negazione dell'immortalità dell'anima e la mancanza di speranza nella vita eterna cosa oltremodo «stoltissima, vilissima e dannosissima»²⁵.

Sempre netta è la distinzione tra sapere umano e sapere rivelato. Nel IV trattato del *Convivio* Dante ribadisce che la ragione filosofica assicura in terra una beatitudine «quasi perfetta», poiché veramente perfetta lo sarà solo nell'aldilà. Il nostro intelletto – scrive – «in questa vita perfettamente lo suo uso avere non puote, lo quale averà in Dio ch'è sommo intellegibile», dal momento che «ne la nostra contemplazione Dio sempre precede, né mai lui

Herder, Freiburg 1956; M. CORTI, *La filosofia aristotelica e Dante*, in *Lecture classensi*, vol. XIII, a cura di M. Corti, Longo, Ravenna 1984, pp. 129-151.

²² ARISTOTELE, *Etica Nicomachea*, I, 6, 1098a, 7-20; II, 1, 1103a, 15-18 e X, 6, 1177a, 1-20.

²³ TOMMASO, *De regimine principum*, I, 13 e 14, e *Summa Theologiae*, I^a II^{ae}, qu. II, art. 8 e qu. III, artt. 1 e 8.

²⁴ B. NARDI, *Dante e la filosofia*, in ID., *Nel mondo di Dante*, Edizioni di «Storia e Letteratura», Roma 1944, p. 237. In precedenza, Nardi aveva collocato il pensiero di Dante in una posizione intermedia tra la dottrina degli averroisti, che svalutavano il fine soprannaturale dell'uomo, pur non negandolo, e quella di Tommaso che invece svalutava il fine naturale, ritenendolo irraggiungibile in questa vita (cfr. *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di filosofia dantesca* La Nuova Italia, Firenze 1967², pp. 248-249).

²⁵ *Conv.*, II, VIII, 8.

giugnere potemo qui, lo quale è nostra beatitudine somma»²⁶. L'affermazione è apparsa ad alcuni il segno di un cambiamento riconducibile al forte "dubbio" che il Poeta avrebbe maturato, parallelamente con il progredire degli studi, nei confronti delle possibilità della conoscenza filosofica, tanto da indurlo a temperare l'ottimismo razionalistico del secondo e terzo trattato e a cercare, invece, sempre più, nel quarto, di integrare la verità scientifica con la verità rivelata, così che la «via naturale» cedrebbe il luogo a quella «teologica»²⁷, a testimonianza del suo passaggio dalla tesi «aristotelico-albertina» a quella «tomistica»²⁸.

L'enunciato però è destinato a rivelarsi assai meno discordante se si considera che esso, più che segnare l'inizio di un nuovo orientamento, non fa che ribadire una tesi più volte espressa nel corso del *Convivio*²⁹. Nel III trattato, ragionando sulla capacità conoscitiva dell'uomo, Dante aveva dichiarato che «certe cose [...] lo 'ntelletto nostro guardare non può, cioè Dio e la eternitate e la prima materia; che certissimamente si veggiono, e con tutta fede si credono essere, e per[ò] quello che sono intender noi non potemo [e nullo] se non co[me] sognando si può appressare a la sua conoscenza, e non altrimenti»³⁰. E in modo non dissimile si era espresso anche nel II trattato, durante la digressione sull'immortalità dell'anima, quando aveva affermato che la dottrina di Cristo «noi non potemo perfettamente vedere mentre che 'l nostro immortale col mortale è mischiato; ma vedemolo per fede perfettamente, e per ragione lo vedemo con ombra d'oscuritate, la quale incontra per mistura del mortale con l'immortale. E ciò dee essere potentissimo argomento che in noi l'uno e l'altro sia; e io così credo, così affermo e così certo sono ad altra vita migliore dopo questa passare»³¹.

È questa una convinzione dalla quale l'esule fiorentino non sembra mai discostarsi nel corso dell'opera.

