

FLAVIO SILVESTRINI

## *Dal Convivio alla Monarchia: l'autorità politica universale*

La teoria dantesca dell'autorità politica si perfeziona nel passaggio tra le opere del Poeta, selezionando e stabilendo anche un lessico di riferimento.

È indubbio che gli interventi su questo tema dipendano dalle diverse questioni che Dante affronta nei suoi scritti, e la loro analisi arricchisce il profilo biografico-intellettuale dell'autore a seguito della cacciata da Firenze: in questo periodo, egli matura una dottrina dell'autorità politica universale impensabile negli anni di impegno civile nel Comune. Senza, ovviamente, avere la pretesa di trasferire la lettura dell'autorità politica in Dante in un'ipotesi cronologica sulla vita dell'autore, vengono presentati quattro punti di osservazione sul tema, che riflettono soprattutto il suo sviluppo dal *Convivio* alla *Monarchia*.

### *1. Complementarietà tra Filosofo e Imperatore*

Nel *Convivio* è delineata la complementarietà tra Filosofo e Imperatore come autorità universali. Si tratta, con evidenza, di due autorità diverse e distinguibili. Quella imperiale deve spiegarsi nei termini della «maiestade», ovvero nella capacità di essere potere pubblico, dando impulso al processo politico di miglioramento della convivenza umana. Senza di essa sarebbe impossibile il percorso di progressivo sviluppo delle finalità umane descritto da Aristotele nella *Politica*: piegato dalla cupidigia, l'animo umano è impedito nel raggiungimento della felicità terrena.

L'assenza di cupidigia nel sovrano universale risiede nella sua autorità politica illimitata: egli, infatti, unico tra i governanti, agisce «tutto possedendo e più desiderare non possendo»<sup>1</sup>; per tale motivo è l'unico giudice giusto nei contenziosi che sorgono tra i regnanti particolari e

<sup>1</sup> DANTE, *Convivio*, IV, IV, 1. Tutte le citazioni delle opere di Dante fanno riferimento all'Edizione Nazionale delle Opere di Dante a cura della Società Dantesca Italiana, pubblicata per i tipi della Casa Editrice "Le Lettere" di Firenze. In particolare, *Epistole*, a cura di E. Pistelli, 1960; *Convivio*, III voll., a cura F. Brambilla Ageno, 1995; *Monarchia*, a cura di P. Shaw, 2011; *Commedia*, III voll., a cura di G. Inglese, 2021.

restaura la pace, condizione necessaria per un'esistenza felice.

L'*incipit* del quarto trattato è, in questa direzione, lapidario: «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, secondo lo vero, è la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice»<sup>2</sup>.

“Imperatore”, in questa accezione, è ricondotto all'etimo latino di comandante supremo (non solo militare): «di tutti li comandamenti elli è comandatore, e quello che esso dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritade. E così si manifesta la imperiale maiestade e autoritade essere altissima ne l'umana compagnia»<sup>3</sup>.

Nella forma della legge universale, la volontà dell'Imperatore dirige il genere umano, perché comanda sopra tutti gli ordinamenti che hanno vigore nella vita mondana. La felicità terrena è un processo collettivo cui deve attendere a diversi livelli tutta la politica, ma al cui vertice, poiché unico è il fine del genere umano considerato nel suo complesso, deve essere una fonte universale di autorità.

Nella spiegazione dell'«autoritade» filosofica, Dante fa riferimento alla dignità dell'*auctor*. Colui che è degno di fede è il vero indagatore della «perfezione della moralitade»<sup>4</sup>. Tra le varie dottrine filosofiche, spicca la lezione aristotelica, i cui esponenti tengono «lo reggimento del mondo in dottrina per tutte parti»<sup>5</sup>. Effettivamente la filosofia aristotelica è universale, perché sopra le altre ha inquadrato alla perfezione il fine morale dell'uomo.

Autorità politica e filosofico-morale sono, dunque, accomunate dall'essere in grado e soprattutto degne di «reggere il mondo», ciascuna nella propria sfera di competenza. La prospettiva di unificare il mondo sotto una dottrina morale perfetta si incontra convenientemente con quella di rendere unito il genere umano sotto una superiore fonte di potere, affinché «l'autoritade del filosofo sommo di cui si intende sia piena di tutto vigore»<sup>6</sup> deve incontrarsi con l'altissima maestà dell'Imperatore.

Questo incontro, oltre che giustificabile nella logica, è determinato da una reciproca convenienza: «E non repugna [la filosofica] autoritade alla imperiale; ma quella senza questa è pericolosa, e questa senza quella è quasi debile, non per sé ma per la disordinanza della gente: sì che l'una coll'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore»<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> *Ibid.*

<sup>3</sup> *Ivi*, 7.

<sup>4</sup> *Ivi*, vi, 16.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> *Ibid.*

<sup>7</sup> *Ivi*, 17.

Il sovrano universale può assicurare la pace tra i regnanti e unificare il potere politico su tutto il genere umano: senza questa proiezione politica sarebbe velleitario inseguire un progetto di miglioramento morale degli individui; reciprocamente, il potere illimitato dell'Imperatore sarebbe pericoloso senza il temperamento degli insegnamenti filosofico-morali<sup>8</sup>.

La legge imperiale è lo strumento provvidenziale con cui la morale aristotelica può essere mostrata al genere umano, essendo declinazione di quella autorità imperiale, «regolatrice e retrice di tutte le nostre operazioni giustamente; che per tanto oltre quanto le nostre operazioni si stendono tanto la maestade imperiale ha giurisdizione, e fuori di quelli termini non si sciampia»<sup>9</sup>. Tale progetto è maturato provvidenzialmente e storicamente, poiché il volere di Dio ha portato alla formazione del rettore politico della moralità umana, l'Imperatore universale, attraverso la vicenda gloriosa di Roma.

