



Università degli Studi di Padova

Dipartimento di Filosofia, Sociologia, Pedagogia e Psicologia Applicata

Corso di laurea magistrale in Scienze Filosofiche

Impero, Giustizia e Storia in Dante.
Elementi di teologia politica
nella *Monarchia* e nella *Commedia*

Relatore:

Ch.mo Prof. Giovanni Catapano

Laureando: Luca Coppo

Matricola 2029538

ANNO ACCADEMICO 2022/2023

A mio nonno Carino e a mio nipote Pietro
e ad Arianna.

INDICE

INTRODUZIONE	5
I. SUL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA <i>MONARCHIA</i>	9
1. 1. Sul prologo e la definizione di Monarchia temporale	10
1. 2. Il primo principio e la pace compiuta.....	14
1. 3. La volontà di Dio e il diritto nella battaglia per Roma	21
1. 4. Sull'autonomia del potere secolare e del potere spirituale.....	32
II. L'AQUILA NEL <i>PARADISO</i> DANTESCO	47
2. 1. Il significato complessivo dell'Aquila.....	48
2. 1. 1. Una proposta sul significato costituzionale dell'Aquila nel cielo di Giove	56
2.2. Il canto VI del <i>Paradiso</i> . Da Giustiniano a Romeo di Villanova, fra giustizia e libertà ...	60
2. 3. Nel cielo di Giove	85
III. LA TEOLOGIA DELLA STORIA DI DANTE E IL SUO SIGNIFICATO CRISTOLOGICO	97
3. 1. Il criterio del pensiero teologico della storia: Provvidenza e storia santa.....	98
3. 2. L'Apocalisse dantesca e il significato cristologico	105
3. 3. Roma e l'elezione divina del suo popolo	118
CONCLUSIONE.....	128
BIBLIOGRAFIA	134

INTRODUZIONE

L'origine del presente lavoro può essere ricercata nell'ascolto e nello studio delle lezioni di Storia della filosofia medievale tenute dal prof. Giovanni Catapano nell'anno accademico 2020/2021. L'oggetto di quell'insegnamento era la filosofia di Dante, nel settimo centenario della sua morte, attraverso l'analisi del *Convivio* e della *Monarchia*. Preparai volontariamente una relazione scritta sulla teologia politica nella *Monarchia* consultando, oltre ovviamente all'opera dantesca, *Dante et la philosophie* di Etienne Gilson e la *Politische Theologie* di Carl Schmitt, la quale era stata oggetto della mia tesi di laurea triennale. Il tentativo, allora, fu quello di confrontare il pensiero politico di Dante con quello di Tommaso d'Aquino, ispirandomi ai concetti schmittiani di teologia politica e di secolarizzazione. Nel presente lavoro cercherò di mostrare ulteriormente l'utilità e l'interesse di uno studio del pensiero di Dante in un'ottica teologico-politica.

Il concetto di teologia politica, nel presente contesto, abbisogna di un chiarimento preliminare. Esso può indicare, in generale, la filosofia politica medievale per la quale ogni elemento politico trova il suo fondamento nel dato teologico. Tuttavia, quello di Dante, pur restando saldamente ancorato ai principi e alla visione del mondo del suo tempo, è un pensiero fortemente originale che, per così dire, scuote il terreno della filosofia medievale generando una propria visione teologico-politica. Inoltre, lo studio della teologia politica si configura come uno studio specifico della filosofia politica medievale che riguarda la ricerca del fondamento. Dunque, comprendere la teologia politica di Dante significa studiare il fondamento del suo pensiero politico ed è questo il tentativo del mio lavoro di tesi magistrale.

La tesi è strutturata su tre capitoli. Il primo capitolo prende in considerazione il trattato politico di Dante Alighieri, cioè la *Monarchia*, la quale può essere definita un'opera di principio. Infatti, in questa opera politica, non leggiamo riferimenti o esempi di relazioni reali e concrete fra le varie forme politiche del suo tempo; non viene descritto il rapporto storico ed effettivo che intercorre fra l'imperatore e le altre forme politiche, oppure fra l'imperatore e il Pontefice romano. A Dante interessa mostrare il principio mediante il quale l'uomo può ritrovare la retta via. Egli avvertiva che i grandi

uomini di potere stavano governando e vivendo in un immenso mare di ingiustizia e la grande missione era quella di riportare in vita la libertà e la giustizia andata persa, ma ciò era possibile soltanto con la restaurazione dell'autentica monarchia temporale. Dante rivelerà questo principio politico universale riguardante prevalentemente il corretto rapporto fra il potere secolare supremo, quello dell'Imperatore, il potere spirituale della Chiesa e la fonte di ogni autorità, Dio. Così, il nostro autore ricerca e vuole quella verità che ai suoi occhi è tanto evidente, la quale trova il suo significato nel ricordo e nella nostalgia di Roma antica, e in quella pace compiuta avvenuta con l'incarnazione del Figlio di Dio.

Questo trattato politico, oltre ad essere un'opera di principio, presenta un'unità e una sistematicità che mostrano l'importante coerenza di tutte le argomentazioni che il poeta propone; tuttavia, solo osservando il fondamento che sorregge tutto il trattato ciò sarà chiaro ed evidente. Poiché egli fornisce per ogni libro un principio che reggerà tutte le dimostrazioni allora lo studio di tali principi, introdotti ognuno da un prologo, consentirà di cogliere il fondamento generale dell'opera. In tal modo, lo scopo del primo capitolo è quello di dimostrare non solo la coerenza intrinseca del trattato, ma l'unità teorica della *Monarchia* con le altre opere di Dante, affrontando soprattutto il legame fondamentale fra la ragione e la fede, la filosofia e la teologia, il potere secolare e il potere spirituale e cercando di mostrare come viga in realtà una relazione di profondo aiuto e un'alleanza radicale fra loro.

Il secondo capitolo è dedicato al simbolo dell'Aquila nel *Paradiso* dantesco. È il capitolo più denso di questa tesi poiché la questione teologica-politica del Sommo Poeta può essere racchiusa proprio in questo simbolo che esprime il legame fra il poema e il trattato politico. In un primo momento è stato opportuno definire il significato complessivo di questo simbolo in modo tale da avere, innanzitutto, un quadro generale e completo, per poi analizzare gli aspetti particolari di esso presenti nel *Paradiso*. Grazie a questo metodo di studio, miriamo a scorgere il significato profondo dell'Aquila presente nel sesto canto della terza cantica, il quale non solo segna il termine del progressivo richiamo politico dei sestimi canti della *Commedia*, ma è anche il canto che più di tutti definisce il pensiero politico di Dante Alighieri narrato attraverso la storia e la presenza di uomini concreti e di fatti reali e autentici. Tuttavia, l'Aquila non si ferma nel cielo di Mercurio. Essa compare in tutta la sua solennità e magnificenza di fronte a

Dante nel cielo di Giove e nei canti XVIII, XIX e XX si assiste al discorso dell'Aquila, voce di Dio, che compie il significato politico annunciato e pronunciato da Giustiniano.

Il terzo capitolo sembra inclinare il discorso sul versante storico allontanandosi dal pensiero prettamente politico di Dante. Tuttavia, soltanto avendo ben chiara la visione storica del Poeta comprenderemo veramente il fondamento del suo pensiero politico. Tale visione storica è, in realtà, una teologia della storia poiché tutta la riflessione storica di Dante parte dalla Rivelazione. Analogamente al secondo capitolo, nel terzo è stato definito il criterio del pensiero teologico della storia, ossia il metodo e i passaggi teorici che portano al significato complessivo della teologia della storia nel pensiero scolastico e quindi ai concetti di Provvidenza e di storia santa, i quali sono vissuti in tutta la loro forza in un luogo specifico della *Divina Commedia*, ossia negli ultimi canti del *Purgatorio*, in cui si manifesta la santa presenza di Dio nella storia e la distruzione provocata dall'uomo senza Dio nella speranza escatologica del messo divino per la restaurazione dell'ordine. Infine, per completare lo studio sulla teologia della storia di Dante, abbiamo osservato il ruolo di Roma quale centro spaziale e concreto della teoria politica dantesca e il senso dell'elezione divina del suo popolo per la costituzione dell'Impero.

Primo Capitolo

SUL FONDAMENTO TEOLOGICO DELLA *MONARCHIA*

1. 1. *Sul prologo e la definizione di Monarchia temporale*

Nello studio di quest'opera non bisogna mai dimenticare che Dante, prima di ogni argomentazione, confida in Dio, poiché Lui è la Sapienza e Lui solo può donarla. È la verità che fa l'uomo e tale è il motivo per cui l'uomo si inginocchia di fronte a lei e chiede il permesso di poterla scrutare. Superiore ad ogni sua forza, ma così misericordiosa da presentarsi e farsi a misura d'uomo. La preghiera di Dante è la supplica di essere degno e all'altezza di affermare l'ordine che Dio vuole nel mondo. Non è corretto considerare il prologo del primo libro come un'abitudine stilistica degli studiosi e intellettuali medievali, ma occorre pensarlo come un inizio scritto con parole sofferte che mostrano un uomo alleato con Dio, pieno di quella fede che non può stare in silenzio in quanto verrebbe meno alla sua missione. Non immediatamente per l'uomo, ma per l'amore della verità; certo, i frutti saranno assaporati dall'*umanità*, e si vuole prescrivere il dovere di dare per chi può ed è in grado di dare, ma tutto questo poiché, fondamentalmente, così piace a Dio¹.

È importante sottolineare che già dalle prime pagine si percepisce quel concetto che sarà uno dei pilastri portanti di tutta l'opera, ovvero la volontà di parlare a tutti gli uomini intesi come una società unitaria. Tuttavia, non si deve confondere il concetto dell'*universalis civilitatis humani generis* con l'idea cosmopolita per cui il mondo è la patria di ogni cittadino, al di là delle differenze etniche e culturali; l'unità della società non è data dal vivere tutti nello stesso luogo, dal fatto che ognuno di noi calca, in fin dei conti, la stessa terra. Una è la società perché uno è il Creatore di tutti. In questo senso, Dante non considera mai la società in sé stessa, mediante la sola relazione uomo con uomo, bensì sempre legata al suo fondamento divino per cui vi è ordine o disordine in relazione alla somiglianza o meno con l'ordine divino, e vi è compimento solo se vi è il raggiungimento del fine assegnato da Dio; nel discorso dantesco non si afferra mai l'uomo da solo, ma sempre nella sua perenne relazione col divino.

¹ Vedi *Mt*, 25, 20-21: «Et accedens, qui quinque talenta acceperat, obtulit alia quinque talenta dicens: “Domine, quinque talenta tradidisti mihi; ecce alia quinque superlucratus sum”. Ait illi dominus eius: “Euge, serve bone et fidelis. Super pauca fuisti fidelis; supra multa te constituam: intra in gaudium domini tui”». Vedi anche THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-IIae, q. 101, a. 1, ed. Paolinae, p. 1512: «Et ideo post Deum, maxime est homo debitor parentibus et patriae». Per tutte le citazioni della *Summa theologiae* verrà consultata questa edizione.