Oltre a riconoscere all'uomo un fine temporale, nel *Convivio* Dante stabilisce anche il nesso tra «filosofia» e «politica e i presupposti teorici su cui si fonda. Scrive: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo

²⁶ *Conv.*, IV, xxii, 13 e 17.

²⁷ C. VASOLI, *Introduzione al Convivio*, edizione da lui curata assieme a D. De Robertis, cit., pp. XLVIII-XLIX. Per una comparazione lessicale tra i vari trattati, si veda A. LONGONI, *La travagliata struttura del «Convivio»*, in «Strumenti critici», 65, fasc. 1, 1991, pp. 107-130.

²⁸ M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983, p. 127.

²⁹ G. INGLESE, *Nota introduttiva al Convivio*, Rizzoli, Milano 1999², p. 20.

³⁰ *Conv.*, III, xv, 6.

³¹ *Ivi*, II, viii, 15-16.

lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»³², alla quale nessuno da solo può pervenire senza l'aiuto altrui. Molti, a ragione, hanno intravisto nel brano un'anticipazione dei temi trattati nella *Monarchia* e la prima formulazione dantesca del concetto di Impero, anche se poi non tutti sono convinti che quell'idea fosse, a quel tempo, già «chiara e ferma» nel pensiero del Poeta³³, o che egli si occupasse «direttamente di politica» durante la composizione del *Convivio*³⁴.

Nonostante però sia incline a vivere in società e concepisca forme di comunità politiche di volta in volta sempre più rispondenti alle proprie esigenze, l'uomo non riesce ancora a condurre una vita felice, poiché il suo animo è tale che «in terminata possessione di terra non si queti, ma sempre desidera gloria d'acquistare»³⁵, così da provocare continue guerre che ostacolano il raggiungimento della felicità terrena. L'unica via d'uscita è la Monarchia universale, l'istituzione di un unico principato, in cui l'imperatore «tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi regna contenti ne li termini de li regni, sì che pace intra loro sia»³⁶. Senza idealizzarne la figura, fino a farne un uomo perfetto, il monarca universale è, in ragione del suo immenso dominio, al riparo da ogni velleità di conquista, o quanto meno ha minori appetiti e desideri di tutti gli altri principi ed è quindi colui che più di tutti è in grado di tenere a freno gli altrui desideri e garantire alla società civile quello stato di giustizia e di pace che, per Dante, costituisce la condizione necessaria perché l'uomo possa vivere felicemente, «che è quello per che esso è nato»³⁷.

L'Impero trova dunque la propria giustificazione politica nella incapacità degli Stati di coesistere pacificamente a causa del loro naturale istinto di non ritenere mai appagata la propria *libido dominandi*. Questo irrefrenabile desiderio di potere e di ricchezze altro non è che la cupidigia, la quale – scrive Dante nell'*Epistola* «Ai Cardinali italiani» della primavera del 1314

³² *Ivi.*, IV, IV, 1.

³³ F. ERCOLE, *Introduzione a Il trattato della «Monarchia» di Dante*, Sandron, Milano [etc.] 1923, p. XXXVI. Anche per E.G. PARODI, *Poesia e storia nella Divina Commedia*, vol. II delle *Opere* di E.G. Parodi, a cura di G. Folena e P.V. Mengaldo, Neri Pozza, Vicenza 1965, p. 318, fra il trattato italiano e quello latino non esistono «differenze essenziali, a prescindere dalla maggiore maturità di pensiero che si manifesta nel secondo» e dall'idea della necessità dell'Impero, la quale è «ancora una semplice teoria astratta nel *Convivio*», mentre è «una profonda persuasione, speculativa insieme e pratica, nel *De Monarchia*».

³⁴ A. PASSERIN D'ENTRÈVES, *Dante as a Political Thinker*, Clarendon Press, Oxford 1952, trad. it., *Dante politico e altri saggi*, Einaudi, Torino 1955, p. 66.

³⁵ *Conv.*, IV, IV, 3.

³⁶ *Ivi.*, 4.

³⁷ *Ivi.*, 5.