All'auspicio ideale dell'incontro tra la migliore filosofia e il potere più comprensivo, si deve, però, contrapporre una realtà affatto diversa, dove il potere imperiale non esiste più dai tempi di Federico II e, tantomeno, il genere umano vive in accordo con i precetti della filosofia aristotelica. La realtà conflittuale che Dante ha di fronte si presenta come patente divorzio tra i precetti filosofico-morali e l'esercizio pubblico del potere: «oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete! ché nulla filosofica autoritade si congiunge colli vostri reggimenti né per propio studio né per consiglio»<sup>10</sup>. I sovrani attuali non sono capaci o non vogliono intendere come il genere umano sia stato creato per realizzare un fine morale universale, poiché sono digiuni di filosofia aristotelica e non cercano il consiglio dei filosofi, evitando quell'utile congiungimento tra autorità filosofica e politica. Carlo II d'Angiò e Federico III di Sicilia, che si contendono da anni il dominio del *Regnum*, come gli altri principi e tiranni, non si preoccupano di avere al fianco qualcuno che indichi loro il «fine dell'umana vita»<sup>11</sup>, la perfezione naturale dell'uomo; al contrario, intrappolati nella brama di conquista, utilizzano il loro potere per seminare la discordia tra gli uomini.

<sup>8</sup> Sull'importanza della pace, come strumento per il perfezionamento e condizione politica per l'umana beatitudine, si veda, tra gli altri, M.S. KEMPSHALL, *The Utility of Peace in Monarchia*, in *War and Peace in Dante: Essays Literary, Historical and Theological*, a cura di J.C. Barnes, D. O'Connell, Four Courts Press, Dublin 2015, pp. 141-172.

<sup>9</sup> *Conv.*, IV, ix, 16.

<sup>10</sup> *Ivi*, vi, 19.

<sup>11</sup> *Ivi*, 7.

## 2. *Identità tra Filosofo e Monarca*

Gli elementi di analisi impostati nel quarto trattato del *Convivio* sul tema dell'autorità sono ripresi nel primo libro del *Monarchia*. In realtà, nell'opera latina l'accostamento tra autorità universale del Filosofo e del Monarca subisce un approfondimento radicale, divenendo identità: è delineata una correlazione forte tra qualità del volere e quantità del potere con la costituzione di un'autorità politica universale.

Il Monarca diviene il perno della giustizia umana perché rappresenta l'incontro logicamente necessario (oltretutto provvidenzialmente giustificato) tra massima competenza filosofico-morale e massimo potere politico (I libro). Non si fa più riferimento all'opportuno accostamento tra «moralitate» filosofica e «maiestate» imperiale (questo termine significativamente scompare), poiché l'ufficio imperiale non è solo il vettore storico previsto da Dio per informare di morale aristotelica la vita terrena. Si dimostra, invece, come il miglior «velle» e il più ampio «posse» costituiscano complessivamente l'autorità politica universale, attraverso una catena deduttiva circolare che rende coesenziali l'uno all'altro<sup>12</sup>.

Questo incremento della connessione tra Filosofo e Monarca ruota attorno all'approfondimento che Dante compie sul ruolo della cupidigia nella vita collettiva, e dell'istituzione, costitutivamente immune da essa, voluta da Dio come *remedium*. Nel *Convivio* serviva a presentare l'Imperatore come perfetto giudice nei contenziosi politici, nella *Monarchia* serve anche per identificarlo come perfetto giudice (filosofo) morale.

La fondamentale assenza di cupidigia del Monarca assume nel testo latino ben altro rilievo, poiché, pur derivando dall'universalizzazione dell'autorità politica nel potere imperiale, è la condizione necessaria per la perfezione del suo volere: per essere *iudex* infettibile, in un'accezione più ampia. La capacità di giudizio del Monarca non si esprime solo nel dirimere

<sup>12</sup> *Mon.*, I, XI, 8. Sull'accurato uso della tecnica sillogistica per dimostrare le *quaestiones* disputate nella *Monarchia*, sia consentito rinviare a F. SILVESTRINI, *Gli "invidiosi veri" della Politica. Il "Monarchia" dantesco e la scienza del sillogismo*, La Sapienza, Roma 2012. In un recente lavoro, Maloyed e Sullivan ipotizzano la *Monarchia* come una risposta satirica alle contemporanee dottrine di parte papale, replicandone l'ardita complessità degli schemi argomentativi. Al di là della interessante suggestione, resta comunque che Dante si impegni a dimostrare e proporre una verità mai prima affrontata con gli strumenti della logica, con l'esplicito intento di superare le diffidenze – non certo dei decretalisti – attraverso una dimostrazione razionale. (Si veda Ch.L. MALOYED, M.E. SULLIVAN, *Dante's Monarchia as Political Satire*, in «The Midsouth Political Science Review», XIX, 2018, pp. 1-24).

le controversie tra i regnanti, ma nell'essere necessariamente quell'autorità filosofica capace di orientare verso il giusto le umane azioni, individuando il bene e proponendolo nella forma della legge. Se questo aspetto è già stato posto nel *Convivio*, trova ora giustificazione secondo un articolato processo deduttivo.

Tutta la dimostrazione è finalizzata a inquadrare l'autorità imperiale come perfetto vettore di giustizia umana, poiché in essa si risolvono le manchevolezze nel volere e nel poter fare giustizia:

«Quantum ergo ad habitum, iustitia contrarietatem habet quandoque in velle; nam ubi voluntas ab omni cupiditate sincera non est, etsi assit iustitia, non tamen omnino inest in fulgore sue puritatis: habet enim subiectum, licet minime, aliquo tamen sibi resistens; propter quod bene repelluntur qui iudicem passionare conantur»<sup>13</sup>.

L'abito del giudice perfetto è possibile solo in chi ha una volontà pura dalle contaminazioni della cupidigia, poiché questa corrompe la capacità di arbitrio, la corretta «apprehensio» ed «electio» del bene<sup>14</sup>. Solo il governante che non può avere desiderio di possedere, il Monarca, ha un giudizio inattaccabile dalla cupidigia, la sua «iurisdictio terminatur Oceano solum: quod non contingit principibus aliis»<sup>15</sup>.

Chiarito come, per la sua autorità universale, il volere del Monarca sia qualitativamente immune dalla cupidigia, Dante affronta la dimensione operativa della giustizia, il potere:

«Quantum vero ad operationem, iustitia contrarietatem habet in posse; nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam? Ex quo patet quod quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior»<sup>16</sup>.

Creare il perfetto giudice (morale) senza che esso possa influire sulla vita civile è logicamente non recepibile: affinché massima sia l'«operatio iustitie» tra gli uomini, colui che ha la più incontaminata capacità di giudizio deve essere dotato dei più ampi strumenti operativi per praticare giustizia. L'argomentazione con cui nel *Convivio* Dante ha auspicato una traduzione operativa degli insegnamenti del Filosofo è ora sviluppata, poiché il Filosofo è effettivamente divenuto massimo agente di giustizia tra gli uomini.