Dante, dunque, sente ardentemente di essere in possesso di una verità ancora nascosta², per lui tanto chiara e giusta da farsi suo esperto annunciatore. Non troviamo qui l'umiltà, assolutamente filosofica³, del *Convivio*:

Oh beati quelli pochi che seggono a quella mensa dove lo pane de li angeli si manuca! e miseri quelli che con le pecore hanno comune cibo! [...] E io adunque, che non seggio a la beata mensa, ma, fuggito de la pastura del vulgo, a' piedi di coloro che seggono ricolgo di quello che da loro cade, e conosco la misera vita di quelli che dietro m'ho lasciati, per la dolcezza ch'io sento in quello che a poco a poco ricolgo, misericordievolmente mosso, non me dimenticando, per li miseri alcuna cosa ho riservata, la quale a li occhi loro, già è più tempo, ho dimostrata; e in ciò li ho fatti maggiormente vogliosi⁴.

La pietà per coloro che sono esclusi dal sapere è un sentimento comune, presente in entrambi i trattati, ma nel *Convivio* questa pietà e compassione è rivolta al volgo, cioè a coloro che per alcune condizioni interne ed esterne non sono in grado di avvicinarsi al sapere; mentre la verità che si vuole enunciare nella *Monarchia* è scritta per i sapienti⁵ e, per di più, non è la verità di Euclide, di Aristotele, di Cicerone, ma quella che custodisce soltanto Dante. Se prima c'erano le briciole, ora c'è il pane; dallo stare ai piedi dei grandi si è passati al conversare con loro nella beata mensa.

Questa verità è quella che concerne la *temporalis Monarchia*. Dante, come da prassi scolastica, definisce il suo oggetto di ricerca, anche se in modo ancora generale e in forma sintetica, *typo ut dicam et secundum intentionem*⁶. Una definizione che deve essere analizzata in base alla profonda sintesi che presenta e all'unità implicita che accorda in sé stessa tutto il trattato:

² DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, I, 1, 5, a cura di CHIESA / TABARRONI, Salerno Editore, Roma 2013, p. 6. Tutte le citazioni della *Monarchia* sono riprese da questa edizione.

³ DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, III, 11, 5-6, a cura di FIORAVANTI, Mondadori, Milano 2019, pp. 372-374. Tutti i passi del *Convivio* sono citati da questa edizione.

⁴ *Ivi*, I, 1, 7, p. 10 e I, 1,10, pp. 13-14.

⁵ Cfr. L. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, «Archivio Storico Italiano», 41 (1908), pp. 3-49, in particolare p. 37; Vedi anche E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1953, p. 166.

⁶ Cfr. DANTE, *Mon.*, I, 2, 1, p. 6; vedi anche B. NARDI, *Note alla «Monarchia»*, in *Nel Mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 93-96. Il dantista traduce «all'ingrosso e secondo il comune concetto» considerando alcuni riferimenti e argomenti delle opere di Aristotele, Tommaso d'Aquino e Alberto Magno.

Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt 'Imperium', unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur⁷.

Ci agevola la comprensione lo stesso Dante nel *Convivio*, di cui il IV trattato si può studiare come una generica introduzione alla *Monarchia*, dove si afferma che

a queste guerre e alle loro cagioni tòrre via, conviene di necessitate tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, essere Monarchia, cioè *uno solo principato, e uno prencipe avere*; lo quale tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, si che pace intra loro sia⁸

Vediamo immediatamente le consonanze ma, allo stesso tempo, la differente forma delle due definizioni: nel trattato politico abbiamo una scrittura composta, ordinata e una postura scientifica, non solo per avere adoperato il latino, ma anche e soprattutto per la struttura dell'argomentazione. Nel *Convivio* non si dice soltanto il *quid est* ma insieme anche il fine e l'intrinseca necessità, elementi che sono trattati separatamente e ampiamente e in modo rigoroso nella *Monarchia*. Questo è uno degli indicatori della maturità del pensiero politico del poeta in quest'ultima opera: non l'osservare un oggetto in generale descrivendo l'estesa superficie, bensì scrutare un determinato oggetto e cogliere in ogni sua parte il senso specifico e profondo. Nella *Monarchia* scrive un uomo sicuro di sé stesso, il quale sente di custodire una verità nella propria mente, ma innanzitutto nel proprio cuore.

La *temporalis Monarchia* è un *unicus principatus, super omnes in tempore*. Questa prima parte della definizione ci permette di prendere in considerazione tre elementi fondamentali, come tre sono i libri del trattato. Infatti, tale definizione è una profonda sintesi che consente al lettore di avere una prima visione generale dell'argomento e, allo stesso tempo, specifica per ciascun libro. *Unicus principatus* può essere tradotto come, "il principato unico"⁹ o "il principato di uno solo"¹⁰, ed è la

⁷ DANTE, *Mon.*, I, 2, 2, pp. 6-8.

⁸ DANTE, *Conv.*, IV, 4, 4, pp. 476-477. [Corsivo mio]

⁹ DANTE ALIGHIERI, *De vulgari eloquentia; Monarchia*, a cura di Pier Vincenzo Mengaldo e Bruno Nardi, Ricciardi, Milano 1996, p. 285; *Monarchia*, a cura di G. Vinay, Sansoni, Firenze 1950, p. 9.

¹⁰ Quella di Quagliani (*Monarchia*, a cura di D. Quagliani, Mondadori, Milano 2015, p. 15) mi sembra la traduzione più esatta e coerente considerando la definizione presente nel *Convivio*: «uno solo principato, e

sostanza di tutta l'argomentazione del primo libro: l'Impero deve comandare *super omnes* come fecero i romani, per le loro qualità morali e soprattutto per Divina Provvidenza, in un passato che deve ritornare; e poi il principato di uno solo sopra tutti *in tempore*, cioè nel tempo. Ecco la prima implicita traccia della distinzione fra il governo per il tempo e il governo per l'eterno, la quale verrà esplicitata nel terzo libro nel "combattimento" fra alleati, l'Impero e il Papato. Inoltre, nella definizione di Dante vi è una seconda parte la quale rafforza il significato dalla prima: *vel in hiis et super hiis que tempore mesurantur*, e un dubbio sorge principalmente quando leggiamo '*in hiis et super hiis*'. Tale rafforzamento è ciò che differenzia la *Monarchia* dal *Convivio*, poiché in quest'ultimo non c'era ragione di inserirlo. O meglio, anche nel *Convivio* si dice che il potere dell'impero si esercita nel tempo, in questo mondo, ma non sopra *tutte* le cose¹¹ che hanno dimensione temporale, o soggette alla misura del tempo. Il verbo '*mesurantur*' è forma passiva del verbo '*mensuro*', cioè misurare, dunque possiamo tradurre l'espressione di Dante 'nelle cose e al di sopra delle cose che sono misurate nel tempo'. Il poeta ha ben chiaro che il Pontefice Romano è un uomo che esercita un potere spirituale, ma agisce pur sempre nel tempo. Così, già dalle prime pagine viene richiamata indirettamente la distinzione del potere temporale, l'Impero, e del potere spirituale, la Chiesa, attraverso quel rafforzamento che rende sin «dès ce monde, l'autorité du Pape n'est déjà plus de ce monde: il le domine sans s'y mêler»¹². Nel *Convivio* non troviamo questo rafforzamento poiché a Dante non interessava scrivere del rapporto fra il Papato e l'Impero, il quale è esattamente la differenza del ragionamento politico tra i due trattati.

Possiamo allora affermare che la definizione di Dante della Monarchia temporale, nasconde una profonda sintesi e, allo stesso tempo, uno sguardo generale e specifico di tutta l'opera dantesca.

uno principe avere» (IV, 4, 4, p. 476). Non è sufficiente parlare di "un unico governo" (*Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Salerno Editore, Roma 2013, p. 9) poiché rimane implicito, o non si chiarisce, ciò che Dante vuole veramente dire, ovvero che il Monarca è uno. In un unico governo non è necessariamente al comando un solo uomo; la traduzione "il principato unico" è letteralmente giusta poiché Dante parla di *principatus*, cioè principato, e non *princeps*, cioè principe, anche se è sottinteso. Tuttavia, considerando l'espressione *unicus principatus* in relazione a tutto il ragionamento politico di Dante, la traduzione corretta deve tenere conto dell'unicità dell'*ufficio* e della *persona* che ricopre tale ufficio, come lo stesso Dante scrive nel *Convivio*: uno è il principato e uno è il monarca.

¹¹ Cfr. DANTE, *Conv.*, IV, 4, 7, p. 480 e IV, 9, 9, p. 532.

¹² GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 219.

1. 2. *Il primo principio e la pace compiuta*

Nel trattato politico Dante segue il metodo aristotelico¹³ per il quale l'analisi scientifica deve cominciare da un principio certo e sicuro, per sé evidente, fondamento radicale di tutte le successive argomentazioni; non si può osservare e comprendere nella sua totalità l'opera dantesca senza avere ben chiaro il profondo significato del principio su cui si regge ogni questione.

Tuttavia, Dante, prima di porre il lettore di fronte al principio fondamentale, vuole circoscrivere la materia della sua indagine attraverso un ragionamento che, ancora una volta, ritroviamo anche nel *Convivio*:

E a vedere li termini delle nostre operazioni, è da sapere che solo quelle sono operazioni nostre che subiacciono alla ragione e alla volontade [...] sì come offendere e giovare [...] fermo e fuggire alla battaglia [...] casto e lussuriare [...] e però semo detti buoni e rei, perch'elle sono proprie nostre del tutto¹⁴.

Vi sono quattro operazioni che dobbiamo considerare differentemente in relazione alla nostra ragione: quelle operazioni che la nostra ragione solamente considera ma su di esse non può agire, come per le cose della matematica, della fisica e della teologia; quelle operazioni, come il linguaggio e la logica, che la ragione considera e in esse agisce in modo proprio; le operazioni che l'uomo può conoscere ma agisce producendo oggetti da una materia esterna ad essa, come nelle arti meccaniche; e, infine, quelle operazioni che la nostra ragione considera nell'atto stesso della nostra volontà. Queste ultime sono attività che dipendono totalmente dalla volontà, gli atti morali per cui possiamo essere giudicati buoni o cattivi, come lo stare saldi o fuggire nel bel mezzo di una battaglia. Sono gli atti completamente nostri, dell'uomo alle prese di sé stesso. Dunque, se tali atti riguardano l'uomo in quanto uomo, fatto di ragione e volontà, è evidente che proprio qui si concentrerà la *legge*: seguire, conservare il bene e

¹³ Cfr. ARISTOTELES, *Analytica posteriora*, II, 19 99b 20-25, ed. Giannantoni, p. 371; *Metaphysica*, IV, 1011 a 10-13: «il principio di una dimostrazione non può essere oggetto di dimostrazione» (ed. REALE, p. 175).