– è sempre genitrice «d'empietà e di iniquità»³⁸. Raffigurata nella *Commedia* come una «antica lupa» tormentata da una «fame senza fine cupa»³⁹, che «mai non empie la bramosa voglia, / e dopo 'l pasto ha più fame che pria»⁴⁰, la cupidigia è la radice di tutti i mali, quella che – scriverà nella *Monarchia* – «iustitie maxime contrariatur»⁴¹, quanto di più contrario alla giustizia esista.

Se la «umana civiltate» vuole essere ordinata a «vita felice» non deve che sottomettersi a un'autorità, che non sia sedotta da alcun desiderio o vantaggio personale e che sia supportata dall'autorità filosofica, giacché «l'una con l'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore». Soltanto amando «lo lume de la sapienza» e ispirandosi ai dettami della retta ragione l'imperatore potrà «bene e perfettamente»⁴² governare. Non vi è tra autorità imperiale e autorità filosofica alcun rapporto di subordinazione, ma solo di cooperazione, in vista del fine naturale dell'uomo. Infatti, mentre l'autorità dell'imperatore senza quella del filosofo «è pericolosa», questa senza quella «è quasi debile», per cui è necessario che l'una e l'altra si congiungano, pur restando ciascuna sovrana nel proprio ordine.

L'istituzione dell'Impero riveste un ruolo essenziale per il conseguimento della felicità terrena poiché è il solo, attraverso la sua azione, in grado di debellare la *cupiditas*. Non lo erano certo gli Stati particolari che, sebbene lodevoli per il loro operato all'interno delle singole realtà, nutrivano tutti, ognuno nei confronti degli altri, lo stesso irrefrenabile desiderio di dominio; né lo era la Chiesa, alla quale Dante non fa alcun riferimento nel *Convivio*, tanto più che, essendone essa stessa contagiata, era nell'impossibilità di sradicarla se prima non se ne fosse liberata.

Causa della sua «mala condotta» era stata la *Donatio Constantini*⁴³ con

³⁸ *Ep.* XI, 15.

³⁹ *Purg.*, XX 12.

⁴⁰ *Inf.*, I 98-99.

⁴¹ *Mon.*, I, XI, 11. Le citazioni sono tratte dall'edizione della *Monarchia* a cura di D. Quagliani, Mondadori, Milano 2015.

⁴² *Conv.*, IV, VI, 18.

⁴³ Si tratta del *Constitutum Constantini*, un documento che iniziò a circolare in Francia nella seconda metà del VIII secolo e che in seguito risulterà essere spurio (sarà Lorenzo Valla nel 1440 a dimostrarne la falsità), ma che nel corso del Medioevo fu generalmente ritenuto autentico. Su di esso molti teologi e scrittori ierocratici avevano fondato la più intransigente dottrina teocratica e l'idea dell'autonomia e del primato papale. Al pari di tanti suoi contemporanei, Dante non dubitò mai dell'autenticità del *Constitutum*, tuttavia non riconobbe ad esso alcuna validità giuridica. Innanzitutto perché Costantino «alienare non poterat Imperii dignitatem», in quanto a nessuno è consentito servirsi dell'incarico che ricopre per compiere azioni in contrasto con esso; in secondo luogo perché la Chiesa «indisposita erat ad temporalia recipienda», per il noto precetto evangelico che espressamente le proibiva di possedere «aurum», «argentum» e «pecuniam». *Mon.*, III, x, 4 e 14.

la quale l'imperatore Costantino nel 314 aveva donato alla Chiesa «Imperii sedem», cioè Roma, «cum multis aliis Imperii dignitatibus»⁴⁴. Dirà Dante nel canto XIX dell'*Inferno*:

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

Se buona era stata l'intenzione del donatore⁴⁵, disastrosi si erano rivelati gli effetti che aveva provocato nella Chiesa, stravolgendone la natura e determinandone la rovina, per essere stata logorata da una smodata bramosia di ricchezze e domini⁴⁶. Meglio sarebbe stato se avesse rinunciato a ogni cura e attività terrena per dedicarsi interamente alla sfera spirituale e alla salvezza delle anime e tornare a svolgere il suo alto magistero secondo lo spirito evangelico del primo Cristianesimo⁴⁷.

