

PAOLO CHIESA

La *Monarchia* di Dante: un pensiero politico ancora attuale?

La *Monarchia* è forse l'opera più difficile di Dante, almeno per un lettore di oggi. È difficile per il suo linguaggio, che è quello sintetico e asciutto della logica medievale; è difficile per la struttura argomentativa, che risponde a un sistema dialettico per noi poco consueto; ma è difficile soprattutto per i temi che tocca, che solo approssimativamente si possono inquadrare in quella che per noi è una discussione politica. È un trattato così impegnativo che pochi, anche fra gli specialisti, lo leggono per intero, almeno nella sua veste latina. L'impressione generale che lascia è quello di un testo importante, ma sostanzialmente inattuale: necessario per capire la mentalità e le idee di Dante, ma incapace di comunicare un messaggio effettivo alla società odierna.

In questo intervento spiegheremo perché la *Monarchia* lasci questa impressione, e ci chiederemo se essa corrisponda alla verità. Dante è un poeta e un letterato, molto prima che un politico, e siamo abituati al fatto che la letteratura – la grande letteratura, almeno – abbia in sé una potenza superiore, che travalica il tempo e trasmette contenuti durevoli, se non proprio assoluti. Se Dante è capace di realizzare questo nella *Commedia*, non potrà farlo anche per la *Monarchia*, l'altra opera cui egli, per sua stessa dichiarazione, ha affidato il suo messaggio più alto? Nel prologo del trattato, Dante proclama il suo intento di voler arricchire l'umanità rivelandole la *veritas* più utile e più nascosta, quella che riguarda la *temporalis monarchia*; è un compito mai prima affrontato da nessuno – dice –, pari a quello che in campi diversi hanno assolto antecedenti illustri come Aristotele, Cicerone e Euclide, ciascuno dei quali ha fornito nel suo ambito conoscenze decisive¹. Dichiarazioni che impediscono di considerare la *Monarchia* come un'opera 'secondaria' o 'minore', e la pongono invece al centro della riflessione, e anche della poetica, dell'autore. Ad ambizioni così grandi ci aspettiamo che corrisponda anche un messaggio che vada ben oltre la contingenza politica del momento e che abbia una prospettiva duratura, o addirittura una valenza assoluta; ma, almeno apparentemente, questo poi non succede.

¹ Dante, *Mon.* I I 4-5. Per il testo della *Monarchia* faremo riferimento alla seguente edizione: DANTE, *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa - Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero, Roma 2013 (Nuova edizione commentata delle opere di Dante, IV).

Inattualità della Monarchia

Nella *Monarchia* Dante si propone dunque di esporre la *veritas* sull'impero universale attraverso una dimostrazione scientifica (da qui il riferimento agli antichi dotti). La parola *veritas*, da lui espressamente impiegata², risulta impegnativa: è vero che questo termine era comunemente usato nel linguaggio filosofico per indicare la conclusione corretta del ragionamento, senza necessariamente comportare implicazioni di carattere metafisico, ma qui essa usata in riferimento a una *monarchia* qualificata come *universalis* e ad altre nozioni fondamentali per il *bene esse* dell'umanità, e tende ad assumere una valenza più alta. Quello di cui Dante intende parlare è un regime che si stende su tutto il mondo e che domina *omnes in tempore*, cioè tutti gli uomini e tutti gli altri esseri di condizione mortale, quelli che nell'impostazione antropocentrica medievale di un Adamo creato a immagine e somiglianza di Dio erano necessariamente subordinati all'uomo³. L'estensione di questo potere è realmente universale, non essendo limitato all'orizzonte della cristianità: anche se Dante non tratta esplicitamente l'argomento, un accenno in un altro punto dell'opera rivela che, nella sua mente, la *monarchia universalis* comprende anche gli *Asiani et Affricani* – nella geografia dantesca, i popoli di religione musulmana –, in quanto si dice che essi potenzialmente concorrono all'attribuzione delle prerogative imperiali⁴. Di tale *monarchia universalis* Dante parlerà attraverso una dimostrazione scientifica, proponendo cioè ragionamenti in forma di sillogismo: il metodo che si usava allora per i procedimenti argomentativi, un metodo ritenuto rigoroso e infallibile perché basato sull'intelletto, la caratteristica specifica che Dio ha conferito agli uomini perché si differenzino dagli animali e si uniscano agli angeli. L'adozione di un rigoroso metodo scientifico è una delle principali novità del trattato dantesco: l'eccellenza della *monarchia universalis* come regime di governo era già stata ampiamente proposta da altri, e molti degli argomenti che Dante chiamerà in causa a sostegno delle sue idee erano già state adottati, ma i teorici precedenti avevano per lo più seguito una via di presentazione più lasca, puntando sulla citazione delle *auctoritates* piuttosto che sulla forza della logica. Per Dante, invece, le *auctoritates*, pur importanti, rivestono un ruolo di supporto rispetto al rigore del ragionamento: necessarie testimonianze e pezze d'appoggio, ma a servizio del procedimento logico dell'argomentazione, che costituisce il centro del discorso.