¹⁴ DANTE, *Conv.*, IV, 9, 4, p. 528 e IV, 9, 7, p. 530.

fuggire dal male¹⁵; la giustizia mostrata e comandata mediante la *ragione scritta* la quale, nel discorso di Dante, viene fondata dall'autorità delle parole di Agostino e del *Digestum Vetus*, dalla Chiesa e dall'Impero nel loro reciproco aiuto e nella loro intensa alleanza.

Nella *Monarchia* sono riportate soltanto due delle operazioni appena viste: le prime e le ultime, quelle che non sono soggette al nostro potere e quelle che sono soggette al nostro potere. Con la matematica, la fisica e la teologia possiamo solo conoscere ma non possiamo esercitare alcuna azione; con la politica, invece, possiamo conoscere e anche agire. In questa materia la conoscenza è in funzione dell'azione e così, questo trattato, essendo politico¹⁶, vuole che i propri principi siano affermati attraverso l'azione; e in tutte le cose che sono soggette all'azione il principio è il fine ultimo, poiché è il fine che in primo luogo muove colui che agisce – anteriore ai mezzi che lo producono. Come diceva Avicenna, riprendendo Aristotele¹⁷, nella filosofia pratica o attiva il fine di chi conosce «non est ut sciat tantum, sed ut sciat quid debet agere et agat»¹⁸.

Nella *Fisica* e nell'*Etica Nicomachea*, anche se in modo differente, si considera il rapporto fra il principio e il fine, circa le cause finali, e viene messo in evidenza sia l'aspetto cronologico sia quello razionale. Il primo indica il tempo dell'azione fra il principio e il fine, per cui il principio, dato dall'azione e dall'evento stesso, non può che venire prima del fine; il secondo indica che il vero principio logico di un evento è il fine in quanto, come detto poc'anzi, è il fine che in primo luogo muove colui che agisce. Tuttavia, come ricorda Costa, in questo argomento Dante segue prevalentemente, con alcune profonde differenze che vedremo, la dottrina teleologica di Tommaso d'Aquino per il quale il ragionamento del fine non è investito di un significato prevalentemente

¹⁵ Ivi, IV, 9, 8, p. 532 e *Mon.*, II, 5, 1, pp. 96-98. È importante considerare le somiglianze fra i due passi appena citati dei due trattati. Ciò dimostra l'importanza della funzione introduttiva del *Convivio*, ma soprattutto che la maturità del pensiero politico di Dante nella *Monarchia* non può non essere che una maturazione di un pensiero *già* intensamente e intimamente pensato. Crediamo che ciò che sta alla base dello spirito del trattato filosofico non sia differente dallo spirito del trattato politico; il poeta non ha mai tolto nulla dalle sue considerazioni, semmai ha aggiunto. Non abbiamo un Dante diverso nel pensiero, ma un poeta più vecchio che ha visto e *vissuto* più cose e confermato altre, come l'aquila spennata dell'Impero e la santa navicella mal carca.

¹⁶ DANTE, *Mon.*, I, 2, 6, p. 12.

¹⁷ Cfr. ARISTOT., *Met.*, VI, 1, ed. Reale, pp. 269-273.

¹⁸ AVICENNA, *Logica*, I-1 (2), 2ra, ed. Hundry/ De Libera, p. 124: «Finis vero philosophiae speculativae non est nisi perfectio animae ut sciat tantum. Finis vero practicae est non ut sciat tantum, sed ut sciat quod debet agere et agat. Ergo finis speculativae est assensus sententiae quae non est opus, practicae vero finis cognitio sententiae quae est in opere.»

filosofico, ma teologico¹⁹. L'uomo, libero e dotato di volontà, agisce sempre in vista di un fine, altrimenti le sue azioni non avrebbero significato, però nella vita dell'uomo esiste, oltre ai tanti fini particolari, anche un fine ultimo poiché, se questo non ci fosse, dovremmo risalire all'infinito nella serie dei fini particolari in quanto uno è causa dell'altro. In tal modo, ogni azione incomincia da un fine e si conclude con esso, e dunque dobbiamo ammettere che esiste un fine ultimo che è causa di tutti gli altri fini. Inoltre, gli atti umani si dicono tali perché mossi dalla volontà e oggetto della volontà è il bene e il fine; dunque, il fine costituisce il principio degli atti umani, ma anche il suo termine in quanto l'atto umano termina nel conseguimento del fine oggetto della sua volontà. Ancora, l'uomo – essere particolare rivolto verso un determinato fine – non può trovare la beatitudine in un bene creato, ma solo in un bene perfetto che soddisfa pienamente tutto l'appetito, afferrato il quale non deve volere più nulla; e ciò che può soddisfare pienamente l'animo umano è il bene universale, il Sommo Bene, cioè Dio²⁰.

Da questo principio di finalità Dante ricava la dimostrazione della necessità della monarchia universale in quanto, avendo l'intera società umana un fine²¹, il principio su cui si fonderà ogni argomentazione sarà proprio tale fine «*optimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit*»²²; si deve allora conoscere il fine per il quale Dio dispone l'intera società umana e stabilirlo come principio della ricerca.

In questa ricerca del fine si deve innanzitutto osservare che nessuna cosa creata è vana poiché «*Deus et natura nil otiosum facit*»²³. Tutto ciò che esiste è in vista di una sua propria azione e operazione; possiamo dire che per l'intenzione di Dio creatore (*intentio creantis*) il fine della cosa creata non è la cosa stessa, ma quella sua specifica operazione per la quale è stata creata. In questo ragionamento troviamo molti riferimenti ad Aristotele²⁴, ma colui che Dante segue è ancora Tommaso d'Aquino²⁵. Ogni creatura

¹⁹ Cfr. I. COSTA, *Principio di finalità e fine nella Monarchia*, in «*Ad ingenii acuitionem*». *Studies in honour of Alfonso Maierù*, Brepols, Louvain-la-Neuve, 2006, pp. 39-65, in particolare pp. 43-49.

²⁰ Cfr. E. GILSON, *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Milano 2010, pp. 581-584.

²¹ DANTE, *Mon.*, I, 2, 8, p. 12.

²² Ivi, I, 3, 2, p. 14.

²³ Ivi, I, 3, 3, p.14.

²⁴ Cfr. ARISTOTELES, *De caelo*, I, 4 271a, 31, ed. Giannantoni, p. 249; II, 8 290a, 25-28 e 30-31, p. 297 e p. 298; I, 11 291b 13, p. 302; *De anima*, III, 9, 432b, 22-25, ed. Giannantoni, pp. 547-548; 12, 434a, 31-32, p. 552. Vedi anche COSTA, *Principio di finalità*, p. 49-54.

²⁵ Il rapporto fra la creatura e il fine, in relazione al concetto per cui Dio non può creare nulla invano, lo si trova in molti luoghi della *Summa theologiae*. Ne cito solo alcuni: I, q. 73, a. 1, p. 336: «Respondeo

trova la sua perfezione ultima nel conseguimento del suo fine, ed essa è interamente dentro al piano complessivo della creazione di Dio – del governo divino – per cui se Dio ha permesso la sua esistenza sarà Lui stesso a condurla verso il suo proprio fine, cioè il suo compimento.

Attraverso questo principio viene ripreso il concetto di *universitas hominum* per cui, se l'essere di un'entità è in funzione della sua *operatio* specifica, allora anche nella società umana presa nella sua universalità è inscritta una operazione alla quale è ordinata; essendo l'azione specifica di un determinato ente direttamente legata con la sua potenza (*ultimum de potentia*) particolare, ciò che resta da cogliere è la potenza caratteristica della società umana nel suo insieme. Ma qui Dante sembra discostarsi da Tommaso d'Aquino e Alberto Magno poiché, per loro, l'*ultimum de potentia* riguarda una qualunque virtù o facoltà e la sua caratteristica essenziale, il suo grado massimo. È una proprietà intrinseca alla virtù ed estrinseca rispetto alla natura dell'uomo e ogni virtù ha il suo *ultimum de potentia*, ma non è lo stesso per ciascun individuo avente tale virtù. Per Dante, invece, l'*ultimum de potentia* è riferito alla società umana presa nella sua universalità, ed è ciò che è costitutivo della specie tanto da renderla differente dalle altre. Così, questa virtù deve essere il proprio della specie umana, cioè l'attuazione dell'intelletto possibile²⁶.

La conclusione logica di questo discorso è che l'attuazione dell'intelletto possibile, quella virtù propriamente umana, può essere realizzata solamente dall'umanità tutta intera. Non bisogna però dimenticare che gli uomini compiono la potenza dell'intelletto specifico poiché Dio deve e vuole realizzare la natura della società umana universale, come detto precedentemente²⁷. Dante, coerentemente con il

dicendum quod duplex est rei perfectio, prima, et secunda. Prima quidem perfectio est, secundum quod res in sua substantia est perfecta. Quae quidem perfectio est forma totius, quae ex integritate partium consurgit. Perfectio autem secunda est finis»; I, q. 103, a. 1, p. 480: «Ultima autem perfectio uniuscuiusque est in consecutione finis. Unde ad divinam bonitatem pertinet ut, sicut produxit res in esse, ita etiam eas ad finem perducatur». I, q. 103, a. 5, p. 483: «Unde sicut nihil potest esse quod non sit a Deo creatum, ita nihil potest esse quod eius gubernationi non subdatur. Patet etiam hoc idem ex ratione finis. [...] Unde cum nihil esse possit quod non ordinetur in divinam bonitatem sicut in finem, ut ex supra dictis patet; impossibile est quod aliquod entium subtrahatur gubernationi divinae».

²⁶ Dante successivamente riprende alcuni elementi già trattati in diversi luoghi del *Convivio* per mostrare la differenza dell'uomo, e ciò che gli è proprio, rispetto agli altri esseri. Riporto alcuni passi rilevanti del trattato filosofico: III, 3, 2-14, p. 300: «E per la quinta e ultima natura, cioè *vera umana* o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore alla veritate e alla vertude» [Corsivo mio]; vedi anche II, 7, 3-4, p. 152 e IV, 21, p. 628.

²⁷ DANTE, *Mon.*, I, 3, 2, p. 14: «Et denique optimus [finis] ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit».

pensiero generale del suo tempo, non considera mai l'uomo da solo, in rapporto alla sua specie soltanto, in quanto questo tipo di uomo semplicemente non esiste; l'essere umano è sempre visto nel suo legame perenne e necessario con Dio. Ogni uomo ha inscritto in sé un suo percorso, una specifica via per arrivare alla beatitudine che non viene da lui stesso. Il fine di cui parla il poeta, la via dell'attuazione dell'intelletto possibile, è un fine *necessario* in quanto, se così non fosse, Dio avrebbe creato qualcosa inutilmente e invano. E se il principio è il fine, e logicamente il fine viene prima di chi lo produce, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, allora – essendo il fine della società umana universale l'attuazione dell'intelletto possibile – non è la società umana che realizza l'intelletto possibile, ma «è la natura intellettuale che realizza la specie, o meglio, è Dio che realizza la specie umana attraverso la natura intellettuale». Per comprendere questo passaggio si deve distinguere la “posizione” della natura intellettuale dell'uomo e quella della moltitudine della società umana: quest'ultima è solo il mezzo attraverso il quale viene attuato il fine; mentre la natura intellettuale è il fine, il quale, essendo causa finale, viene prima del mezzo ed è suo reale – e razionale – principio. Dunque, è la natura intellettuale che compie la specie umana, non il contrario, poiché così è stato previsto da *Deus eternu*²⁸.