<sup>13</sup> *Mon.*, I, XI, 6.

<sup>14</sup> Sul punto, con chiarezza, si veda M. PALUMBO, «*Obstinata cupiditas lumen rationis extinxit*»: Dante, la cupidigia e l'idea politica, in «Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri», XI, 2014, pp. 39-46.

<sup>15</sup> *Mon.*, I, XI, 12.

<sup>16</sup> *Ivi*, 7.

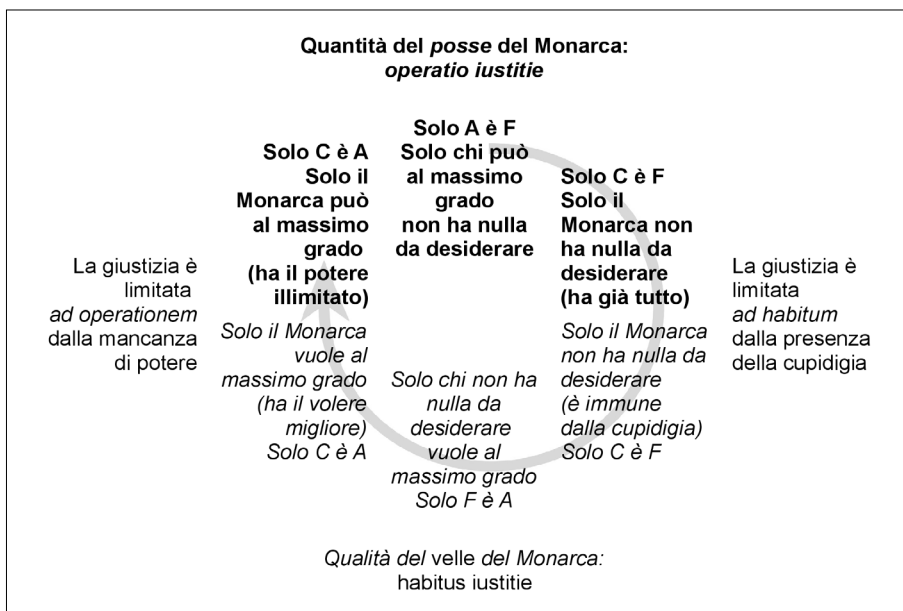


Fig. 1

La dimostrazione quantitativa (del *posse* imperiale) parte da un dato costitutivo – il massimo potere del Monarca istituito provvidenzialmente come autorità universale – che, al termine della dimostrazione, tornerà come conclusione di tutto il procedimento logico. Se solo il Monarca ha il massimo potere (premessa minore), solo chi può al massimo grado non ha nulla da desiderare (premessa maggiore), poiché, ovviamente, chi già tutto possiede non ha desideri di conquista; ciò porta alla conclusione che solo il Monarca non ha nulla da desiderare perché già autorità politica universale.

Questa affermazione ha una declinazione qualitativa e viene da Dante posta come premessa minore di una dimostrazione che spieghi la perfetta volontà del Monarca. Solo il Monarca non ha nulla da desiderare, poiché già tutto possiede, il che rende la sua volontà inattaccabile dalla cupidigia. Con la premessa maggiore, soggetto e predicato della proposizione quantitativa sono invertiti: chi non ha nulla da desiderare vuole al più perfetto livello (qualità del *velle*). La conclusione porta a mostrare come solo il Monarca, tra gli uomini e soprattutto tra i governanti, voglia in maniera indefettibile (il bene). Tale affermazione necessita di una declinazione pratica, poiché la politica è una scienza che termina *in operationem*. Nell'ufficio del Monarca devono, infine, fondersi la figura del «legis lator» e del «legis executor»:

dotato di una capacità unica tra i mortali, egli combina in quei due ruoli la massima capacità di «iudicium» e di «iustitia», ovvero relativi al *velle* e al *posse* politici. Il perfetto volere implica il massimo potere: la dimostrazione è tornata al punto di partenza, quella premessa costitutiva che pone il potere imperiale a livello universale, attribuendogli un'autorità illimitata sui territori, sui regnanti e sulle genti<sup>17</sup>.

In realtà, aver provato come solo il Monarca sia *volentissimus* e *potentissimus*, dunque massimo vettore di giustizia, è un passaggio nodale in uno dei più rilevanti percorsi dimostrativi del trattato latino. Sopra di esso si regge la *quaestio* generale del primo libro: il Monarca è necessario al *bene esse* del mondo perché è l'unico che può curare la buona disposizione del genere umano. Seguendo direttamente il latino dantesco dell'undicesimo capitolo, lo schema è chiarissimo.

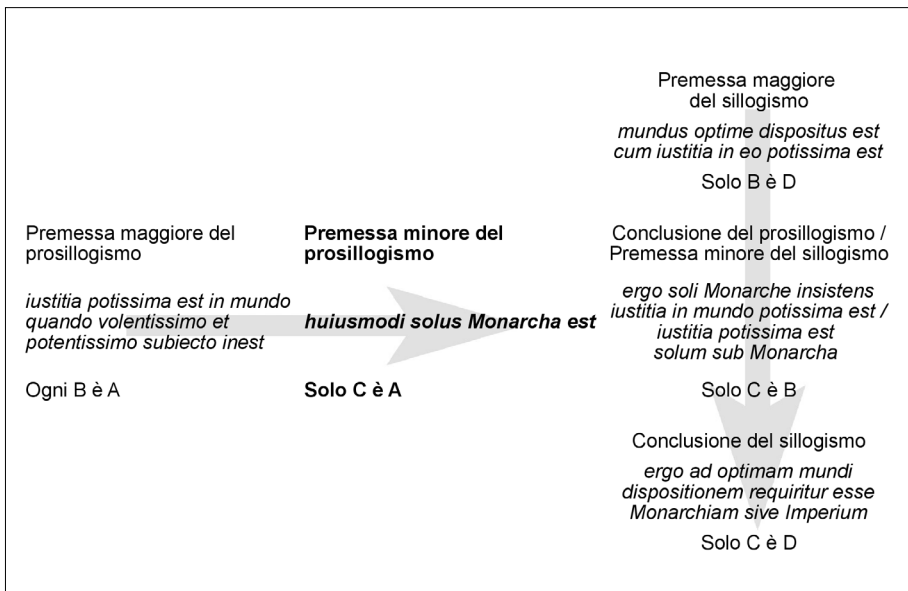


Fig. 2

Per la premessa maggiore del prosillogismo, la giustizia è massima laddove il mondo sia sottoposto a colui che vuole e può al più alto livello; ma, come