Sul tema della felicità terrena Dante tornerà anche nella *Monarchia*, il cui carattere politico fa sì che la speculazione sia in funzione dell'azione, il cui fine consiste nel consentire al genere umano, preso nel suo insieme, di «actuare semper totam potentiam intellectus possibilis»⁴⁸, realizzare cioè la massima potenzialità intellettuale. Come già nel *Convivio*, anche nella *Monarchia* Dante pone al centro della sua speculazione la necessità che la pace universale sia condizione imprescindibile per il raggiungimento della piena capacità intellettuale: essa – afferma – «est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur»⁴⁹, non solo quindi «bonum per se», ma anche *conditio sine qua non* per il raggiungimento di quella felicità terrena, data dal massimo sviluppo dell'intelletto. In linea con il principio aristotelico secondo cui, quando più cose a un unico fine sono ordinate, occorre che una di esse sia la reggente e tutte le altre siano rette⁵⁰, anche l'umanità, perché

⁴⁴ *Mon.*, III, x, 1.

⁴⁵ *Purg.*, XXXII 138.

⁴⁶ *Par.*, XX 55-60.

⁴⁷ A. BUFANO, *La polemica religiosa di Dante*, in *Lecture classensi*, vol. XI, Longo, Ravenna 1982, pp. 25-46.

⁴⁸ *Mon.*, I, IV, 1.

⁴⁹ *Ivi*, IV, 2-3. Sulla concezione della pace in Dante, si veda C. VASOLI, *La pace nel pensiero di Dante, di Marsilio da Padova e di Guglielmo d'Ockham*, in *Id.*, *Otto saggi per Dante*, Le Lettere, Firenze 1995, pp. 41 segg.; F. SILVESTRINI, *Il fondamento (teologico-)politico della pace in Dante*, in *Storia e critica della politica. Studi in memoria di Luciano Russi*, a cura di G. Carletti, Rubbettino, Soveria Mannelli 2012, pp. 37-47.

⁵⁰ *Conv.*, IV, IV, 5. Si veda anche ARISTOTELE, *Politica*, I, 5, 1254a 28: «In realtà, in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune, siano

possa raggiungere il grado ultimo della potenza o virtù intellettuale conviene che a dirigerla e a governarla sia un'unica guida, l'Impero, che «è di tutti li altri comandamenti comandamento»⁵¹, la cui istituzione risulta pertanto necessaria «ad optimam dispositionem mundi»⁵².

Nel terzo libro della *Monarchia* Dante prende in esame il rapporto tra il pontefice e l'imperatore. In particolare intende stabilire se l'autorità del monarca dipende «inmediate a Deo» oppure «ab aliquo Dei vicario vel ministro»⁵³.

Pur avendo respinto tutti gli argomenti addotti dai suoi avversari per sostenere la dipendenza dell'Impero dalla Chiesa⁵⁴, primi fra tutti il sommo pontefice e alcuni pastori della Chiesa che si opponevano alla verità non per superbia, ma per eccesso di zelo; in secondo luogo quelle persone la cui caparbia cupidigia «lumen rationis extinxit», che si ostinavano volutamente allo scopo di trarre vantaggi personali; infine, i decretalisti che, ignari di teologia e di filosofia, combattevano l'Impero richiamandosi con insolenza più alle loro *Decretali* che alle Sacre Scritture⁵⁵, e pur avendo dimostrato che l'Impero aveva «totam suam virtutem» prima ancora che la Chiesa esistesse e potesse esercitare la sua virtù, per cui non poteva conferire l'autorità imperiale, Dante ritiene di non aver ancora provato del tutto che tale autorità derivi direttamente da Dio. Per farlo, egli muove dalla premessa inconfutabile che l'uomo è composto di due parti essenziali, l'anima e il corpo, e che, fra tutti gli esseri, è il solo a occupare un posto intermedio tra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, partecipando all'una e all'altra delle due nature. Dal momento poi che ognuna di queste è ordinata a un fine, «consequitur ut hominis duplex finis existat»⁵⁶, uno in quanto corruttibile, l'altro in quanto incorruttibile. Due sono dunque i fini che la Provvidenza ha indicato all'uomo come meta: la «beatitudinem scilicet huius vite», che consiste nell'esplicazione delle proprie facoltà, e la «beatitudinem vite eterne»⁵⁷, che consiste nel godimento della visione di Dio a cui non si può giungere senza il soccorso della luce divina. Alle due beatitudini conviene pervenire con mezzi diversi: alla felicità terrena «per phylosophica