L'umanità sarà in grado di attuare l'intelletto possibile solo in una situazione di calma e tranquillità; come il singolo uomo studia per giungere alle rive della sapienza e della prudenza in un ambiente di pace in lui e attorno a lui, così la società umana universale può realizzarsi solamente nella tranquillità della pace universale (*tranquillitate pacis universalis*), che diventerà così il principio fondamentale di tutte le seguenti dimostrazioni²⁹. Dante non si limita a definire il principio astratto, egli vuole fornire un esempio concreto per avvisare il lettore che non si tratta di un'utopia politica ma di qualcosa che è successo in questo mondo e perciò ancora possibile; in un trattato sulla monarchia temporale quello stesso lettore è portato ad aspettarsi un esempio secolare entro un contesto puramente umano e mondano, come la pace dell'Imperatore

²⁸ COSTA, *Principio di finalità*, p. 59: «non è la *multitudo humani generis* a realizzare l'intelletto possibile ma è la natura intellettuale, o se vogliamo l'intelletto possibile, che, attuandosi negli uomini, realizza di fatto la natura umana, e dunque la natura di una *multitudo*». L'autore, con grande intelligenza, ha colto che, nel discorso dantesco, è in realtà Dio che realizza la specie umana attraverso la natura intellettuale e, inoltre, che il fine e il mezzo stanno fra loro in un rapporto di necessità. Così, Dante per gettare le fondamenta del suo ragionamento politico si serve, in modo del tutto originale, di una necessità metafisica, che possiamo anche chiamare necessità *teologica*. Vedi anche il commento di Vinay in *Monarchia*, Sansoni, Firenze 1950, p. 25.

²⁹ DANTE, *Mon.*, I, 4, 2, p. 22.

Augusto. Eppure, davanti a noi troveremo la voce celeste della pace di Cristo, salvatore dell'umanità. Pietro e Paolo ritennero che «*Pax vobis*» dovesse essere il saluto cristiano perché così faceva il Figlio di Dio, e Dante vuole unirsi a loro, essere discepolo e buon cristiano.

Hinc est quod pastoribus de sursum sonuit non divitiae, non voluptates, non honores, non longitudo vite, non sanitas, non robur, non pulcritudo, sed pax; inquit enim celestis militia: «Gloria in altissimis Deo, et in terra Pax hominibus bone voluntatis». Hinc etiam «*Pax vobis*» Salus hominum salutabat; decebat enim summum Salvatorem summam salutationem exprimere: quem quidem morem servare voluerunt discipuli eius et Paulus in salutationibus suis, ut omnibus manifestum esse potest³⁰.

L'imperatore Augusto e la sua perfetta monarchia saranno menzionati da Dante solo al paragrafo conclusivo del primo libro e sempre affiancati³¹ alla potenza di Cristo e ai suoi discepoli. Dante, attraverso Paolo, afferma che in quel tempo le cose secolari non furono piene, cioè complete e compiute, in sé stesse³², ma lo furono poiché in quel tempo nel mondo viveva Cristo, il quale trovò le giuste condizioni per incarnarsi. Vediamo allora la felicità celeste e la felicità terrena le quali, in un momento particolare della storia umana, si sono incontrate per volere della Provvidenza, l'eterno che incontra il tempo disposto perfettamente³³. Inoltre, osserviamo che nel discorso dantesco l'incarnazione del Figlio di Dio è la condizione necessaria e sufficiente per la pace nel mondo, e così per la felicità di tutti noi; mentre la monarchia perfetta di Augusto sembra³⁴ una condizione necessaria ma non sufficiente³⁵. L'imperatore, se agisce con le

³⁰ Ivi, I, 4, 3-4, pp. 22-24.

³¹ Se guardiamo attentamente la struttura del paragrafo Augusto, e la pace terrena mediante la perfetta monarchia, è "circondato" dal figlio di Dio e dalla sua voce celeste.

³² Cfr. DANTE, *Mon.*, I, 16, 2, p. 68.

³³ Cfr. DANTE, *Conv.*, IV, 5, 3-9, pp. 484-488.

³⁴ Per questo vedere l'ultimo paragrafo (*Roma e l'elezione divina del suo popolo*) del terzo capitolo.

³⁵ Cfr. DANTE, *Mon.*, I, 16, 1, p. 66: «*Dei Filius... cum voluit ipse disposuit*». La decisione viene da Dio; per cui la "pienezza dei tempi", la *tunica ista incosutilis*, non è la sola monarchia universale, ma quella monarchia universale decisa, e legittimata, da Dio. In altre parole, alla fine del primo libro, possiamo leggere il concetto tomista della natura compiuta dalla grazia (vedi GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 187). Tuttavia, il Pontefice deve ancora comparire e anche la funzione di freno (III, 16, 9, p. 234) dei due condottieri non c'è ancora. La relazione che viene descritta è quella fra Dio e l'Imperatore in cui Dio *compie* l'operato dell'imperatore, cioè la grazia compie la natura entro una struttura necessariamente gerarchica. Di conseguenza, la pace terrena è poco nulla se non viene incoronata dalla pace eterna. Quando Dante si trova a dover definire la relazione fra l'Impero e il Papato non è più un rapporto fra eterno e tempo nella sua assolutezza, ma è relativo, e con ciò si allontana da Tommaso d'Aquino (vedi S.

sue forze soltanto, è solo un uomo più potente di altri, mentre se agisce in nome della pace che Cristo afferma e richiede, allora diventa quel ministro di Dio condottiero dell'umanità verso la beatitudine.

Vegna ver' noi la pace del tuo regno,
ché noi ad essa non potem da noi,
s' ella non vien, con tutto nostro ingegno³⁶.

Pertanto, anche in questo luogo troviamo la distinzione fra la felicità (*pax*) celeste e la felicità (*pax*) terrestre e, allo stesso tempo, il loro legame inscindibile.

Nel pensiero cristiano di Dante la pace eterna, quella che viene dalla voce di Dio, non può non essere superiore alla pace terrena voluta dall'uomo nel mondo, e la seconda non può non essere subordinata alla prima; ciò vuol dire che, se Dio non avesse voluto, la monarchia di Augusto non avrebbe stabilito la *plenitudinem temporis*³⁷. Il dialogo che in questo libro leggiamo fra l'eterno e il tempo è scritto in termini

VENTO, *La filosofia politica di Dante nel "De Monarchia: studiata in sé stessa e in relazione alla Pubblicità medievale. D S. Tommaso a Marsilio da Padova*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1921, p. 321): l'Imperatore rimane ministro di Dio per la pace terrena, come il pontefice è ministro di Dio per la pace eterna. E questi elementi stanno fra loro un sistema perfettamente coerente.

³⁶ DANTE ALIGHIERI, *Purgatorio*, XI, 7-9. Vedi anche *Purg.*, X, 34-39 e *Par.*, XXX, 100-102. Tutti i passi della *Divina Commedia* sono citati da *Commedia*, a cura di PASQUINI / QUAGLIO, Garzanti, Milano 2021.

³⁷ *Gal.*, 4, 4-5: «at ubi venit plenitudo temporis, misit Deus Filium suum, factum ex muliere, factum sub lege, ut eos, qui sub lege erant, redimeret, ut adoptionem filiorum reciperemus». Dante intende evidentemente che 'sub lege' si riferisca alla legge romana, e non alla legge ebraica. In Tommaso d'Aquino, invece, 'sub lege' indica la legge ebraica, ma gli ebrei non erano così differenti dai pagani poiché adoravano più la creatura che il Creatore, amavano le cose temporali. Così, la pienezza dei tempi è un compimento del tempo attraverso l'eterno, come lo leggiamo in Dante («Vere tempus et temporalia queque plena furunt» I, 16, 2, p. 68) anche se osservata soltanto in relazione ai romani, e non anche ai giudei. Vedi THOMAS DE AQUINO, *Super Epistolam ad Galatas Lectura*, cap. 4, lectio 1, 198, *Commento al Corpus Paulinum*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006, p. 710-712: «Dicit ergo: dico quod quanto tempore haeres parvulus, etc., et ita nos, Iudaei, cum essemus parvuli, in statu legis veteris, sub elementis mundi eramus servientes, id est sub lege, quae temporalia promittebat [...] Nec tamen instandum est quod propter hoc non differrent a Paganis, qui elementis serviebant huius mundi, cum eis non servirent Iudaei, seu cultum impenderent; sed sub eis Deo serviebant, et eum colebant, gentiles vero elementis servientes, eis divinum cultum impendebant. *Rom.* I, 25: servierunt creaturae potius quam creatori, et cetera. Fuit autem necessarium, quod Iudaei sub elementis huius mundi deservirent Deo, quia iste ordo est congruus naturae humanae, ut a sensibilibus ad intellectualia perducantur». Tuttavia, anche Tommaso afferma che in quel tempo c'erano tutte le condizioni affinché il Figlio di Dio nascesse, l'unicità dell'ordine mondano corrispondeva all'unicità dell'ordine divino: «Tempore etiam illo, quo totus orbis sub uno principe vivebat, maxime pax fuit in mundo. Et ideo decebat ut illo tempore Christus nasceretur, qui est pax nostra, faciens utraque unum, ut dicitur *Ephes. II*. Unde Hieronymus dicit, super Isaiam, veteres revolvamus historias, et inveniemus usque ad vigesimum octavum annum Caesaris Augusti in toto orbe terrarum fuisse discordiam, orto autem domino, omnia bella cessaverunt, secundum illud *Isaiae II*, non levabit gens contra gentem gladium. Congruerat etiam ut illo tempore quo unus princeps dominabatur in mundo, Christus nasceretur, qui venerat suos congregare in unum, ut esset unum ovile et unus pastor, ut dicitur Ioan. X» (*Summ. theol.*, III, q. 35, art. 8, p. 2039)

*assoluti*³⁸, per cui Dio è l'eterno e l'Imperatore è visto *da solo* nel tempo: l'ordine terreno deve essere disposto ad immagine e somiglianza dell'ordine divino ed eterno, ovvero la grazia divina è gerarchicamente superiore alla natura in quanto la grazia compie la natura. Quanto appena detto non entra in contraddizione con il terzo libro poiché, in quest'ultimo, il dialogo fra l'eterno e il tempo è descritto in termini *relativi*, cioè la relazione che viene descritta è quella fra l'Imperatore e il Pontefice il quale, per Dante, non è Dio in terra³⁹ e dunque non potrà esserci con lui lo stesso rapporto che leggiamo nel primo libro. Un errore che molti hanno commesso nello studio di quest'opera è considerare il terzo libro come la sola parte in cui si manifesti la piena originalità del pensiero politico di Dante e analizzarlo copiosamente senza osservarlo nella sistematica coerenza dell'opera nella sua totalità. Forse, con queste considerazioni, può risultare più facile comprendere quella frase tanto discussa di Dante alla fine del trattato politico: «*mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur*»⁴⁰.