² *Mon.* I 13.5.

³ *Mon.* I 12: «Est ergo temporalis monarchia, quam dicunt imperium, unicus principatus et super omnes in tempore, vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur».

⁴ *Mon.* III XIV 7, dove si considerano gli *Asyani et Affricani* fra i soggetti capaci di autorizzare l'impero a concedere delle prerogative al papa, anche se certo contrari a questa disposizione.

Dante affronta il tema attraverso tre domande, presentate all'inizio del trattato⁵, immediatamente dopo il prologo; ognuno dei tre libri della *Monarchia* è poi dedicato a rispondere a una delle tre domande. Le lasceremo presentare a Giovanni Boccaccio, che nel suo *Trattatello in laude di Dante* ne dà una sintesi perfetta:

Nel primo [libro], loicalmente disputando, pruova che a bene essere del mondo sia di necessità essere Imperio; la quale è la prima quistione. Nel secondo, per argomenti istoriografi procedendo, mostra Roma di ragione ottenere il titolo dello Imperio; ch'è la seconda quistione. Nel terzo, per argomenti teologi pruova l'auttorità dello 'mperio immediatamente procedere da Dio, e non mediante alcuno suo vicario, come li cherici pare che vogliono; ch'è la terza quistione⁶.

La prima domanda è dunque se la *monarchia universalis* sia necessaria per la migliore condizione del mondo; la risposta di Dante è naturalmente positiva. Se esaminiamo questa risposta alla luce della realtà di oggi, non possiamo che definirla del tutto inattuale: l'idea di dominio unico su tutta l'umanità appartiene per noi al romanzo e alla fantascienza, in genere in rappresentazioni di una realtà distopica negativa. E non meno inattuali sono gli argomenti che Dante porta a sostegno della sua tesi: la monarchia universale è la condizione che Dio ha voluto per l'umanità, perché assicura il massimo dell'unità, che è immagine di Dio; la monarchia universale rispecchia nel modo migliore l'organizzazione unitaria dei cieli; il monarca universale governa con il massimo di giustizia, perché non è soggetto a avidità e corruzione, in quanto possiede già ogni cosa; il monarca universale assicura il massimo della libertà, perché opera senza condizionamenti e in funzione di se stesso⁷. Una sorta di assolutismo illuminato, perciò, quale è stato più volte teorizzato nel corso della storia, ma che è storicamente privo di realizzazioni positive, e che è ormai al di fuori dell'orizzonte della nostra società. A questi argomenti metafisici Dante aggiunge un argomento 'teologico', per noi altrettanto inattuale: se Dio ha scelto di incarnarsi durante l'impero di Augusto, l'ha fatto per certificare attraverso un segno preciso che quella forma di governo era la migliore di tutte, l'unica adatta a ospitare il Dio fatto uomo⁸. Il pensiero moderno ci ha abituati a tenere ben distinte la

⁵ *Mon.* I II 3: «Maxime autem de hac tria dubitata queruntur. Primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an Romanus populus de iure monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas monarche dependeat a Deo inmediate vel ab aliquo Dei ministro seu vicario».

⁶ GIOVANNI BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante* [I red.], XVI 195; ed. a cura di Marco Fiorilla, in DANTE ALIGHIERI, *Le opere*, VII: *Opere di dubbia attribuzione e altri documenti danteschi*, tomo 4: *Le vite di Dante dal XIV al XVI secolo. Iconografia dantesca*, Roma 2017 (Nuova edizione commentata delle opere di Dante, VII 4), pp. 11-154, a p. 108.