tali parti continue o separate, si vede comandante e comandato».

⁵¹ *Ivi*, 7.

⁵² *Mon.*, I, XI, 20.

⁵³ *Ivi*, III, I, 5.

⁵⁴ Nove sono gli argomenti confutati da Dante, di cui sei di natura scritturale, tratti dal Vecchio e dal Nuovo Testamento, due desunti dalla storia e uno fondato sulla ragione.

⁵⁵ *Mon.*, III, III, 6-10.

⁵⁶ *Ivi*, III, XVI, 6.

⁵⁷ *Ivi*, 7.

documenta», per mezzo cioè degli insegnamenti filosofici, sotto la guida dell'imperatore, a quella eterna, invece, «per documenta spiritualia»⁵⁸, per mezzo degli insegnamenti delle dottrine rivelate, sotto la guida del sommo pontefice.

Tale disposizione è stata preordinata da Dio stesso provvedendo a collocare ogni cosa secondo i suoi disegni, per cui è evidente che l'autorità del monarca derivi, «sine ullo medio»⁵⁹, direttamente da Dio, che è Fonte dell'autorità universale.

L'istituzione di una duplice guida è resa necessaria dal timore che gli uomini, a causa della *cupiditas*, verrebbero distolti dai fini e dai mezzi indicati loro dalla ragione e dallo Spirito Santo, se non fossero trattenuti sulla retta via. Pertanto, affinché la felicità terrena possa realizzarsi, occorre che il «*romanus Princeps*» faccia tutto ciò che è in suo potere perché gli uomini vivano liberi nella tranquillità della pace.

Due fini, due guide, due mezzi, quelli fissati da Dante nell'ultimo capitolo della *Monarchia*, intorno ai quali si è a lungo discusso. Per alcuni, essi sancirebbero il principio della separazione dei due poteri e della loro «piena uguaglianza»⁶⁰, riconoscendo a ognuno assoluta indipendenza e autonomia nella sfera di propria pertinenza. Per altri, la piena equiparazione del temporale allo spirituale e la proclamata autonomia del fine naturale di fronte al fine soprannaturale costituirebbe, oltre che «un assurdo logico»⁶¹, un'affermazione «profondamente in contrasto con lo spirito del cattolicesimo»⁶². A qualcun altro, invece, il concetto dantesco di Stato è apparso «tutto medievale», perché la sua origine è fatta dipendere direttamente da Dio e non come opera dell'uomo; ma, in quanto dotato di «un'essenza propria», che si legittima nei *philosophica documenta*, e capace di provvedere in modo autonomo ed esclusivo alla felicità terrena, esso sarebbe al tempo stesso anche «moderno», spianando così la strada alla concezione politica di Marsilio, al punto da potersi affermare – ha scritto Felice Battaglia – che «senza Dante Marsilio non sarebbe Marsilio»⁶³.

⁵⁸ *Ivi*, 8.

⁵⁹ *Ivi*, 15.

⁶⁰ E.G. PARODI, *Del concetto dell'Impero in Dante e del suo averroismo*, in «Bullettino della Società dantesca italiana», n.s., XXVI, fasc. 4, 1919, p. 144.

⁶¹ B. NARDI, *Tre pretese fasi del pensiero politico di Dante*, in *Saggi di filosofia dantesca*, La Nuova Italia, Firenze 1967², p. 307 [Società anonima editrice Dante Alighieri, Milano 1930¹].

⁶² MONTANO, *La Monarchia e il pensiero politico di Dante*, cit., p. 212, e *Comprendere Dante*, cit., p. 27.