1. 3. La volontà di Dio e il diritto nella battaglia per Roma

Il secondo libro si apre con un intenso prologo⁴¹ in difesa di Roma. Non più la forza brutale e irrefrenabile dell'Impero per la sete di potere, bensì la spinta divina per un dominio giusto del mondo. La grandezza di Roma diventa il segno della Provvidenza Divina, la prova empirica della sua esistenza e della sua onnipotenza. Un sentito connubio fra la fede, la ragione e la storia si rivela anche in questo libro, tanto che lo

³⁸ Il rapporto che leggiamo nel primo libro fra Dio e l'imperatore, fra l'ordine divino e l'ordine terreno, è diretto. Non ci sono altre autorità che interferiscono fra i due, mentre nel terzo libro compare il Pontefice creandosi una triade politica e, allo stesso tempo, un rapporto relativo fra l'eterno e il tempo poiché i termini di confronto sono i due ministri di Dio, non più il ministro e Dio stesso come avviene nel primo libro.

³⁹ DANTE, *Mon.*, III, 4, 18-21, p. 178-180 e III, 7, 5-8, pp. 186-188. Il Pontefice di Dante non è il Pontefice di Tommaso: non possiede sia il potere spirituale sia il potere temporale (vedi GILSON, *Dante et la philosophie*, pp. 209-210).

⁴⁰ DANTE, *Mon.*, III, 16, 17, pp. 240-242.

⁴¹ In ogni libro c'è un prologo, ognuno ha la sua particolare funzione. Il primo, visto più sopra, non è solo l'introduzione al primo libro, ma può essere considerato come il prologo di tutto il trattato. Il secondo invece è più limitato allo specifico tema del secondo libro, come lo è il terzo per la terza questione del trattato. Tutti però presentano due elementi in comune: la Sacra Scrittura e la Verità.

stesso principe romano viene assimilato a Cristo⁴² poiché anche l'Imperatore, nei suoi limiti, deve togliere i peccati del mondo⁴³ per dirigere l'uomo verso la beatitudine.

Dante, per difendere la verità che sta svelando, ricerca il sostegno dell'autorità divina. Possiamo rintracciare lo spirito del secondo libro, o se vogliamo di tutto il trattato, nelle parole del profeta Davide⁴⁴ che il poeta fa sue, interpretandole in modo originale. Può sembrare che dalla seconda questione il testo assuma una dimensione profetica e non più solo scientifica, che si traduce in una assimilazione fra il Dante scienziato e il Dante profeta⁴⁵. Ora, fare proprie le parole di un profeta, o porsi al suo fianco per vivere sulla roccia incrollabile dell'autorità divina, non sono elementi sufficienti per affermare un significato profetico del trattato politico. Ciononostante, quest'ultimo è *un'opera di principio*, cioè Dante non ci mostra la contingenza del suo tempo, non affronta l'accadere delle cose a lui contemporanee, ma ci vuole mostrare il principio e l'origine del vivere bene e giustamente nel mondo. Non troviamo mai un esempio effettivo e concreto del rapporto fra l'imperatore e le altre unità politiche o con il Pontefice, o ancora delle circostanze storiche di quel popolo a cui Dante si sentiva parte. Non c'è Firenze, non c'è la sua attualità, poiché la questione è il principio politico. È vero, in quest'opera riconosciamo la coscienza e i problemi di un tempo passato e così il presente del poeta, ma egli non ricerca soltanto un principio attuale per risolvere le difficoltà dei suoi anni: Dante ricerca il principio politico universale, nello spazio e nel tempo. L'utopia di cui parlano gli interpreti moderni non esiste per Dante, poiché la realtà storica di Roma e l'incarnazione del Figlio di Dio mostrano la possibilità di attuare la sua teoria, in quanto un caso è già successo. Il poeta fiorentino non fissa ciò che è, ma ciò che deve essere poiché così è stato in origine; mentre il profeta, nelle Sacre Scritture, non ci mette in guardia solamente, come fa Dante nella *Monarchia*, ci dice che qualcosa arriverà e accadrà, e nel suo racconto la necessità divina è sempre annodata alla contingenza del suo tempo, alle condizioni storiche del

⁴² DANTE, *Mon.*, II, 1, 3, pp. 72-74: «cum insuper doleam reges et principes in hoc unico concordantes, ut adversentur Domino suo et uncto suo, Romano principii».

⁴³ DANTE ALIGHIERI, *Epistola* VII, 2, 10, a cura di BAGLIO/ AZZETTA/ PETOLETTI/ RINALDI, Salerno, Roma 2016, p. 160. Tutti i passi delle *Epistole* di Dante sono citati da questa edizione. Vedi anche *Mon.*, III, 4, 14, p. 177; *Purg.*, XVI, 94-96.

⁴⁴ *Sal.*, 2, 3: «Dirumpamus vincula eorum et proiciamus a nobis iugum ipsorum!»

⁴⁵ Cfr. P. CHIESA / A. TABARRONI, *Dante demonstrator nel secondo libro della Monarchia*, in *Leggere Dante oggi. I testi, l'esegesi*, a cura di E. Malato e A. Mazzucchi, Salerno Editrice, Roma 2012, p. 141-162, in particolare pp. 115-136. Vedi anche l'*Introduzione* in Dante, *Monarchia*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. XXV-XXX e XLIII-XLV.

suo popolo. In altre parole, l'esprimere la verità politica con l'aiuto dell'autorità divina non fa di Dante un profeta, piuttosto ne fa un semplice uomo pieno di fede che crede nei segni divini e vede in questi la conferma del suo pensiero. L'Alighieri, nel linguaggio filosofico e scientifico della *Monarchia*, si affida alla Divina Provvidenza, ma è nella poesia della *Divina Commedia*, impregnata di uomini e donne concreti, e fatti reali e accaduti, che si fa portatore e annunciatore della volontà divina, e così profeta⁴⁶. È un uomo di Dio⁴⁷ il poeta della *Divina Commedia*, come tutti i grandi profeti.

Se questo non dovesse convincere, allora proviamo a pensare all'opera politica di Dante veramente come a un'opera profetica. Non avremmo più solo il Poema Sacro sulla nostra scrivania, ma anche un trattato di sacra politica o il trattato sacro della politica. Così non è. Il profeta non vuole svelare una verità nascosta, perché questo lo fanno i filosofi o gli scienziati, quale è Dante nella *Monarchia*; egli è l'annunciatore della Verità, della visione di essa, colui che annuncia la parola di Dio, anticipando eventi futuri tutti uniti nell'unica e santa Verità. E quando ci inoltriamo nel complesso sentiero del profetismo di Dante dobbiamo avere come termine di paragone i profeti che egli considerava tali, quelli della Sacra Scrittura. È necessario citare le importanti parole di Nardi che su questo argomento ha già detto tutto:

In ogni poeta veramente ispirato, c'è la natura del profeta, e il profeta è a suo modo un poeta. Per questo i poeti furon detti vati e interpreti degli dèi, e creduti parlare *afflante numine*; [...] Il profeta, sia esso Mosè o Maometto, Ezechiele o l'abate Gioachino, è l'uomo che, raccogliendosi a meditare sulle condizioni storiche del suo popolo, avverte il travaglio profondo e le aspirazioni d'una epoca, ne intuisce le forze latenti, ne divina lo sviluppo, presentando il fatale scioglimento del dramma sociale di cui vive la passione. Di questo dramma egli non è solo inerte spettatore, ma spesso attore non secondario [...] Il suo linguaggio non è l'astuto e circospetto parlare dell'uomo politico, né il pacato ragionare del filosofo; dall'interno fuoco che l'arde, salgono al suo labbro parole

⁴⁶ B. NARDI in *Dante e la cultura medievale* (Editori Laterza, Bari 1949, p. 415) scrive correttamente che, in relazione alla *Divina Commedia*, «Dante fu vero profeta, non perché i suoi disegni di riforma politica ed ecclesiastica si siano attuati (riconosciamo, anzi, che, dato il corso naturale degli avvenimenti, erano inattuabili, quali si son rivelati), ma perché, come tutti i grandi profeti, seppe levare *lo sguardo oltre gli avvenimenti* [corsivo mio] che si svolgevano sotto i suoi occhi, e additare un ideale eterno di giustizia come criterio per misurare la statura morale degli uomini e il valore delle loro azioni». Questo «sguardo oltre gli avvenimenti» del suo tempo lo si ritrova nella *Monarchia* solo in relazione alla sua teoria politica, non nella concretezza dei rapporti fra gli uomini.

⁴⁷ DANTE, *Par.*, XXXIII, 109-145.

concitate e roventi, comandamenti e minacce; i suoi pensieri si incarnano in vivide immagini, le vicende umane passate e gli eventi ancor non nati affluiscono alla sua fantasia a formare la drammatica visione che lo rapisce⁴⁸.

Concluso il prologo del secondo libro, Dante comincia la descrizione del principio che sarà fondamento della seconda questione dell'opera, ovvero se il popolo romano ebbe per diritto l'autorità e la dignità imperiale. Dante propone un'analogia fra l'arte e la natura per cui in entrambe troviamo tre gradi: la mente del creatore, lo strumento e la materia che riceve la forma. L'opera è in primo luogo nella mente dell'artista che è capace di fare e produrre, è colui che pensa l'opera; l'arte è nello strumento grazie al quale l'artista compie ciò che ha pensato; infine, nella materia su cui l'artista, con i suoi strumenti, opera. Allo stesso modo la natura si trova in un primo momento nella mente di Dio; poi nel cielo, che è lo strumento di Dio; infine, nella materia fluttuante, instabile o mutevole in cui Dio imprime la sua bontà attraverso lo strumento del cielo. Osservando il principio del primo libro costateremo una continuità del ragionamento in quanto Dio e la natura – arte divina – non fanno nulla invano, cioè ogni creatura è creata in vista di un fine il quale non è la creatura stessa, ma l'operazione per la quale è stata creata. La ragion d'essere della creatura sta nel conseguimento del fine ordinato da Dio, ma il fine di Dio è il bene, cioè sé stesso, poiché Egli è il Sommo Bene. Cosicché, se riscontriamo un difetto nell'opera compiuta, non possiamo associarlo alla mente del Creatore o al suo strumento ma alla materia, in quanto Dio è il Sommo Bene e il cielo è lo strumento più perfetto. Di conseguenza, il bene nel mondo non può derivare dalla materia che è solo potenza, ma da Dio e, in un secondo momento, dal cielo. In questo paragrafo Dante, a differenza del primo libro in cui vi sono riferimenti aristotelici, averroisti e tomisti, sembra seguire il pensiero di Alberto Magno, per cui ogni creazione naturale avviene in virtù di una forma preesistente che vive nella mente del Primo Principio, e di Boezio in relazione al carne *O qui perpetua* del *De Consolatione Philosophiae*⁴⁹.

⁴⁸ B. NARDI, *Dante profeta*, in *Dante e la cultura medievale*, Editori Laterza, Bari 1949, pp. 375-376.