⁷ Questi argomenti sono presentati in *Mon.* I VIII, IX, XI, XII. Per dare un'idea del ragionamento sillogistico praticato da Dante, vale la pena analizzare l'argomentazione che sostiene il primo dei punti citati. La conclusione – che sotto il monarca la società umana si trova nella condizione voluta da Dio – è raggiunta attraverso i seguenti passaggi. Dio è unità al massimo grado; ma l'uomo è fatto a immagine e somiglianza di Dio; dunque l'umanità assomiglia a Dio al massimo grado quando è unita. Ma l'umanità è unita al massimo grado quando è sottoposta a un unico capo; e dunque l'umanità è nella condizione voluta da Dio quando è sottoposta a un unico capo.

⁸ *Mon.* I XVI.

politica e la religione, e nessuno oggi invocherebbe un episodio di fede – per altro interpretato da Dante in modo piuttosto arbitrario: nulla nel testo evangelico autorizza a ricavarne quel significato – a sostegno di una teoria di governo.

La seconda domanda concerne quale monarchia abbia diritto a essere riconosciuta universale e a governare pertanto il mondo; e si punta subito sull'unica monarchia che storicamente possa essere considerata universale – almeno per Dante e i suoi contemporanei –, cioè sull'Impero Romano. La risposta è che fu appunto il popolo romano ad essere scelto da Dio per governare il mondo; transitivamente – con un passaggio che non è esplicitato, ma che corrisponde alla visione giuridica medievale dei rapporti fra il popolo e il capo in un contesto monarchico – l'imperatore che ne è la guida.

La nozione di Impero Romano scontava qualche anacronismo già al tempo di Dante, nonostante gli sforzi dei teorici di tracciarne una continuità con il persistente Impero Germanico: una continuità che si realizzava attraverso una serie di *translationes*, prima in Oriente, poi in Occidente, adombrate anche nel lungo discorso che Giustiniano pronuncia nel canto VI del *Paradiso*. Ma ancor più anacronistici per noi sono gli argomenti invocati da Dante a sostegno della legittimità di quell'organismo, riconducibili all'investitura divina di cui avrebbe goduto. Poiché, come si afferma nel capitolo metodologico introduttivo al secondo libro⁹, la volontà divina non è palese, ma si manifesta attraverso *signa*, Dante enumera una serie di indizi che dimostrerebbero l'appoggio di Dio all'Impero Romano, tutti cronologicamente ricadenti nella sua fase formativa. Si tratta anzitutto della nobiltà del capostipite, Enea, eccellente per qualità personali e ancor più per stirpe, visto che fra i suoi antenati si annoveravano rappresentanti di tutti e tre i continenti (Assaraco per l'Asia, Dardano per l'Europa, Atlante per l'Africa) e che gli stessi tre continenti gli portarono in dote le sue tre mogli (Creusa, Didone e Lavinia); per volere di Dio tutta la terra contribuì quindi alla sua nobiltà, da cui transitivamente discese quella del popolo romano¹⁰. Si prosegue enumerando i miracoli che permisero l'affermarsi di Roma contro i popoli italici e mediterranei, che in quanto eventi anomali rispetto al corso della natura dimostrano l'appoggio divino¹¹; si passa poi a dichiarare che il popolo romano agiva in linea con il diritto, corrispondente alla volontà divina¹²; e si conclude ricordando come Roma sia stata aiutata da Dio a vincere contro altri popoli la gara che aveva il palio il dominio del mondo, e come Dio abbia espresso il suo giudizio a favore di Roma nei duelli che essa sostenne contro i suoi rivali¹³. Il coronamento della legittimazione di Roma, ormai in epoca imperiale, avviene grazie a due

⁹ *Mon.* II II.

¹⁰ *Mon.* II III.

¹¹ *Mon.* II IV.

¹² *Mon.* II V-VI.

¹³ *Mon.* II VII-IX.

nuovi argomenti teologici: Cristo alla nascita si sottopose al censimento che Augusto fece di tutta la popolazione del mondo (come ricordato nel *Vangelo di Luca: exiit edictum a Caesare Augusto, ut describeretur universus orbis*), avallando l'universalità di quel potere imperiale; e fu messo a morte dal potere imperiale, esercitato da Pilato in rappresentanza di Tiberio, a certificazione del fatto che tale autorità aveva estensione mondiale, perché solo così la sua morte poteva riscattare il peccato del mondo intero¹⁴.