⁶³ F. BATTAGLIA, *Impero Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, Zanichelli, Bologna 1944, pp. 97-98 e 101-104, e ID., *Marsilio da Padova e la filosofia politica del Medio Evo*,

La teoria della separazione dei due fini – terreno e ultraterreno – come dei due poteri – temporale e spirituale – ciascuno sovrano e indipendente nel proprio ambito, finiva per infrangere «l'unité de la sagesse chrétienne», rappresentata dalla dottrina di Tommaso, e per spezzare nel mezzo «l'unité de la chrétienté médiévale»⁶⁴, non solo perché attribuiva all'imperatore e al papa funzioni distinte, ma, soprattutto, perché riteneva che ciascuno fosse in grado di adempiere autonomamente al proprio fine. L'uomo non ha più solo un fine soprannaturale, che si realizzerà nella vita eterna, ma può tendere altresì a una felicità terrena.

La tesi della pari dignità tra potestà temporale e potestà spirituale trovava coronamento nell'idea di ricondurre l'origine di entrambe direttamente a Colui che è il creatore dell'universo. Era questa l'unica strada che Dante aveva davanti a sé per negare la pretesa del pontefice alla *plenitudo potestatis*⁶⁵. Per combattere i teorici ierocratici, che sostenevano la dipendenza del potere temporale da quello spirituale, non bastava provare l'infondatezza delle loro tesi dal punto di vista delle Sacre Scritture; occorreva, al contrario, dimostrare l'esistenza di una propria ragion d'essere dell'autorità politica, il suo fondamento in Dio, «qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator»⁶⁶, e di conseguenza la totale indipendenza da qualsiasi altra potestà terrena.

Sebbene nettamente distinte nelle loro funzioni e radicalmente indipendenti ciascuna nel proprio ordine, le due potestà non devono ostacolarsi né contrapporsi, ma procedere in stretta unione e in totale armonia per assicurare al genere umano la giustizia terrena e la grazia celeste. Il che esclude qualsiasi pretesa di giurisdizione di un potere nei confronti dell'altro. Tale è l'indicazione che emerge dal canto XVI del *Paradiso*, in cui Dante, dopo aver di nuovo biasimato la Chiesa per non essere rimasta fedele al suo magistero e per aver avversato l'Impero, indica, per bocca di Cacciaguیدا, quale atteggiamento essa avrebbe dovuto e dovrebbe tenere

Clueb, Bologna 1987, pp. 251-258. Per un confronto tra Dante e Marsilio si veda G. CARLETTI, *Il Dante di Felice Battaglia*, in «Il Pensiero Politico», XLIX, n. 3, 2016, pp. 353-382. Anche per Solmi «l'opera di Marsilio si lega per molti vincoli alla concezione politica medioevale e a quella di Dante, e la sua originalità deve essere altrimenti indicata e definita» (A. SOLMI, *Il pensiero politico di Dante*, Editrice «La Voce», Firenze 1922, p. 65).

⁶⁴ É. GILSON, *Dante et la philosophie*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1939, trad. it., *Dante e la filosofia*, Jaca Book, Milano 1995, p. 195.

⁶⁵ Sugli sviluppi della *potestas* papale tra il XIII e il XIV secolo, si veda J. MIETHKE, *De potestate papae. Die päpstliche Amtskompetenz im Widerstreit der politischen von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000, trad. it., *Ai confini del potere. Il dibattito sulla potestas papale da Tommaso d'Aquino a Guglielmo d'Ockham*, EFR, Padova 2005.

⁶⁶ *Mon.*, III, xvi, 18.

verso l'autorità imperiale: essere non una forza ostile o rivale, «ma come madre a suo figlio benigna»⁶⁷. Già nell'*Epistola* «Ai re d'Italia» dell'autunno del 1310 egli aveva riconosciuto all'Impero e alla Chiesa pari dignità e reciproca autonomia, ritenendo che entrambi i poteri discendessero dallo stesso Principio generatore, dal quale, come da un punto «bifurcatur Petri Cesarisque potestas»⁶⁸, e Dio volle che fosse dato a ognuno ciò che gli spettava⁶⁹, fermo restando la loro complementarità, tanto da non escludere l'aiuto del potere temporale quando il «radius spiritualis non sufficit»⁷⁰. Potere temporale e potere spirituale erano dunque per Dante distinti e indipendenti e tali sarebbero rimasti nel corso della sua riflessione.