⁴⁹ In *Dante demonstrator nel secondo libro della Monarchia*, (CHIESA / A. TABARRONI, pp. 127-132) troviamo tutti i riferimenti testuali ad Alberto Magno e Severino Boezio presenti in questo paragrafo. Per il confronto fra il pensiero di Dante e quello di Alberto Magno vedi anche G. FIORAVANTI, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 93-102.

Questa analogia serve a Dante per introdurre l'argomento fondamentale del principio del secondo libro, ovvero il diritto⁵⁰.

quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est.

In principio il diritto è nella mente di Dio. Come detto prima, essendo il diritto un bene, esso non può derivare dalla materia, o se vogliamo dall'uomo, poiché il bene che manifesta l'opera proviene, in primo luogo, dalla mente dell'artefice e dallo strumento; dunque, il diritto prima di tutto è in Dio, sommo bene⁵¹.

cum omne quod in mente Dei est sit Deus, iuxta illud «Quod factum est in ipso vita erat», et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius.

Come dice Tommaso d'Aquino, ciò che è nella mente di Dio è Dio⁵², cioè l'oggetto inteso e l'intelletto sono la stessa cosa in Dio. Egli non può che volere al massimo grado Sé stesso in quanto Sommo Bene, come detto precedentemente. Dunque, essendo il diritto un bene, significa che lo *ius* è voluto da Dio poiché ogni bene è, prima di tutto, nella mente di Dio. E ciò che è voluto da Dio non si distingue dal volere di Dio in quanto la volontà e ciò che è voluto sono la medesima cosa in Lui⁵³; in tal modo, il diritto è la volontà divina stessa.

⁵⁰ Dante, *Mon.*, II, 2, 4-8, pp. 80-82.

⁵¹ THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 4 a. 2, p. 22: «Cum ergo Deus sit prima causa effectiva rerum, oportet omnium rerum perfectiones praexistere in Deo secundum eminentiorem modum»; I, q. 6, a. 2, p. 29: «Respondeo dicendum quod Deus est summum bonum simpliciter, et non solum in aliquo genere vel ordine rerum. Sic enim bonum Deo attribuitur, ut dictum est, inquantum omnes perfectiones desideratae effluunt ab eo, sicut a prima causa»; vedi anche, I, q. 6 a. 4, p. 31: «Sic ergo unumquodque dicitur bonum bonitate divina, sicut primo principio exemplari, effectivo et finali totius bonitatis».

⁵² Ivi, I, q. 16 a. 5, p. 92: «Respondeo dicendum quod, sicut dictum est, veritas invenitur in intellectu secundum quod apprehendit rem ut est, et in re secundum quod habet esse conformabile intellectui. Hoc autem maxime invenitur in Deo. *Nam esse suum non solum est conforme suo intellectui, sed etiam est ipsum suum intelligere*; et suum intelligere est mensura et causa omnis alterius esse, et omnis alterius intellectus; et ipse est suum esse et intelligere. Unde sequitur quod non solum in ipso sit veritas, sed quod ipse sit ipsa summa et prima veritas». [Corsivo mio]; vedi anche I, q. 14 a. 2, p. 74: «Cum igitur Deus nihil potentialitatis habeat, sed sit actus purus, oportet quod in eo intellectus et intellectum sint idem omnibus modis».

⁵³ Ivi, I, q. 19 a. 1, p. 103: «Ad tertium dicendum quod voluntas cuius obiectum principale est bonum quod est extra voluntatem, oportet quod sit mota ab aliquo. Sed obiectum divinae voluntatis est bonitas sua, quae est eius essentia. Unde, cum voluntas Dei sit eius essentia, non movetur ab alio a se». Della q. 19 si vedano anche gli articoli 1 e 2 interamente.

quod ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum, ius ipsum sit.

Il bene nelle cose di diritto nel mondo è tale poiché assomiglia (*similitudo*) alla volontà divina – il diritto in sé – cioè la perfezione del diritto, in natura o per l'uomo, dipende dal grado di partecipazione con la perfezione divina⁵⁴, e così anche la sua conoscenza⁵⁵. Dunque, il diritto è tale quando è conforme alla volontà divina⁵⁶.

Quapropter querere utrum de iure factum sit aliquid, licet alia verba sint, nichil tamen aliud queritur quam utrum factum sit secundum quod Deus vult.

Se il diritto esiste quando è conforme alla volontà divina allora chiedersi se qualcosa avvenga secondo diritto significa chiedersi se avvenga secondo la divina volontà⁵⁷.

La prima volontà, ch'è da sé buona,
da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.
Cotanto è giusto quanto a lei consuona:
nullo creato bene a sé la tira,
ma essa, radiando, lui cagiona⁵⁸.

⁵⁴ Ivi, I, q. 4 a. 2, p. 22: «Primo quidem, per hoc quod quicquid perfectionis est in effectu, oportet inveniri in causa effectiva [...] Unde, cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi, secundum hoc enim aliqua perfecta sunt, quod aliquo modo esse habent»; vedi anche F. TODESCAN, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Cedam, Trento 2013, pp. 91-103.

⁵⁵ THOM. AQ., *Summ. theol.*, I-IIae, q. 93 a. 2, p. 950: «Sic igitur dicendum est quod legem aeternam nullus potest cognoscere secundum quod in seipsa est, nisi solum beati, qui Deum per essentiam vident. Sed omnis creatura rationalis ipsam cognoscit secundum aliquam eius irradiationem, vel maiorem vel minorem. Omnis enim cognitio veritatis est quaedam irradiatio et participatio legis aeternae, quae est veritas incommutabilis, ut Augustinus dicit, in libro de vera Relig. Veritatem autem omnes aequaliter cognoscunt, ad minus quantum ad principia communia legis naturalis».

⁵⁶ Ivi, I-IIae, q. 93 a. 3, pp. 950-951: «Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur. Huiusmodi autem rationes inferiorum gubernantium sunt quaecumque aliae leges praeter legem aeternam. Unde omnes leges, in quantum participant de ratione recta, intantum derivantur a lege aeterna».

⁵⁷ Ivi, I-IIae, q. 96 a. 4, p. 965: «Respondeo dicendum quod leges positae humanitus vel sunt iustae, vel iniustae. Si quidem iustae sint, habent vim obligandi in foro conscientiae a lege aeterna, a qua derivantur; secundum illud Prov. VIII, per me reges regnant, et legum conditores iusta decernunt».

⁵⁸ DANTE, *Par.*, XIX, 86-90. Vedere THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 6 a. 4, pp. 30-31.

Questo è l'argomento principale del secondo libro, tutto gira attorno alla conformità e all'armonia (*consuona*) con la volontà di Dio⁵⁹. Dante, coerente con tutta la filosofia giuridica medievale, afferma che il diritto *vero et sincero* è ciò che vuole Dio per la società umana, l'uomo altro non deve fare che seguire e orientare la sua legge verso la volontà di Dio. Tuttavia, come per un uomo, nessuno conosce cosa c'è in lui se non agisce e non si esprime, in questo modo la sua volontà è conoscibile soltanto da lui stesso. Quando egli si manifesta attraverso le sue azioni allora anche gli altri conosceranno la sua volontà. Così vale per Dio. La Sua volontà invisibile diviene visibile riconoscendo, mediante la fede e la contemplazione, i segni della Sua azione⁶⁰.

Così conveniva che operasse Colui che già prima della nascita del tempo predispose tutto nella bellezza dell'ordine: Lui, che quando fu visibile agli uomini operò miracoli a illustrare misteri invisibili, altri miracoli operò quand'era invisibile, a illustrare realtà visibili⁶¹.

Come nel primo libro, dove troviamo un principio in cui gli argomenti politici trovano un sostegno necessario negli elementi teologici, tutto il secondo libro è fondato su un principio essenzialmente teologico sul quale vive il destino dell'Impero di Roma in rapporto alla Verità e alla storia. La loro struttura però non è la medesima. Nel primo principio prevalgono gli argomenti politici e filosofici i quali sono sempre fondati da un principio teologico; mentre, nel secondo libro, il principio è sostanzialmente teologico, sempre fondamento del tema giuridico-politico, e solo in un secondo momento vengono richiamati gli argomenti di ragione. Si può allora constatare come la *fede* sia onnipresente nell'opera di Dante anche se in modo complesso: nei primi due libri il rapporto fra la fede e la ragione sembra descritto non solo da una necessaria unione, ma anche da una relazione di fondamento. Si è soliti sviluppare il rapporto fra la fede e la ragione nella *Monarchia* osservando semplicemente e unicamente gli ultimi capitoli del

⁵⁹ Per la questione della posizione 'volontaristica' opposta a quella 'razionalistica' in Dante vedi F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, il Mulino, Bologna 2016, p. 111: «Per Dante il diritto è proprio quello *ius* ereditato dai romani di cui si riconosce l'ascendenza giusnaturalistica e quindi la conformità a una "ratio summa insita in natura" di cui è partecipe la ragione umana; evidentemente questa *ratio* non potrà per Dante non essere anche e innanzitutto compresa nella *mens Dei* e non potrà quindi essere in contrasto colla volontà divina».

⁶⁰ *Rm*, I, 20.

⁶¹ DANTE, *Mon.*, II, 4, 11, p. 96 (trad. CHIESA / TABARRONI).

terzo libro senza esaminare l'unità dell'opera che ritorna, come abbiamo visto, già dall'inizio. Certo, il terzo libro rende il nostro studio più arduo e difficoltoso perché vi troviamo qualcosa di veramente originale; un'originalità che però viene evocata, in modo latente, dal primo libro⁶². Quando ci troviamo di fronte all'improvvisa frase «*mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalam felicitatem ordinetur*» non dobbiamo intenderla come un tentativo di Dante di attenuare le tanto oscure verità appena dimostrate sul fine ultimo dell'uomo, ma come un tentativo di salvare e riammettere l'unità della sua opera. Difatti, i tre principi delle tre questioni della *Monarchia* si reggono, con intensità differente, su elementi teologici, tanto che possiamo definirli in generale "principi teologici"; dunque, i molteplici argomenti delle questioni sono fondati appunto da principi teologici costituendo un legame fra la teologia e la filosofia, nell'intera opera, di unione e profondo aiuto reciproco.