Gli argomenti recati da Dante in questo secondo libro per sostenere la legittimità dell'Impero Romano, o piuttosto l'investitura divina su di esso per il governo del mondo, sono stati giudicati da una parte della critica novecentesca puerili o ridicoli¹⁵. In effetti, leggere con gli occhi di oggi le pagine sugli antenati di Enea o sulla corsa nel circo come metafora della conquista del mondo, o ancora sul duello fra Orazi e Curiazi come prova di manifestazione del giudizio divino¹⁶, può suscitare sconcerto; e già gli oppositori contemporanei di Dante avevano buon gioco ad attaccare quegli argomenti, bollandoli come inconsistenti¹⁷. Non dobbiamo dimenticare però il contesto 'profetico' al quale Dante fa riferimento: ciò che raccontano i classici – e in particolare Virgilio, il *vates* che per lui anticipa inconsapevolmente il messaggio cristiano – ha un valore che va oltre il racconto, e rappresenta lo svelamento di una verità nascosta, ancora più reale e concreta dell'effettività storica. Visti in questa luce, gli argomenti di Dante a sostegno dell'Impero Romano non erano forse così ridicoli alla sua epoca; ma non si può negare che siano ormai per noi del tutto superati.

La terza domanda, cui è dedicato l'ultimo libro dell'opera, riguarda il rapporto fra monarchia e papato. Una volta dimostrato che la monarchia universale è la forma di governo scelta da Dio per gli uomini, e che la struttura storica nella quale essa si realizza è l'Impero Romano, resta da determinare se l'investitura divina sull'imperatore provenga direttamente da Dio o se sia mediata dal suo vicario, cioè dal papa; nel secondo caso l'imperatore sarebbe subordinato al papa, in quanto a lui dovrebbe i propri poteri e a lui dovrebbe rendere conto delle proprie azioni. Nell'Europa del primo Trecento si trattava di una domanda di scottante attualità, anche per il concorrere di mutate situazioni politiche (l'autocrazia pontificia di Bonifacio VIII, la ripresa dell'iniziativa imperiale in Italia con Enrico VII, l'intraprendenza della monarchia francese sullo scacchiere italiano) che introducevano novità nei rapporti fra Chiesa e poteri civili, ed era stata molte volte affrontata anche in sede di dibattito teorico. Dante si schiera senza incertezze a favore della piena autonomia dell'imperatore, dichiarando che egli è messo a capo del suo governo direttamente da Dio e da Dio soltanto; riconosce

¹⁴ *Mon.* II XI.

¹⁵ Cfr. in proposito DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*. Testo, introduzione, traduzione e commento a cura di Gustavo Vinay. In appendice le epistole politiche tradotte, Firenze 1950, pp. 158-159, nota 1.

¹⁶ *Mon.* II IX 15.

¹⁷ Si veda la confutazione degli argomenti danteschi proposta da GUIDO VERNANI, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, (pubblicato da ultimo in DANTE, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa - A. Tabarroni, cit., pp. 340-354).

naturalmente una maggiore dignità del pontefice, verso il quale l'imperatore deve mostrare *reverentia*, così come la sfera materiale ha minor dignità rispetto alla sfera spirituale, senza però che questo pregiudichi l'autonomia del sovrano nella dimensione politica¹⁸. Gli argomenti recati da Dante sono in gran parte canonistici e scritturali: si nega ad esempio che le due spade, che in un celebre passo evangelico¹⁹ Pietro dichiara di detenere, debbano essere allegoricamente intese come i due poteri temporale e spirituale, come volevano i sostenitori della parte papale²⁰; così come si nega la legittimità della Donazione di Costantino, il famoso (falso) documento che avrebbe conferito al papa prerogative temporali, che Dante considera autentico, ma non valido perché i termini della donazione sarebbero andati oltre le capacità giuridiche del donatore²¹.