Chiamato ad assolvere alla felicità terrena è l'Impero, al di fuori del quale non è necessaria alcuna altra istituzione, che risulterebbe non solo inadeguata, ma addirittura dannosa, poiché, come afferma Marco Lombardo nel *Purgatorio*⁷¹, darebbe luogo a quella commistione di poteri che Dante voleva a tutti i costi scongiurare.

Giunto alla fine del trattato, Dante ammonisce il lettore a non prendere troppo alla lettera la tesi che l'imperatore dipenda solo da Dio, al punto da escludere che il monarca universale non sia soggetto «in aliquo» al romano pontefice, dal momento che la felicità terrena è «quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur»⁷². Questo passo conclusivo della *Monarchia* è l'argomento principale a cui si richiamano coloro che cercano di riconciliare il pensiero di Dante con l'ortodossia cattolica, vedendovi l'abbandono della fase razionalistica e il ritorno alla trascendenza scolastica⁷³. Molti hanno interpretato quella affermazione come l'espressione dell'«alto cattolicesimo»⁷⁴ del Poeta e come il riconoscimento «senza riserve», da parte sua, della supremazia della potestà spirituale su quella temporale⁷⁵. Altri vi hanno colto una palese contraddizione con l'idea, precedentemente affermata, dell'autonomia dell'Impero⁷⁶; altri ancora hanno considerato la

⁶⁷ *Par.*, XVI 60.

⁶⁸ *Ep.* V, 17.

⁶⁹ *Ivi.*, 17 e 27.

⁷⁰ *Ep.* V, 30.

⁷¹ *Purg.*, XVI 109-111.

⁷² *Mon.*, III, xvi, 17.

⁷³ Sul dibattito che la questione sviluppa, si veda A. CASSELL, *The exiled Dante's hope for reconciliation: Monarchia 3:16. 16-18*, in «Annali d'Italianistica», XX, 2002, pp. 425-449.

⁷⁴ G. VINAY, *Introduzione alla Monarchia di Dante Alighieri*, Sansoni, Firenze 1950, p. XIX.

⁷⁵ M. MACCARONE, *Il terzo libro della «Monarchia»*, in «Studi danteschi», vol. XXXIII, 1955, fasc. I, p. 54, e le considerazioni che l'Autore sviluppa successivamente nel saggio *Papato e Impero nella «Monarchia» di Dante*, in *Nuove letture dantesche*, vol. VIII, Le Monnier, Firenze 1976, pp. 259-332.

⁷⁶ H. KELSEN, *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, Deuticke, Wien u. Leipzig 1905, trad. it., *La*

conclusione, se non proprio un'aggiunta, «una scusa di chi, ritornando sui suoi passi, si accorge di averla fatta grossa»⁷⁷.

Difficile immaginare la *Monarchia* –, espressione di «una coscienza politica matura»⁷⁸, un «meditato trattato»⁷⁹, che comunque si voglia interpretare rappresenta il massimo «impegno argomentativo»⁸⁰ –, quale frutto di un errore, e la sua chiusa come l'inizio di una ritrattazione o di un pentimento dell'Autore, da alcuni considerato «l'uomo più saggio e di volontà più forte del suo tempo»⁸¹, quasi che d'improvviso avvertisse, confusamente, di aver equivocato⁸². Più verosimile appare l'ipotesi che il Poeta, nell'apprestarsi a concludere il trattato, abbia voluto attenuare «l'asprezza dell'argomentazione»⁸³ e smorzare i toni della polemica. Nell'opera Dante non spiega come la felicità terrena sia *quodammodo* ordinata alla felicità eterna, mentre chiarisce in che cosa il principe romano è sottomesso al pontefice: Cesare, afferma, usi verso Pietro quella «reverentia» che «primogenitus filius debet uti ad patrem»⁸⁴, niente più, quindi, che un sentimento di rispetto, che presuppone un rapporto non già di dominio, ma di paternità, che non implica il riconoscimento di alcuna supremazia del Papato sull'Impero. Con la stessa accezione il termine è usato anche nel terzo capitolo del III libro della *Monarchia*⁸⁵, nell'*Inferno*⁸⁶ e nel *Convivio*⁸⁷.