<sup>17</sup> Interessanti considerazioni sul collegamento tra volontà e potere imperiali, e sulla connessione tra funzione politica e persona del Monarca, in F. BERTELLONI, *La construcción de la figura del Emperador como soberano absoluto en el "De Monarchia" de Dante Alighieri*, in «Revista Portuguesa de Filosofia», LXXV, n. 3, 2019, pp. 1611-1624.

mostrato in precedenza e ora posto a premessa minore del prosillogismo, solo il Monarca ha la migliore volontà e il più ampio potere. In conclusione, la giustizia è massima solo quando il mondo è sotto il Monarca universale. Accolta questa conclusione come premessa minore del successivo, definitivo sillogismo – laddove la premessa maggiore affermi che il mondo è nella propria ottima disposizione qualora viga in esso la massima giustizia – si giunge alla ben più rilevante conclusione che per l’ottima disposizione del mondo è necessaria la Monarchia universale.

Senza aver giustificato perché nel Monarca coincidano il potere illimitato e la volontà perfetta tale esito sarebbe stato impossibile. Se non fosse massima autorità filosofico-morale, l’Imperatore non potrebbe ergersi a universale autorità politica; viceversa, se non avesse la massima autorità politica, non avrebbe accesso alle competenze filosofiche del perfetto individuo morale.

Massimo e perfetto vettore di giustizia umana, il Monarca, in un sistema imperiale effettivamente vigente, deve essere poco più di un filosofo morale che operi pubblicamente, mediante legge universale: egli non ha bisogno di utilizzare la coazione, poiché l’obbedienza al suo comando rimane esercizio di libero arbitrio da chi in modo diretto, i regnanti particolari, e in modo indiretto, gli individui, traducono infine «in operationem» il suo insegnamento. Per realizzare il fine complessivo del genere umano serve un atto di libero arbitrio da parte del mondo ordinato «in multitudine sive totalitate»<sup>18</sup>: il genere umano non è semplicemente sotto il giogo del comando del Monarca, ma ha dato libera adesione alla sua volontà («iugum libertatis») <sup>19</sup>. Il progetto politico della *Monarchia* è in primo luogo un

<sup>18</sup> *Ivi*, vi, 8.

<sup>19</sup> *Ep.* VI, 5. Ovvero lo specchio terreno, politico della generale condizione umana verso il volere divino segnata dal libero arbitrio, che Dante rappresenta in *Purgatorio* XVI, 80, con le parole di Marco Lombardo “liberi soggiacete”. Su questa connessione tra teoria politica e concezione dell’uomo, sempre in rapporto con il volere divino, si veda D. STOCCHI-PERUCCHIO, “*Liberi soggiacete*”: amore e politica tra “*Purgatorio*” e “*Monarchia*”, in *Purgatorios. Purgatori*, a cura di J. Wiesse Rebagliati, Universidad del Pacífico, Lima 2015, pp. 261-293. Per Honess la lettura del tema della cupidigia, come trionfo dell’arbitrio umano tra le varie opere dantesche, si collega al differente interesse per la teologia-politica che il Poeta mostra in relazione soprattutto al pessimismo agostiniano: «with this return to first principles, [...] Dante calls into question not the theological nature of the political order, which is clearly stated and restated throughout the *Monarchia*, but the likelihood of an immediate resolution to the Augustinian problems of cupiditas and the libido dominandi in his own here-and-now. But if Henry was not the political Messiah that Dante had assumed him to be [...], this does not mean that the poet, in the final cantica of the *Commedia*, must renounce political engagement altogether» (C.E. HONESS, *Dante and the theology of politics*, in *Reviewing Dante’s theology*, ed. by C.E. Honess, M. Treherne, II, Lang,



processo di liberazione dell'arbitrio umano da ciò che in terra lo costringe nell'errore, la cupidigia: inizia dalla perfetta volontà del Monarca ma si conclude con la partecipazione ad essa del mondo ordinato a moltitudine filosofica (morale)<sup>20</sup>.

Con la discesa di Enrico VII in Italia, esauritasi drammaticamente a Buonconvento nell'estate del 1313, e con i successivi giudizi di quella tentata restaurazione del diritto imperiale, Dante aggiorna la propria critica della realtà politica coeva. Il problema non è più il divorzio dell'autorità filosofica da quella politica, lamentato nel *Convivio*, ma il dramma di un'Italia e, in particolare, di Firenze per nulla inclini a sottostare alla "liberazione", giuridica e morale, proposta dal nuovo Re dei Romani. Gli «scelestissimi Fiorentini» della sesta *Epistola* sono al contempo «divina iura et humana transgredientes», poiché «dira cupiditatis» li ha condotti verso le più basse nefandezze per contrastare l'Imperatore<sup>21</sup>. Desolata Beatrice mostra a Dante *agens*, nel XXX del *Paradiso*, lo scranno vuoto destinato ad accogliere l'anima dell'imperatore lussemburghese, sceso «a drizzare Italia / [...] prima ch'ella sia disposta»<sup>22</sup>. Il problema è, ancora, «la cieca cupidigia»<sup>23</sup> che impedisce di seguire la retta via indicata dal Monarca universale.

Paradossalmente, il Principe romano è costretto a essere giudice in controversie quando non vi è accordo nel seguire i suoi dettami; a usare la forza, addirittura, quando il sistema imperiale e la sua stessa autorità sono minacciate o palesemente contestate dai governi corrotti, come nel caso delle *Epistole* in cui è descritta la missione italiana di Enrico VII. Diversamente, quando tutto il genere umano, con le organizzazioni politiche in cui è partito, è effettivamente disposto univocamente verso il bene, egli può limitarsi a esercitare quelle competenze teorico-morali esclusive che lo distinguono dagli altri governanti, dando impulso come filosofo pubblico al miglioramento virtuoso degli individui verso una vita terrena felice<sup>24</sup>.

---

Oxford-Bern-Berlin 2013, pp. 157-185, alla p. 184).