Il tema, si è detto, era scottante. Il trattato dantesco, per quanto sappiamo, non ebbe circolazione prima della morte dell'autore; ma ben presto fu utilizzato come strumento di propaganda dai sostenitori della parte imperiale, nella controversia che opponeva l'imperatore Ludovico il Bavaro a Giovanni XXII. Si spiegano così la dura confutazione della *Monarchia* preparata, intorno al 1328, del domenicano Pietro Vernani²², e l'esplicita e celebre condanna del trattato pronunciata dal legato papale, Bertrando del Poggetto, nel 1329²³. Al di là della situazione contingente, però, l'opuscolo dantesco venne presto inteso come vessillo della difesa dei poteri civili dalle ingerenze della Chiesa, problema avvertito per molti secoli soprattutto in Italia, per la presenza fisica di uno stato pontificio sul territorio. Per questo la *Monarchia* venne messa all'indice in epoca controriformista, e a lungo poté circolare a stampa solo in terra protestante, dove per la prima volta era stata pubblicata²⁴. Oggi quei tempi sembrano ormai passati: dalla fine dell'Ottocento il trattato è uscito dalla lista dei libri proibiti dalla Chiesa cattolica; la definizione dei rapporti fra Stato e Chiesa non è più problematica, neppure in Italia; e il principio stesso di universalità della religione, ovvio nel medioevo occidentale e prevalente in una visione eurocentrica moderna, risulta ormai superato dalle nuove dimensioni globali del mondo. Per queste ragioni, anche il terzo libro della *Monarchia*, con la terza domanda che vi è connessa, appare per noi inattuale; forse più ancora degli altri, perché più strettamente legato all'attualità del suo tempo.

Degli argomenti metafisici, storici, giuridici e canonistici che Dante usa per sostenere le sue tesi possiamo perciò apprezzare la finezza; siamo tenuti a servircene per comprendere meglio il

¹⁸ *Mon.* III XVI 17-18.

¹⁹ *Lc.* 22, 38.

²⁰ *Mon.* III IX.

²¹ *Mon.* III X.

²² GUIDO VERNANI, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, in DANTE, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa - A. Tabarroni, cit., pp. 317-366.

²³ La vicenda è ricordata dal BOCCACCIO, *Trattatello in laude di Dante* [I red.], 196. Il legato pontificio, «avuto il soprascritto libro [cioè la *Monarchia*], quello in pubblico, sì come cose eretiche contenente, dannò al fuoco. E il simigliante si sforzava di fare dell'ossa dell'autore, a eterna infamia e confusione della sua memoria».

²⁴ A Basilea nel 1559, per le cure di Johannes Herbst (Oporinus) (DANTIS FLORENTINI *De Monarchia libri tres*, in ANDREAE ALCIATI [...] *De formula Romani imperii libellus* [...]), Basileae 1559, pp. 53-179).

pensiero dell'autore, i suoi interessi e le sue passioni; ma non potremmo oggi utilizzarli all'interno di una discussione politica, in quanto irrilevanti o superati. Nella visione di oggi la *monarchia universalis*, che Dante considerava la forma di governo ideale, non è voluta da Dio, non assimila l'uomo a Dio, non assicura il *bene esse* dell'umanità; non si è mai realizzata e auspichiamo che mai si realizzi, e da qualunque posizione diversa preferiamo dissentire.

Attualità della Monarchia

Dalle considerazioni che abbiamo presentato sembrerebbe dunque che l'interesse della *Monarchia*, per il lettore di oggi, sia di carattere storico o filologico: l'analisi dell'opera e del pensiero che vi è espresso permette di comprendere meglio Dante nel suo mondo e nella sua epoca, e questa migliore comprensione si riverbera anche sull'esegesi delle altre e più comunicative opere dello scrittore, prima fra tutte la *Commedia*. Ma è proprio vero? Forse nel pensiero politico espresso dalla *Monarchia* esistono degli aspetti ancora attuali, e attuali oggi più che in passato. Sono aspetti, se si vuole, meno tecnici, e perciò meno legati alla contingenza medievale; aspetti in qualche modo morali, attinenti alla politica come atteggiamento etico e come dimensione dell'agire umano. Il fatto che *omnes in tempore* debbano essere governati da una *monarchia universalis*, infatti, si lega strettamente in Dante a una visione unitaria dell'umanità, considerata come un insieme ineluttabilmente coeso; un concetto molto attuale, in un'epoca come la nostra dominata da parole d'ordine come 'uguaglianza' e 'solidarietà', e consapevole del fatto che il progresso (o la salvezza) della specie umana dipendono da un percorso e da un impegno collettivo.