Dal concetto secondo cui il vero e concreto diritto è quello conforme alla volontà divina si ricava la definizione del diritto naturale⁶³ e del diritto positivo che ricorda molto la tripartizione compiuta da Tommaso d'Aquino⁶⁴. Nell'Impero Romano vi è

⁶² Dicendo che nell'unità dell'Imperatore l'umanità si trova nella condizione voluta da Dio, nel perfetto ordine rispetto all'ordine dei cieli, nel grado massimo di giustizia e libertà, Dante sta già facendo dipendere l'imperatore da Dio in quanto il termine di paragone e di confronto è principalmente Lui, e non il Pontefice il quale non viene mai nominato. Nel primo libro, al settimo capitolo, Dante riprende il rapporto fra le parti e il tutto: "il mondo sta all'universo come la parte sta al tutto", l'umanità rispetto al mondo è una totalità, rispetto all'universo una parte. Nello schema fra il tutto e le parti è importante ricordare che le parti hanno il loro senso in virtù di quella unità che permette loro di essere tali in un tutto ordinato. E come la funzione del Re dipende dall'Imperatore poiché la parte è in virtù del tutto, l'azione dell'Imperatore scopre il suo senso in Dio, principio primo e ultimo e governatore del tutto che è l'universo. Se leggessimo il primo libro senza avere in mente il pensiero dell'opera nella sua totalità e complessità, guarderemmo il settimo capitolo del primo libro come un semplice richiamo all'autorità di Dio, per cui l'ordine politico del mondo deve essere ad immagine e somiglianza dell'ordine divino, altrimenti non è un vero e giusto ordine politico; ma così non scorgeremmo quel significato nascosto – e l'unità teorica – per cui l'Imperatore, già dai primi capitoli, dipende direttamente da Dio e non ci accorgeremmo che egli, per osservare la sua idoneità sul trono, altro non deve fare che guardare il cielo. E questo si comprende solo se analizziamo l'opera nella sua totalità e unità, leggendo e studiando uno specifico paragrafo avendo in mente sempre l'unità teorica dell'opera. Ciò vale anche per tutto il terzo libro.

⁶³ DANTE, *Mon.*, II, 6, 3, p. 110: «Et illud quod natura ordinavit, de iure servatur. [...] Propter quod patet quod natura ordinat res cum respectu suarum facultatum, qui respectus est fundamentum iuris in rebus a natura positum. Ex quo sequitur quod ordo naturalis in rebus absque iure servari non possit, cum inseparabiliter iuris fundamentum ordini sit annexum: necesse igitur est ordinem de iure servari». Vedi anche *Par.*, I, 103-114 e *Par.*, VIII, 113-120.

⁶⁴ H. KELSEN, *Lo stato in Dante*, Mimesis, Milano 2021, pp. 77-79: «Nell'ambito del diritto Dante fa in particolare la distinzione fra 'lex divina', che è il diritto divino in senso stretto, e 'lex naturalis', il diritto naturale. [...] La *lex naturalis* invero è anche voluta da Dio, però solo mediatamente. Essa proviene direttamente dalla natura delle cose. [...] cosicché anche il titolo naturale appare come la espressione, certamente solo mediata, della volontà divina. [...] Dal diritto naturale deriva quindi il diritto positivo [...] Questi sono gli elementi fondamentali della filosofia del diritto in Dante, la quale si attiene

un'identità con il fine del diritto che è il bene della comunità; in esso la volontà divina, l'ordine naturale e il diritto positivo diventano un'unica cosa. Questo si può dimostrare solo partendo dalla definizione del diritto:

Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit⁶⁵.

In questa definizione riconosciamo l'atteggiamento costante del poeta dinanzi a un oggetto di ricerca, cioè quello di osservarlo secondo una concezione tradizionale, in questo caso aristotelico-tomista⁶⁶, per poi, in un secondo momento, affermare la sua profonda originalità⁶⁷. L'intento di Dante è quello di completare la definizione del *Digesto* giustificando la sua proposta attraverso la grande autorità di Cicerone, secondo cui la legge deve essere interpretata in funzione del bene della comunità, e di Seneca, il quale vede la legge come vincolo sacro che tiene unita la società⁶⁸. Tuttavia, la breve definizione di Dante⁶⁹ è fondata sul concetto di proporzione (*proportio*) reale e personale fra gli uomini, che è conforme alla teoria del diritto aristotelico-tomista, e la conservazione di tale proporzione è la base della conservazione sociale. Ora, l'aspetto estremamente originale in Dante, come osserva il Solmi, è quella forza che è chiamata alla conservazione di questo equilibrio fra gli uomini. Essa nasce come rimedio al peccato originale dal quale deriva la mostruosa cupidigia che, distruggendo il corretto rapporto fra gli esseri umani, causa la rovina dell'unità sociale. Per questo viene creata la legge e vengono create le varie e differenti unità politiche⁷⁰, ma anche queste possono deviare dalla retta via per l'umana cupidigia. Così, la forza che conserva «*in camo et freno*» per la salvezza dell'umanità sarà l'Impero, l'autorità suprema voluta da Dio. E

sostanzialmente al suo modello tomistico». Vedi anche L. MILAZZO, *Legge, ragione, volontà. Sul fondamento teologico del diritto in Tommaso d'Aquino*, Giappichelli Editore, Torino 2009.

⁶⁵ DANTE, *Mon.*, II, 5, 1, p. 96.

⁶⁶ Cfr. A. SOLMI, *Dante e il diritto*, in *Il pensiero politico di Dante*, La voce, Firenze 1922.

⁶⁷ Cfr. CHIAPPELLI, *Dante in rapporto*, p. 11 e 14; vedi anche E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, Einaudi, Torino 1989, pp. 444-445.

⁶⁸ Cfr. G. DI GIAMMARINO, *Dante lettore di Cicerone*, «Rivista del Centro di Studi Ciceroniani», 9 (1996), p. 121-132. Vedi anche D. QUAGLIONI, *Dante e la tradizione giuridica romana nel libro II della "Monarchia"*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale*, a cura di A. Palazzo, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Porto 2011, pp. 253-266.

⁶⁹ Cfr. P. FIORELLI, *Sul senso del diritto nella Monarchia*, in *Lecture Classensi*, vol. XVI, Longo, Ravenna 1987, pp. 79-97.

⁷⁰ Cfr. DANTE, *Conv.*, IV, 9, 8, p. 532 e IV, 4, 4-5, pp. 476-477.

questo, insieme alla Chiesa, per volere della Provvidenza Divina, assume la funzione di *katechon*⁷¹, cioè il potere e la forza che frena la malvagia cupidigia e che induce gli uomini verso la beatitudine. Questa è la forza – presente in modo unitario nel *Convivio*, nella *Monarchia* e nella *Commedia* – che mantiene il diritto conservando quella proporzione fra gli uomini la quale, a sua volta, mantiene unita l'umana società⁷². Scrive giustamente il Solmi:

La scienza aristotelica, a cui mancavano i fondamenti di un diritto universale, stabile e rispettato, se aveva condotto ad alta perfezione i concetti politici, aveva lasciato nell'indistinto la dottrina del diritto. L'Aquinate, che era arrivato al diritto attraverso la teologia, aveva fissato con sufficiente precisione le linee logiche del diritto e della legge, ma le aveva dovute affidare alla tutela troppo instabile della coscienza religiosa e dell'ordine divino. L'Alighieri invece, che aveva dinanzi l'organismo formato della ragione scritta nelle leggi romane e che muoveva direttamente dalla conoscenza di queste, raccogliendo i risultati della scienza aristotelica e della teologia tomistica, e aggiungendovi i dettati delle leggi romane, poteva fondare su basi solide la concezione del diritto, affidando all'Impero e al diritto romano il compito di reggere la società umana nel giusto equilibrio dei bisogni e delle soddisfazioni e di salvare gli uomini e i governi dalla corruzione e dalla rovina⁷³.

La definizione di Dante ricorda dunque l'essenza del diritto, valido per tutti i tempi e i luoghi, per tutte le comunità; il centro del diritto che rimane immobile, intorno al quale si muovono le interpretazioni e le varie contingenze⁷⁴.

Nel secondo libro della *Monarchia*, l'elogio e la difesa di Roma antica e dei suoi grandi uomini, Dante sembra avere una conoscenza profonda e ampia del diritto⁷⁵. Egli non solo lo conosce, ma, come dice Chiappelli, il diritto romano appare il fondamento giuridico, il primo pilastro della sua costruzione politica⁷⁶ e l'intera *Monarchia* diventa un'opera di diritto e di politica rivolta e indirizzata ai legisti. Ma il diritto è trattato

⁷¹ 2 *Ts*, 2, 7.

⁷² Cfr. A. SOLMI, *Dante e il diritto*, pp. 234-238.

⁷³ Ivi, p. 238.

⁷⁴ Cfr. FIORELLI, *Sul senso del diritto*, p. 84.

⁷⁵ Cfr. D. QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitate*». *Ancora sul diritto in Dante*, «Studi Danteschi», 76 (2011), p. 28-46; vedi anche FIORELLI, *Sul senso del diritto*, pp. 79-97.

⁷⁶ CHIAPPELLI, *Dante in rapporto*, p. 16.

sostanzialmente nel secondo libro e solo qui possiamo affermare la presenza di un fondamento giuridico nel trattato. Nelle considerazioni fondamentali di Chiappelli si trova una sola imprecisione, quella di ridurre eccessivamente la *Monarchia* al secondo libro, ed egli afferma implicitamente che il suo testo di ricerca è in realtà il secondo libro e non l'intera opera⁷⁷, anche se riprende tutti i libri in modo adeguato. Insomma, dal giurista non viene tralasciato nulla sul rapporto fra Dante e il diritto, ma possiamo definire quest'opera come un'opera di diritto, o fondata giuridicamente, se soltanto il secondo libro tratta rigorosamente di diritto? Si potrebbe rispondere in modo affermativo alla seguente domanda citando direttamente le parole di Dante: «*Imperii vero fundamentum ius humanum est*». Ma dobbiamo ricordare che il diritto è tale solo se è conforme alla volontà divina, poiché essa è il diritto stesso. Inoltre, il diritto naturale è una declinazione dello *ius divinum* sia per la tradizione canonistica sia in quella civilistica⁷⁸. Insomma, «fondamento dell'impero è per Dante Dio stesso; ciò non porta beninteso l'autore della *Monarchia* a individuare il corrispettivo fondamento giuridico del diritto divino, cioè nella rivelazione; lo induce piuttosto a porre il diritto come discendente dal volere di Dio [...]. Se così è, la legge promulgata dall'imperatore è tale nella misura in cui realizza un'adeguazione a quell'istanza trascendente; e a una simile legge egli pure è vincolato»⁷⁹.

Se vogliamo indagare sul fondamento dell'opera di Dante, il lavoro non è così complicato poiché egli ci fornisce già tutto. Ricercare il fondamento significa ricercare il principio, e il poeta ce ne fornisce uno per ogni questione, ma non dobbiamo commettere l'errore di ridurre un principio del singolo libro a principio generale dell'opera. In primo luogo, per comprendere il fondamento generale della *Monarchia* si devono analizzare i principi – all'inizio di ogni libro – sullo stesso tavolo e comprendere le loro consonanze e il legame comune. Costateremo che non il diritto, non la storia, né la ragione, ma l'argomento teologico giustifica e fonda ogni argomentazione politica di Dante⁸⁰.

⁷⁷ Ivi, p. 20.

⁷⁸ Cfr. le osservazioni di Quagliani in *Monarchia*, Mondadori, Milano 2015, p. 442.

⁷⁹ S. CRISTALDI, «*Romanum Imperium*» e donazione di Costantino, in *Dante di fronte al gioachimismo*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 2000, pp. 325-326.