<sup>20</sup> Come afferma Costa, Dante propone qualcosa di assolutamente inedito nel primo libro della *Monarchia*, «l'idée d'une volonté commune à l'espèce humaine: l'Empereur est le détenteur d'une volonté surpuissante, capable d'étendre ses contenus à toute l'humanité. L'Empereur est donc toute la volonté puisqu'il est la volonté de tous. La liberté de l'Empereur est une liberté totale» (I. COSTA, *Liberté de l'empereur et liberté totale: Dante théoricien de la volonté commune*, in *Dante et l'averroïsme*, a cura di A. de Libera, J.-B. Brenet, I. Rosier-Catach, Collège de France - Les Belles Lettres, Paris 2019, pp. 331-355, alla p. 331).

<sup>21</sup> *Ep.* VI, 5.

<sup>22</sup> *Par.*, XXX 137-138.

<sup>23</sup> *Ivi*, 139.

<sup>24</sup> Sulla profonda relazione tra sistema politico imperiale e perfezionamento dell'anima umana in direzione di una scelta morale si vedano le considerazioni di G. D'ONOFRIO,

### 3. *Il rapporto con le altre autorità politiche*

L'assimilazione tra Filosofo e Monarca condotta nella *Monarchia* ha una prima conseguenza nel rapporto, per differenza, tra autorità politica universale e autorità particolari. Nel *Convivio* si lamentava la distanza tra i governanti e la filosofia (o i filosofi); tale rimostranza non ha più senso nella *Monarchia*, dove è spiegato sillogisticamente l'impossibilità di tenere separata la perfetta filosofia morale dal massimo potere politico, ovvero come nessuna capacità filosofica autonoma sia compatibile con i poteri particolari. Al contempo, la combinazione tra perfetto volere e massimo potere è garanzia che il suo operato verso gli stati particolari sia imparziale rispetto ai conflitti in atto, alle lotte tra fazioni, rappresentando dunque la più alta forma di giustizia umana<sup>25</sup>.

L'affermazione per cui solo il Monarca abbia *velle e posse* al massimo grado – e sia dunque causa indefettibile di giustizia tra gli uomini – deve essere letta, come Dante esplicita, in senso negativo: nessuno tranne il Monarca è al contempo «volentissimus» e «potentissimus».

Il Monarca universale diviene fonte di legittimazione delle autorità politiche particolari, non solo in termini giuridico-politici, come era stato già previsto nel *Convivio*, ma in termini filosofico-morali. Esse sono, in prospettiva gerarchica, dentro il processo univoco di miglioramento morale del mondo principiato dalla pubblicità della volontà perfetta, mediante legge imperiale.

È questo il primo e principale tipo di rapporto tra le autorità politiche, che consente di definire il Monarca «universalissima causa»<sup>26</sup> del bene vivere degli uomini, mentre gli altri principi lo sono solo per suo tramite. Questo processo inizia con quella «comunis regula» che l'Imperatore stabilisce per la pace universale e per il fine del genere umano nel suo complesso, portare all'atto la potenza intellettuale umana. Gli ordinamenti particolari, laddove non accecati dalla cupidigia, la recepiscono e la avvicinano «ad operationem», attraverso norme prossime alla pratica.

La legge imperiale opera in rapporto alle leggi delle singole comunità

---

“Esse”, “virtus”, “operari”. *Educazione dell'uomo e perfezione naturale nella “Monarchia” di Dante*, in “*Ratio practica*” e “*ratio civilis*”. *Studi di etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, a cura di A. Rodolfi, ETS, Pisa 2016, pp. 119-156.

<sup>25</sup> In questa direzione, molto efficaci le considerazioni di Steinberg nel collegare la capacità del Monarca di essere giudice animato dal più puro arbitrio con la sua condizione di sovrano *super partes*. (Si veda J. STEINBERG, *Dante and the Limits of the Law*, University of Chicago Press, Chicago-London 2014, p. 54).

<sup>26</sup> *Mon.*, I, XI, 18.

politiche come l'intelletto speculativo verso l'intelletto pratico. Senza la premessa teorica non sarebbe possibile individuare i principi generali che reggono l'agire umano, ma senza la sua traduzione in termini operativi, che di necessità dipende dalle diverse realtà in cui quei principi devono operare, non potrebbe mai condurre alle buone azioni degli individui<sup>27</sup>. La similitudine è perfetta per illustrare come dai principi universali della morale stabiliti nella legge imperiale si proceda alla loro applicazione mediante principi intermedi, le leggi dei singoli regnanti, che rendono possibile un livello più prossimo alla pratica di quei precetti. In questo ordine gerarchico, che accomuna livello politico, giuridico e, infine, morale, il sistema imperiale è rappresentato come una fitta rete di intelligenze pratiche che, riconducibili alla «*reductio ad unitatem*» imperiale, si ordinano secondo quella *multitudo* di istituzioni politiche e individui, tramite cui, finalmente, la legge imperiale, o la perfetta filosofia morale, diventa operazione concreta di virtù.

L'unico modo in cui, nei limiti dell'esistenza terrena, è possibile «*actuare semper totam potentiam intellectus sensibilis*»<sup>28</sup> è un sistema complesso di operatori di virtù, i cui fondamenti sono chiariti al genere umano da una filosofia assolutamente teoretica. L'uomo ha bisogno dei propri simili e di creare istituzioni politiche che ordinino la sua esistenza a più livelli poiché nessuno, aristotelicamente, è in grado di realizzare l'atto del fine terreno dell'esistenza umana; ma il mondo ordinato a Monarchia, operando attraverso una moltitudine di operatori di virtù che abbraccia tutto il genere umano, è invece in perenne atto di giustizia. «*per quam quidem tota potentia hec actuetur*»<sup>29</sup>.

La condizione del genere umano in forma di Monarchia universale è frutto, in prima istanza, di una libera scelta degli uomini, cui un Monarca volenteroso indica la strada da percorrere. Se gli uomini non fossero corrotti dalla cupidigia, l'istituto imperiale e, al limite, la stessa politica potrebbero anche non esistere: il genere umano avrebbe già la forma di una moltitudine

<sup>27</sup> Da questo punto di vista, come nota Ardizzone, per Dante l'Impero è il sistema politico che meglio rispecchia la natura umana, perché organizza quella «community of thought» di cui il genere umano ha bisogno per esprimere il proprio potenziale intellettuale e per vivere felicemente. (Si veda M.L. ARDIZZONE, *Reading as the angels read: speculation and politics in Dante's "Banquet"*, University of Toronto Press, Toronto 2016, pp. 354-355).