Partiremo, un po' alla lontana, dall'ultimo capitolo della *Monarchia*, forse il più famoso, in quanto oggetto in passato di molte e un po' forzate discussioni. Dante sta concludendo il suo ragionamento sul terzo punto, l'autonomia dell'imperatore dal papa, e introduce un argomento conclusivo: quello dei due fini dell'uomo. È un argomento di carattere filosofico, che va inteso all'interno dell'antropologia aristotelico-tomistica all'epoca dominante. Qualsiasi essere ha una propria causa finale, in virtù della quale è stato creato; ad assegnargliela è stata la *natura*, ossia la potenza creatrice di Dio. Fra tutti gli esseri creati, l'uomo è l'unico ad avere due fini, e non uno soltanto; questo dipende dalla prerogativa tipica dell'uomo, di essere unione di corpo e anima:

L'ineffabile provvidenza ha perciò posto davanti all'uomo due fini da perseguire: la felicità di questa vita, che consiste nel realizzare la capacità della natura umana e ha la sua rappresentazione figurale nel Paradiso Terrestre; e la beatitudine della vita eterna, che consiste nel godere la vista di Dio, alla

quale la capacità dell'uomo non può ascendere da sola, ma può farlo con l'aiuto della luce divina, e che si può intendere attraverso il Paradiso Celeste²⁵.

Partendo da questo dualismo – un principio non nuovo, ma sviluppato da Dante in maniera assai originale – si sviluppa un lungo e rigoroso percorso parallelo, nel quale vengono evidenziati i «termini medi», come dice Dante usando come sempre il linguaggio della logica, ossia gli strumenti e i passaggi con cui si raggiunge l'una e l'altra forma di felicità: i mezzi, le fonti, le guide:

A queste due forme di felicità, come a due diverse conclusioni, si deve arrivare attraverso termini medi diversi: la prima la raggiungiamo attraverso gli insegnamenti dei filosofi, a condizione che li seguiamo agendo secondo le virtù morali e intellettuali; la seconda attraverso gli insegnamenti spirituali che trascendono la ragione umana, a condizione che li seguiamo agendo secondo le virtù teologali, cioè la fede, la speranza e la carità. Queste due conclusioni e i termini medi per raggiungerle ci sono mostrati i primi dalla ragione umana, che tutta è stata chiarita per bocca dei filosofi, i secondi dallo Spirito Santo, che ci rivelò la verità soprannaturale necessaria alla nostra salvezza, prima per bocca dei profeti e degli altri scrittori di storia sacra, poi per bocca di Gesù Cristo, Figlio di Dio, a lui coeterno, e dei suoi discepoli. Ma l'avidità umana getterebbe al vento tutto questo, se gli uomini, come cavalli che scorrazzano per il loro istinto selvatico, non venissero costretti sulla strada maestra con la briglia e il morso. Per questo fu necessario per l'uomo ricevere una doppia guida, data la duplicità dei fini: il sommo pontefice, che conducesse il genere umano alla vita eterna secondo i dettami della rivelazione, e l'imperatore, che lo indirizzasse alla felicità di questo mondo secondo gli insegnamenti dei filosofi²⁶.

Il rigoroso parallelismo fra le due *beatitudines* e i modi con cui l'una e l'altra possono essere raggiunte è elegantemente costruito, anche se può apparirci un po' artificioso. Ma contiene in sé un punto rivoluzionario, e perciò profondamente attuale. La beatitudine celeste è appannaggio dei soli cristiani, perché richiede la fede: si ottiene esercitando le virtù teologali, che sono proprie del cristiano; è comunicata per bocca dei profeti, di Cristo e degli apostoli, il cui messaggio è contenuto nella Bibbia, libro che nella sua interezza è sacro solo per i cristiani; è guidata dal pontefice, riconosciuto come

²⁵ *Mon.* I XVI 7: «Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie virtutis consistit et per terrestrem paradysum figuratur; et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta, que per paradysum celestem intelligi datur».

²⁶ *Mon.* III XVI 8-10: «Ad has quidem beatitudines, velut ad diversas conclusiones, per diversa media venire oportet. Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem scilicet, spem et karitatem. Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per phylosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu sancto, qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi Dei filium Iesum Christum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret, nisi homines tanquam equi sua bestialitate vagantes in camo et freno compescerentur in via. 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».

capo spirituale dai soli cristiani. Ma la felicità di questo mondo è accessibile a tutti, al di là di qualunque caratteristica personale, appartenenza di fede o condizione sociale: si ottiene praticando le virtù morali e intellettuali, riconosciute da tutti gli uomini; è indicata dai filosofi, che agiscono seguendo la ragione, che è caratteristica comune a tutti gli uomini; è guidata dall'imperatore, il cui governo si stende a tutti gli uomini. Ciò che mette tutti gli uomini in condizione di raggiungere questa seconda felicità, la felicità terrena, è semplicemente il fatto di appartenere alla specie umana.