Fino alla fine, dunque, Dante resta legato alla convinzione, che tra le due autorità ci debba essere piena cooperazione, affinché ciascuna possa avvantaggiarsi del sostegno dell'altra, pur nella distinzione delle reciproche funzioni e nel riconoscimento della loro piena sovranità all'interno del proprio ordine, per il quale, ognuna di esse, era stata preposta «ab Illo

teoria dello Stato in Dante, con un saggio di V. Frosini su *Kelsen e Dante*, Boni, Bologna 1974, p. 139; K. VOSSLER, *Die göttliche Komödie*, vol. II, *Ethisch-politische Entwicklungsgeschichte*, Winter, Heidelberg 1907, trad. it., *La Divina Commedia studiata nella sua genesi e interpretata*, 4 voll., Laterza, Bari 1983, vol. II, *La genesi etico-politica*, p. 430.

⁷⁷ NARDI, *Il concetto dell'Impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, cit., pp. 256-257.

⁷⁸ G. SOLARI, *Il pensiero politico di Dante. Rassegna critica delle pubblicazioni del secentenario*, in «Rivista storica italiana», XL, fasc. IV, 1923, p. 375.

⁷⁹ BATTAGLIA, *Impero Chiesa e Stati particolari nel pensiero di Dante*, cit., p. 95.

⁸⁰ SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, cit., p. 183.

⁸¹ E. AUERBACH, *Dante, als Dichter der irdischen Welt*, Walter de Gruyter, Berlin und Leipzig 1929, trad. it., *Dante, poeta del mondo terreno*, in ID., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1998, p. 73.

⁸² VINAY, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962, p. 58.

⁸³ G. SACERDOTI, *Sacrificio e sovranità. Teologia e politica nell'Europa di Shakespeare e Bruno*, Einaudi, Torino 2002, p. 95.

⁸⁴ *Mon.*, III, xvi, 18.

⁸⁵ *Ivi*, III, iii, 18.

⁸⁶ *Inf.*, XIX 101.

⁸⁷ *Conv.*, IV, viii, 11, e ix, 10.

solo»⁸⁸, che è il principio di tutte le cose.

La beatitudine *huius vite* è il tema attorno al quale ruota l'intera speculazione filosofica del Fiorentino. L'idea che la beatitudine terrena sia tanto più possibile e realizzabile quanto più è legata alla presenza di un potere politico capace di garantire autonomamente quei presupposti necessari per il suo raggiungimento, pone le premesse per la centralità della politica e anticipa alcuni temi cruciali della riflessione teorica successiva. Se con Dante ancora non è lo Stato che si contrappone alla Chiesa, è già però «lo Stato che s'afferma indipendentemente dalla Chiesa»⁸⁹, al quale riconosce piena dignità e assoluto valore. In questo senso, e non in quanto antesignano, come spesso si è voluto, di concetti o teorie che solo nel tempo avrebbero assunto quel contenuto e quella valenza che noi oggi ad essi attribuiamo, Dante può essere visto come una delle prime espressioni del mondo moderno.

⁸⁸ *Mon.*, III, XVI, 18.

⁸⁹ P. GOBETTI, *Dante*, in *Scritti storici, letterari e filosofici*, a cura di P. Spriano, Einaudi, Torino 1969, p. 490. Si tratta di un manoscritto del 1921, pubblicato postumo in «Europa Letteraria», II, n. 9-10, 1961, pp. 13-17, con il titolo *Dante primo uomo moderno*.