<sup>28</sup> *Mon.*, I, IV, I.

<sup>29</sup> *Ivi*, I, III, 8. Sul ruolo della moltitudine in Dante, soprattutto nella sua declinazione politica, come ottima disposizione del genere umano in ossequio alla propria natura razionale, si veda V. ARROCHE, «*Ordinatio*» y «*reductio*»: *dos conceptos operativos en la construcción de la argumentación política dantesca*, in *El pensamiento político en la Edad Media*, a cura di P. Roche Arnas, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 2010, pp. 241-252.

di soggetti morali uniti nel segno di un'universale attitudine verso la realizzazione delle virtù terrene. La moltitudine è, in effetti, un ordinamento prepolitico dell'umanità, secondo diverse inclinazioni date dai cieli verso le virtù terrene: «necesse est naturam producere hominum multitudinem ad diversas operationes ordinatorum»<sup>30</sup>. Tali operazioni, prese insieme, conducono al raggiungimento del fine naturale dell'uomo, quella pienezza dell'atto virtuoso che, distinta nei modi, tempi e luoghi, il singolo uomo e la singola comunità politica non possono acquisire. Nella *Monarchia* il significato è tanto più politico dal momento che, ordinati in moltitudine, trovano corretta disposizione, secondo le diverse qualità, «quidam non solum singulares homines, quin etiam populi»<sup>31</sup>, laddove, come detto, il fine del genere umano non può essere perseguito «per unum hominem seu per aliquam particularium comunitatum»<sup>32</sup>.

Nella moltitudine si concilia l'esigenza di prevedere un intelletto potenzialmente valido per tutto il genere umano senza sacrificare l'individualità di ogni processo intellettuale e, soprattutto, i limiti a esso imposti in terra, poiché nel singolo uomo l'intelletto è solamente possibile. L'univocità del volere stabilito dal governo universale del Monarca non pregiudica l'unicità del volere che ogni individuo e ogni organizzazione politica, nella persona del proprio governante, liberamente perseguono. Solo, però, nell'organizzazione politica di tutto il genere umano si superano i limiti dell'incostante filosofia terrena e si attualizza tutta la potenza delle facoltà intellettive e morali umane durante la vita mondana.

È chiaro che, per quel che riguarda il genere umano nel suo complesso, il suo fine ultimo terreno, le autorità particolari devono sottostare a una gerarchia rigida. Certo l'Imperatore non è creato per occuparsi dei «minima iudicia» che riguardano le realtà locali. La legge imperiale, rispetto alle autorità particolari, può però essere interpretata anche come «directivum», norma di riferimento che dia un indirizzo certo di giustizia: laddove le «leges municipales» siano deficitarie, essa indica la via del bene, perché rappresenta un baluardo di giustizia per tutti gli uomini.

Un ultimo modo di intendere il rapporto tra legge imperiale e locale è quello dell'autonomia, per cui «habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet»<sup>33</sup>. Esistono bisogni pratici specifici delle singole comunità politiche, ovviamente autonome dall'azione regolatrice del Monarca, che gli ordinamenti locali hanno il compito di regolare secondo peculiari interventi.

<sup>30</sup> *Ivi*, II, VI, 6.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*

<sup>33</sup> *Ivi*, I, XIV, 5.

#### 4. Differenza e cooperazione con l'autorità spirituale

Se, nel rapporto con le autorità particolari, la peculiare natura filosofica del potere imperiale, come descritta nel primo libro della *Monarchia*, sviluppa quanto già auspicato nel *Convivio*, il terzo libro del trattato latino presenta un tema affatto nuovo.

Nessuno, tranne il Monarca universale, può conciliare rettamente perfetta filosofia morale e massimo potere. Questa proposizione trova ragion d'essere non tanto nel rapporto tra autorità politica universale e regni particolari, ma nella *quaestio* finale, dove l'Imperatore è messo a confronto con l'altra autorità universale voluta dalla provvidenza divina, il Pontefice.

Lo schema argomentativo degli ultimi passaggi del terzo libro è ben noto, anche perché oggetto di lunghe dispute interpretative. Interessa, in questa sede, sottolineare come esso consegua logicamente a quanto dimostrato nel primo libro, poiché senza quell'approfondimento filosofico-morale dell'autorità imperiale non reggerebbe il complesso dimostrativo che Dante sviluppa nel finale del trattato.

Ancora una volta, centrale è il ruolo della cupidigia e della Monarchia nel contrastare le sue manifestazioni politiche. La cupidigia dantesca non solo è contraria al processo intellettivamente corretto e alla giustizia operata nella libertà, deve opporsi anche alla «karitas»<sup>34</sup>. Quest'ultima rischiarata, mentre la cupidigia oscura, la «recta dilectio»; il corretto amore, che impone di ricercare «perseitatem hominum», è proprio di quell'animo che «querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis»<sup>35</sup>. Per il bene del genere umano, la pace e la libertà, la carità diventa catalizzatore della giustizia, in quanto è orientata allo stesso fine: «karitas maxime iustitiam vigorabit et potior potius»<sup>36</sup>; maggiore è il grado in cui la carità segna la pratica di giustizia, più ampia sarà la capacità del giudice terreno di operare rettamente.

Questo potenziamento della facoltà filosofico-morale del Monarca è in

<sup>34</sup> Notevole, su questo aspetto, la triangolazione condotta da Farris, che riconduce la carità alla più alta pratica di virtù morale: la condizione imperiale corrisponde a «una *pax* che, alimentata dalla *justitia* e dalla *caritas*, raggiunge la più alta espressione di libertà. Virtù, queste, che si richiamano reciprocamente in quanto indispensabili l'una all'altra; alla *cupiditas*, infatti, si oppone la *caritas*. La prima è dominata dalla molteplicità dei desideri, quindi dall'instabilità psicologica e dall'impossibilità di un giusto giudizio, mentre la *caritas* appartiene all'*ordo* morale, capace di cogliere razionalmente quelle differenze di valori, che conducono ad una giusta scelta e ad un preciso orientamento» (G. FARRIS, *Dante e "Imago Dei"*, Sabatelli, Savona 1985, p. 105).