Possiamo interpretare il pensiero di Dante come egualitario? Utilizzare questa parola per quell'epoca sarebbe a sua volta anacronistico: l'idea di parità fra gli uomini è estranea al medioevo, dominato piuttosto da una visione per *ordines*, secondo la quale una persona apparteneva a una determinata categoria sociale in rapporto gerarchico con le altre. Forse Dante avrebbe risposto chiamando in causa la distinzione fra sostanza e accidenti: la prima corrispondente alla natura umana in quanto tale, aristotelicamente individuata dalla razionalità come caratteristica specifica e dalla conoscenza come causa finale; i secondi corrispondenti alle particolarità contingenti che differenziano gli uomini fra loro. Ma l'idea di un denominatore comune a tutti gli uomini, che permette di parlare di essi come un'entità unica e corale, resta il fondamento del pensiero dantesco ed è certamente di grande attualità.

Il cristiano, certo, ha una dote in più, e una dote inestimabile, perché porta alla vita eterna; ma questo non implica il suo isolamento in una posizione di superiorità gerarchica. Si ricordi lo sgomento con cui Dante, nel canto XIX del *Paradiso*, affronta la questione dei giusti che – non per colpa loro, ma perché non hanno mai avuto sentore del messaggio di Cristo – non hanno la fede, e che per questo non possono salvarsi: un mistero cui si deve inchinare, ma che non arriva a comprendere²⁷. Più fuggevolmente alla stessa questione si accenna in un passaggio della *Monarchia*²⁸: segno della costanza nel tempo di una problematicità irrisolta, comunque si voglia dirimere l'annosa controversia sulla cronologia relativa delle due opere²⁹. Ribadire questa ineludibile differenza di trattamento, che può trovare spiegazione soltanto nell'insondabilità della giustizia divina, è un altro aspetto

²⁷ *Par.* XIX, 68-81.

²⁸ *Mon.* II VII 4.

²⁹ Come è noto, gli studiosi hanno opinioni contrastanti sulla datazione della *Monarchia*, che alcuni ritengono debba collocarsi all'epoca della discesa in Italia di Enrico VII (1311-1313), altri negli ultimi anni della vita di Dante (1316-1321). Contributi recenti alla discussione sono quelli di ENRICO FENZI, *Ancora sulla data della «Monarchia»*, in *«Per beneficio e concordia di studio»*. Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni, Cittadella 2015, pp. 377-420; P. CHIESA - A. TABARRONI, *Come datare la «Monarchia» di Dante. Una discussione che continua*, in *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Firenze 2020 pp. 159-175, alle pp. 167-175; PAOLO PELLEGRINI, *Dante Alighieri. Una vita*, Torino 2021, p. 189; DIEGO QUAGLIONI, *Monarchia*, in *Dante*, a cura di Roberto Rea - Justin Steinberg, Roma 2020, pp. 115-126, a p. 118. Il più recente contributo di FRANCESCO FURLAN, *«Pro salute veritatis» (Mon. III iii 18), ossia sullo stravolgimento della ragione e lo smarrimento degli intellettuali (o d'alquanti). A proposito di un trattato dantesco, "Humanistica XV"*, Pisa-Roma 2020, pp. 123-147, nonostante il tono conclusivo, non risolve il problema: la presunta autocitazione dantesca di *Par.* V in *Mon.* I XII 6, invocata come prova di una datazione tarda, ha uno statuto filologicamente debole, che costringe a sospendere il giudizio.

dell'importanza che riveste per Dante la solidarietà – nel senso etimologico di compattezza e indiscriminabilità interna – della specie umana.

Il tema della solidarietà, in senso diverso e più conforme a quello che ci è familiare nel linguaggio di oggi, appare potentemente anche nel prologo della *Monarchia*, l'altro punto dell'opera nel quale il messaggio dantesco risulta assai attuale. Come si è detto, in questo prologo Dante dichiara di voler portare il proprio contributo all'arricchimento dell'umanità, inteso nel senso aristotelico e probabilmente un po' averroistico dell'incremento della conoscenza comune. Le *auctoritates* presentate sono bibliche: la parabola dei talenti, in base alla quale chi possiede ricchezze deve farle fruttare e non nasconderle sotto terra; l'albero piantato lungo il fiume che produce frutto; la voragine che, al contrario, tutto ingoia e nulla restituisce.