<sup>35</sup> *Mon.*, I, xi, 14.

<sup>36</sup> *Ibidem*.

perfetta sequenzialità col collegamento tra universalismo filosofico e politico: «quanto iustus potentior, tanto in operatione sua iustitia erit amplior»<sup>37</sup>. La carità rafforza la filosofia morale che, ormai è acquisito, è nelle corde del Monarca universale; ciò ancora più giustifica il potenziamento illimitato della sua giurisdizione.

Combattuta la forza irragionevole, sulla cui pericolosità Dante ha già avvisato nel *Convivio*, auspicando il congiungimento dell'autorità filosofica e di quella imperiale, nell'*Epistola ai Fiorentini*, Dante segna la forza imperiale con la pietà: non un Cesare vendicativo sta restaurando la sovranità dell'Impero in Italia, ma una «maiestas» la cui origine «de Fonte defluat pietatis»<sup>38</sup>. Nella *Monarchia*, dove il temperamento filosofico del potere è già acquisito, il collegamento del Monarca con la carità è approfondito nella direzione del *velle*, competenza filosofica morale che, unico tra i mortali (o quantomeno tra i politici), egli è in grado di esercitare.

Inevitabili le implicazioni di questo sviluppo teologico dell'autorità politica e filosofica del Monarca. Ponendo la virtù della carità tra le prerogative dell'esercizio della giustizia, Dante oltrepassa le possibilità filosofiche dell'Imperatore costitutivamente attribuitegli. Per far diventare misericordiosa la propria amministrazione, egli deve trovare risorse di virtù fuori dal proprio corredo originario: ciò implica una distinzione ma anche un collegamento tra fini, mezzi e guide della vita terrena e ultraterrena: «propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret»<sup>39</sup>.

Dopo aver fatto riferimento indistintamente a due guide, Dante le riconduce alla volontà divina: «Deus fecit duo magna luminaria»<sup>40</sup>, «romanum scilicet Pontificem et romanum Principem»<sup>41</sup>, tra essi, soprattutto, non è possibile distinguere un «luminare maius» (la Chiesa) e un «luminare minus» (l'Impero)<sup>42</sup>. I «duo luminaria» romani del *Monarchia*, che illustrano due cammini distinguibili, sono speculari al rimpianto dei «due soli» romani che Marco Lombardo esprime nel *Purgatorio* o Dante stesso nell'*Epistola*

<sup>37</sup> *Ivi*, 7.

<sup>38</sup> *Ep.* V, 7.

<sup>39</sup> Il momento della benedizione viene ricordato anche in *Mon.*, II, VIII, 1; *Par.*, XX 8-9 e 87.

<sup>40</sup> *Mon.*, III, IV, 2.

<sup>41</sup> *Ivi*, I, 5.

<sup>42</sup> *Ivi*, IV, 2.

*ai cardinali*<sup>43</sup>. L'ardita concezione dantesca arriva a raffigurare la vicenda terrena dell'uomo, distinta nella sfera civile e spirituale, sotto l'influenza di due sistemi solari<sup>44</sup>.

È negata la soggezione filosofico-morale e giuridico-politica del Monarca universale al Pontefice. Il primo «nullo modo» dipende dal secondo «quantum est ad esse [...], nec etiam quantum ad virtutem, nec quantum ad operationem simpliciter», qualità tutte dell'autorità imperiale per volere di Dio<sup>45</sup>, già dimostrate sillogisticamente nell'incontro necessario tra il Filosofo e il Monarca. L'Impero però, «recipit aliquid dal Papato, «ad melius et virtuosius operandum»<sup>46</sup>.

I due passaggi stanno in stretta connessione. Dal Pontefice non deriva la virtù morale e civile del Monarca, poiché il percorso di rischiaramento filosofico che costui compie si fonda su determinate (e proprie) precondizioni politiche; l'autorità spirituale può però aggiungere alla civile «qualcosa» che, pur non direttamente riferibile alla sfera politica, rende la sua azione virtuosa più efficace. Questo «aliquid», di cui si parla già nel quarto capitolo dell'ultimo libro, viene ripreso sul finire del trattato per riferire la felicità terrena, pur analizzata distintamente, «quodammodo» a quella celeste. Dalla dipendenza «nullo modo» dell'autorità politica da quella spirituale si arriva a stabilire l'ordinamento «quodammodo» della vita terrena a quella celeste, ciò porta l'autorità politica a dipendere «in aliquo»<sup>47</sup> da quella spirituale, come ogni vero cristiano, il Monarca deve riconoscere nel Pontefice il pastore che guida le anime sulla via della fede: «regnum temporale non recipit esse a spirituali, nec virtutem que est eius auctoritas, nec etiam operationem simpliciter; sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie

<sup>43</sup> *Ep.* XI, 21.

<sup>44</sup> Sull'utilizzo dell'area semantica della luce per spiegare la teoria imperiale si veda quanto afferma Ariani, secondo cui Dante rafforza l'«idea di derivazione divina di ogni potere usando un metaforismo emanazionistico al fine di connettere l'istituto imperiale direttamente alla Fonte di ogni potere» (M. ARIANI, *Metafore della luce e mistica imperiale nella "Monarchia" di Dante*, in *Raccolta di scritti per Andrea Gareffi*, a cura di N. Longo, R. Caputo, Nuova Cultura, Roma 2013, pp. 111-142, alla p. 115). Sulla consapevole contraddizione tra quanto conosciuto scientificamente, l'esistenza di un solo cielo del Sole, e quanto immaginato in metafora politico-spirituale, il sole duplice della società cristiana, si veda J.A. SCOTT, *Una contraddizione scientifica nell'opera dantesca: i due soli di Purgatorio XVI, 107*, in *Dante e la scienza* (Atti del Convegno Internazionale di Studi «Dante e la Scienza», Ravenna, 28-30 maggio 1993), a cura di V. Russo, P. Boydé, Longo, Ravenna 1995, pp. 149-155.

<sup>45</sup> *Mon.*, III, iv, 17.

<sup>46</sup> *Ivi*, 18.

<sup>47</sup> *Ivi*, xv, 17.

quam [Deus] in celo et in terra benedictio summi pontificis infundit illi»<sup>48</sup>.