Tutti gli uomini, che la natura dall'alto ha improntato all'amore per la verità, hanno, più di ogni altro, questo dovere: preoccuparsi che i posteri ricevano da loro di che arricchirsi, così come loro sono stati resi ricchi dall'impegno degli antichi. Deve sapere che si sottrae ai suoi obblighi chi non si cura di portare il suo contributo alla comunità, dopo aver tratto profitto dagli insegnamenti che questa gli ha dato: costui non è albero piantato lungo il fiume, che a tempo debito dà frutto, ma rovinoso abisso, che sempre inghiotte e mai rende ciò che ha inghiottito³⁰.

Dante presenta questo arricchimento – e dunque anche il suo contributo specifico alla conoscenza, che verrà precisato nei paragrafi seguenti – all'interno di uno sviluppo diacronico: l'umanità presente si è arricchita grazie al contributo di chi l'ha preceduta, e deve a sua volta contribuire al futuro, lasciando ai posteri una conoscenza più ampia. Si tratta, ben inteso, di un'idea di 'progresso' e di 'conoscenza' molto medievale: nulla di nuovo viene creato o inventato, perché tutto già esiste dal momento della creazione, e compito dell'uomo è quello di scoprire, di portare alla luce ciò che è ancora nascosto³¹. Una scoperta che è, anche, una presa di coscienza, perché l'effetto che Dante si attende dall'esposizione che farà della *veritas* politica è quello di un riconoscimento generale, da parte di tutti gli uomini, della superiorità dell'Impero, unica forma di governo che Dio ha destinato al *bene esse* di tutti³². La verità vi farà liberi, insomma; ma una verità lentamente e collettivamente scoperta, in un virtuoso passaggio di conoscenze da una generazione all'altra.

³⁰ *Mon.* I I 1-2: «Omnium hominum, quos ad amorem veritatis natura superior impressit, hoc maxime interesse videtur, ut, quemadmodum de labore antiquorum ditati sunt, ita et ipsi posteris prolaborent, quatenus ab eis posteritas habeat quo ditetur. Longe nanque ab offitio se esse non dubitet, qui, publicis documentis imbutus, ad rem publicam aliquid afferre non curat: non enim est lignum, quod secus decursus aquarum fructificat in tempore suo, sed potius perniciosa vorago semper ingurgitans et nunquam ingurgitata refundens».

³¹ Con un interessante processo di inversione etimologica, ciò che era in latino semplice 'scoperta' (*inventio*) nelle lingue moderne si è connotato al contrario come 'creatività', come si vede nell'italiano 'invenzione'.

³² È questo il concetto espresso nel prologo del secondo libro della *Monarchia*; cfr. P. CHIESA - A. TABARRONI, *Dante demonstrator nel secondo libro della Monarchia*, in *Leggere Dante oggi. I testi l'esegesi*, Roma 2012, pp. 141-162, alle pp. 141-151.

Il più incisivo messaggio della *Monarchia* per il lettore di oggi forse è proprio questo. È un messaggio ‘politico’ in un senso più lato, ma anche nel senso più alto: come messaggio per tutti gli uomini nei loro rapporti con il resto della società. Le prime parole del trattato, quelle con cui inizia la citazione precedente, sono *omnium hominum*, «di tutti gli uomini»: il compito di contribuire al progresso e al benessere comune è attribuito all’umanità intera, in quanto «improntata da Dio all’amore per la verità»³³. La *Monarchia* chiama perciò l’umanità, e i singoli individui che ne fanno parte, alla responsabilità che hanno nei confronti della società umana nel suo complesso; e non vi è stata epoca nella storia in cui questo messaggio sia stato più attuale che adesso.

³³ Così va intesa la relativa *quos ad amorem veritatis natura superior impressit* (e non in senso limitativo: «quei soli uomini che...»), in linea con il pensiero generale di Dante sul fine specifico dell’umanità, che è quello di acquisire conoscenza. Sull’argomento cfr. Paolo Chiesa, *La Monarchia, o il libro di tutti gli uomini*, in *Dante e il mondo, tra realtà e poesia, tra storia e letteratura*, Spoleto 2022, pp. 1-19.