Il Pontefice potenzia in terra la facoltà che Dio ha già dato all'Imperatore di operare secondo virtù di giustizia e di illuminare la via politica del mondo, di essere quel filosofo pubblico che dà impulso alla correzione morale del genere umano. Attraverso la benedizione pontificale, il Monarca riceve «qualcosa» che lo rende dipendente «in qualche misura» dall'autorità spirituale. Non si tratta di una competenza filosofico-politica, altrimenti il Monarca sarebbe politicamente non sovrano e operativamente subordinato al Papa, dopotutto essa non fa parte di quel carico di saperi propri del Pontefice; il potenziamento della missione imperiale può avvenire solamente «per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt [...] secundum virtutes theologicas operando, fidem spem scilicet et karitatem»<sup>49</sup>. Il Papato garantisce all'Imperatore quello stimolo ulteriore verso la virtù (per agire «virtuosius») derivante da un'accertata via della fede e della carità, con cui ancora più chiaramente, rispetto alla sola filosofia morale, è illuminata la giustizia<sup>50</sup>. Se giustizia e bontà si perfezionano nella scelta caritatevole, se per gli uomini la fonte della carità è il Papa, l'uomo perfettamente saggio e giusto segue la via teologica individuata dalla Chiesa e la infonde nei propri atti. Dal necessario collegamento tra filosofia e teologia si è giunti all'auspicabile coordinamento dell'azione politica dell'Imperatore con quella spirituale del Pontefice. Se non avesse, già nel primo libro, caricato di un'autorità filosofica indefettibile il Monarca universale, Dante non avrebbe potuto mostrare la distinzione e la connessione con l'autorità spirituale.

Attribuire la piena ed esclusiva competenza filosofico-morale per la vita civile al Monarca serve a scongiurare inserimenti in questo frangente da parte dell'autorità spirituale; ma tale distinzione non deve essere letta come separazione, né, tantomeno, competizione. Le due guide cooperano, poiché il fine terreno è ordinato e connesso a quello ultraterreno; poiché la perfetta filosofia morale non può contraddire la teologia, poiché, infine, l'autorità politica universale non può essere separata da quella spirituale, anzi da essa riceve supporto alla propria azione filosofico-morale. La *karitas* è effettivamente la cerniera tra due modi di vedere l'esistenza umana, terrena ed eterna, che Dante analizza separatamente, cercandone il collegamento. Nel *Convivio* era auspicabile la cooperazione dell'autorità puramente politica del Monarca con quella del Filosofo, poiché la filosofia

<sup>48</sup> *Ivi*, IV, 20; si veda anche. *ivi*, III, xv, 18.

<sup>49</sup> *Ivi*, III, xv, 9.

<sup>50</sup> *Ivi*, I, xi, 14.



morale aristotelica era l'unica fonte certa di precetti giusti per il potere; nella *Monarchia*, accertata la loro composizione nel sovrano universale, è auspicato il potenziamento ulteriore della sua capacità di giustizia, attraverso la carità e la cooperazione col Pontefice<sup>51</sup>.

Per cogliere il delicato equilibrio tra autonomia e gerarchia, che Dante elabora per descrivere al termine del *Monarchia* la relazione tra Impero e Papato, si deve far riferimento alla figura del *judex*. Dante riserva in terra questo ruolo al solo Imperatore: egli è il giudice di ultima istanza delle questioni politiche, dirimendo i conflitti tra gli stati particolari, ma avendo anche il *iudicium*, per stabilire il corretto arbitrio, che, in ultimo, diviene volontà universale sotto forma di legge imperiale.

Il Pontefice ostacola l'Imperatore e, soprattutto, corrompe la propria funzione spirituale se entra nel campo di azione mondano, ergendosi a giudice supremo delle cause terrene; è tantomeno giudice nel campo spirituale, perché al raggiungimento della beatitudine eterna presiede, ovviamente, il giudizio divino; egli può solo istruire il percorso e indirizzare gli individui a meritare la vita ultramondana<sup>52</sup>. Questa netta presa di posizione, in chiara polemica con le coeve teorie della *plenitudo potestatis* papale, deve leggersi come conseguenza necessaria di quell'identificazione sillogisticamente inevitabile, e non più solo realisticamente auspicabile, tra

<sup>51</sup> Come afferma Ascoli, «in order to assert the definitive supremacy of the Empire in the temporal realm, Dante has to juxtapose its authority to that of another institution, the Papacy, supreme in matters of the spirit. Thus, *de facto*, the Emperor/Philosopher pairing has been replaced by the Emperor/Papacy dyad, with a consequent shift in the nature of the discourse on authority» (A.R. ASCOLI, *Dante and the Making of a Modern Author*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 239). In realtà, la sostituzione del fondamento filosofico dell'autorità imperiale non avviene, per quanto rimanga a questo punto del trattato un'acquisizione già dimostrata, necessaria per affrontare la più delicata questione del rapporto tra le due autorità universali.

<sup>52</sup> Tra le tante sollecitazioni storiche è probabile che su Dante agisca, più di tutto, il ricordo della controversia giuridica tra Enrico VII e Roberto d'Angiò, in cui si era, in un momento successivo, inserito Clemente V. Il papa avignonese, intervenendo in favore di Roberto, aveva rivendicato non solo la connessione vassallatica che legava l'antico *Regnum* normanno alla Chiesa, ma una suprema funzione giudicante sulle controversie civili, superiore anche all'Imperatore. Posizioni espresse in particolare con la *Romani principes* e la *Pastoralis cura*. Sulle connessioni tra questa intricata vicenda giuridica e le scritture di parte imperiale, papale e angioina, si vedano K. PENNINGTON, *The Prince and the Law, 1200-1600. Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, University of California Press, Berkeley 1993, pp. 165-202 e S. KELLY, *The New Solomon. Robert of Naples (1309-1343) and Fourteenth-Century Kingship*, Brill, Leiden-Boston 2003, pp. 189-204. Per un'ampia ricognizione delle fonti giuridiche nonché per i loro echi nella *Monarchia*, si rinvia alla documentata *Introduzione alla Monarchia* di D. QUAGLIONI, per l'edizione da lui stesso curata, Mondadori, Milano 2021.

Filosofo e Monarca. Il nuovo auspicio, nella chiusura del trattato latino, è quello di un incontro armonioso e collaborativo tra le due autorità universali: da esso, infine, dipende ogni possibile felicità del genere umano durante la vita terrena e segna non poco il ben più rilevante esito ultramondano degli individui.