⁸⁰ E. Gilson scrisse che la *Monarchia* è rivolta ai teologi, e non ai legisti come invece disse il Chiappelli: «Comment persuader les théologiens que, pour la même raison qui leur fait abandonner la philosophie à Aristote, ils doivent abandonner l'empire à l'Empereur, telle est le problème dont la Monarchie de Dante offrait au monde la solution» (*Dante et la philosophie*, p. 166).

In conclusione, è opportuno ricordare per l'oggetto di questo studio come nel libro del diritto la struttura di tutta la dimostrazione è costituita da argomenti di ragione e argomenti di fede. Roma è l'Impero universale, quella potenza della pace universale non solo per sé stessa e per proprio merito, ma per Cristo. Egli morendo in croce per *la salvezza di tutti gli uomini*, accettando così il processo giudiziario romano, legittima il potere *universale* di Roma. Solo un potere universale poteva giudicare il Figlio di Dio venuto per salvare l'umanità, ma colui che ha scelto il proprio giudice, rendendolo così realmente universale, è il Figlio di Dio⁸¹. Questa battaglia per Roma si trasforma in una grande mediazione fra il secolare e lo spirituale creando una splendida e assoluta armonia fra il tempo e l'eterno⁸².

1. 4. *Sull'autonomia del potere secolare e del potere spirituale*

Il prologo del terzo libro enuncia ancora il connubio fra la protezione di Dio e il richiamo inesorabile della verità in cui teologia e filosofia sono una accanto all'altra, creando un'alleanza di reciproca difesa. Dante afferma che Dio aiuta e preserva colui che aiuta e preserva la verità attraverso la corazza della fede (*fidei lorica*⁸³), avvertendoci del fatto che in questo trattato politico la scienza delle cose divine non si separa mai dalla filosofia. Così si introduce la dimostrazione della terza e ultima questione della *Monarchia*, che riguarda il rapporto fra il Pontefice romano e il Principe romano, e se quest'ultimo dipenda direttamente da Dio o dal successore di Pietro. Non deve mai essere dimenticato il fondamentale monito di Dante:

divina potentia clipeus defensorum veritatis astruitur, iuxta monitionem Pauli
fidei lorica induens, in calore carbonis illius quem unus de Seraphin accepit
de altari celesti et tetigit labia Ysaie, gignasium presens ingrediar, et in brachio
Illius qui nos de potestate tenebrarum liberavit in sanguine suo impium atque
mendacem de palestra, spectante mundo, eiciam. Quid timeam, cum Spiritus

⁸¹ Cfr. DANTE, *Mon.*, II, 11, pp. 146-150.

⁸² D. LÜDDECKE, *Dante "Monarchia" als politische theologie*, «Der Staat», 37 (1998), p. 561: «Das zweit Buch der Monarchia ist gleichsam ein Kampf um Rom. [...] Der name, den diese umfassende aber schwierige Vermittlung [zwischen des Weltlichen und des Geistlichen] bei Dante trägt, lautet: ROM».

⁸³ 1 *Th.*, 5, 8; vedi anche *Ef.*, 6, 11.

Patri et Filio coeternus aiat per os David: “In memoria ecterna erit iustus, ab auditione mala non timebit”⁸⁴

Abbiamo visto come tutti i principi su cui si reggono le questioni del trattato siano principi generalmente teologici nei quali l’elemento peculiare è la volontà di Dio, però ognuno di essi presenta delle proprie caratteristiche. Il terzo principio, come scrive Vinay, non è strutturato da considerazioni generali di carattere metafisico come i primi due, ma da una vera e propria, anche complessa, dimostrazione logica⁸⁵ sulla volontà di Dio. L’inconfutabile verità, da cui il discorso deve partire, è che Dio non vuole ciò che ripugna all’intenzione della natura (*quod illud nature intentioni repugnat Deus nolit*). Se questo è falso, significa che Dio non disvuole (*non nolle*)⁸⁶ ciò che contraddice l’intenzione della natura (*Deum non nolle quod nature intentioni repugnat*), ma questo *non nolle* si risolve o nel volere o nel non volere, come il non odiare si risolve o nell’amare o nel non amare. Infatti, come il non amare è diverso dall’odiare, il non volere (*non velle*) è diverso dal disvolere (*nolle*). Tuttavia, se queste affermazioni sono vere – come vero è «Dio non disvuole ciò che contraddice l’intenzione della natura» – significa che Dio vuole ciò che non vuole, cioè quello che contraddice l’intenzione della natura, ma non c’è nulla di più falso poiché Dio vuole il fine della natura (*Deus finem nature vult*), altrimenti muoverebbe il cielo invano e Dio non fa nulla invano⁸⁷; Dante procede ragionando per assurdo⁸⁸, ipotizzando la falsità dell’affermazione precedente (*Deus finem nature vult*) e deducendo che Dio vuole l’impedimento del fine, e se lo vuole deve volere anche il fine dell’impedimento, poiché Egli non fa nulla invano: se non esistesse un fine allora non esisterebbe una direzione o una destinazione, appunto sarebbe – il fare di Dio – invano. Il fine dell’impedimento è il non essere della cosa impedita poiché, non arrivando al suo fine, quella determinata cosa non si realizza; una creatura è in potenza finché non arriva al suo fine, cioè all’atto; se questo fine è impedito, la cosa impedita non può essere in atto e perciò resterà sempre in potenza, e una cosa in potenza può essere tutto o niente. Dunque, se Dio vuole l’impedimento del

⁸⁴ DANTE, *Monarchia*, III, 1, 3-4, pp. 152-154.

⁸⁵ Cfr. *Monarchia*, a cura di G. Vinay, Sansoni Firenze, Firenze 1950, p. 198.

⁸⁶ Cfr. G. RENELLO, *L’edizione critica della “Monarchia”*, «Rivista di letteratura italiana», 40 (2011), pp.141-180, in particolare p. 147.

⁸⁷ Cfr. DANTE, *Monarchia*, I, 3, 3, p.14.

⁸⁸ Cfr. A. TABARRONI, *Non velle o non nolle? Una proposta di emendazione rivalutata per Monarchia III*, II, 6, «Pensiero politico medievale», 1 (2003), pp. 27-40, in particolare p. 31.

fine della natura, significa che Dio vuole che non sia quel fine della natura (*Deum velle non esse finem nature*) e ciò va contro a quanto detto all'inizio, cioè *Deus finem nature vult*. Ciò nonostante, se Dio non volesse l'impedimento del fine (*Deus non vellet impedimentum finis*) vuol dire che Egli non si curerebbe affatto dell'impedimento, sia che ci fosse sia che non ci fosse. Ancora, se Dio non si cura dell'impedimento del fine di una creatura, vuol dire che Dio non si cura neppure della creatura stessa e, se tutto ciò è vero, se il fine della natura può essere impedito, allora Dio non vuole il fine della natura, ovvero Dio vuole ciò che non vuole (*Deum velle quod non vult*), ma niente è più assurdo⁸⁹.

Insomma, il principio del terzo libro, su cui si fonda ogni dimostrazione della terza questione, è che Dio non vuole ciò che ripugna all'intenzione della natura, la quale è ministra dell'operare di Dio e, essendo creata da Lui stesso, non può volere ciò che va contro il compimento della natura medesima perché, riprendendo quanto scritto poc'anzi, significherebbe andare contro al suo stesso fine, ma abbiamo detto che Dio non fa nulla invano. Dio, per necessità, non può volere ciò che impedisce il raggiungimento del fine di qualsiasi creatura. In Lui nulla è invano.

Dopo questa lunga, complessa e macchinosa dimostrazione, Dante prosegue con l'identificazione degli interlocutori e la confutazione dei vari argomenti di questi avversari, che sono il pontefice e quelli spinti da un eccesso di zelo verso la madre Chiesa, ma il principio della terza questione comincia a farsi veramente sentire solamente alla fine del terzo libro.

L'ultimo capitolo della *Monarchia* è l'epicentro della scossa provocata da quest'opera. La magnitudo non è così elevata da distruggere la città medievale, nessun palazzo presenta crepe. Trema solo il terreno, è il suono di un sisma che non distrugge ma restaura⁹⁰. Finalmente sappiamo da dove arriva quella fragranza di vera dipendenza e autonomia che già sentivamo dai primi capitoli del trattato; l'autore si scopre e il lettore lo segue.

Il Principe romano non dipende dal Pontefice romano, ma il suo potere è sempre derivato. Chi incorona l'Imperatore è e non può non essere che Dio. Non il Pontefice

⁸⁹ Cfr. DANTE, *Mon.*, III, 2, pp. 154-158.

⁹⁰ Con queste parole rivaluterei l'effetto dell'opera in relazione all'importante considerazione di Giovanni Gentile: «Il *De Monarchia* è il primo atto della ribellione alla trascendenza scolastica». (*Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1962, p. 183).

come avvenne quella notte di Natale a Roma con Carlo Magno e Leone III, e Dante lo dimostra partendo dall'uomo, arrivando pian piano a Dio. L'uomo è un essere intermedio, è l'orizzonte fra due emisferi poiché in lui si toccano due nature differenti, quella corruttibile, in quanto composto da corpo e anima, e quella incorruttibile, in quanto essenzialmente anima. Così l'uomo presenterà delle caratteristiche dell'una e dell'altra natura e siccome «...*natura nil otiosum facit*»⁹¹, allora anche il fine ultimo dell'uomo sarà duplice, uno per la sua natura corruttibile e uno per la sua natura incorruttibile⁹². Questi corrisponderanno alla beatitudine di questa vita, attraverso la realizzazione della capacità specifica della natura umana raffigurata con il paradiso terrestre, e alla beatitudine della vita eterna, rappresentata dal paradiso celeste, cioè la visione di Dio che non può avvenire con sole nostre forze, ma necessario è l'aiuto della grazia (*lumine divino*). Per ogni fine vi deve essere un mezzo: per la realizzazione della beatitudine terrestre abbiamo bisogno dei *phylosophica documenta*, derivati dalla sola ragione, mediante le virtù morali e intellettuali; mentre per la beatitudine celeste sono necessari i *documenta spiritualia*, rivelati dallo Spirito Santo, che vanno oltre la ragione, agendo secondo le virtù teologali. Tuttavia, nessuno come Dante è consapevole del pericolo della cupidigia per l'uomo a causa della quale anche di fronte al dolce e buon sentiero della retta via viene impedito e disorientato, inseguendo il suo selvaggio istinto. Infatti, per ogni fine è necessario una sua propria autorità – affinché venga meno l'impedimento – che *in camo et freno* guida l'uomo verso la beatitudine, e così avremo il Pontefice che conduce l'uomo alla vita eterna secondo i *documenta spiritualia* e l'Imperatore, che conduce l'uomo alla beatitudine della vita terrena secondo i *phylosophica documenta*⁹³.

⁹¹ DANTE, *Mon.*, I, 3, 3, p. 14. Viene richiamato il passo presente all'inizio del trattato politico ricordandoci ancora una volta la sistematicità di tale opera, cioè la continuità dell'ordine e l'unità che sempre ritorna.

⁹² THOM. AQ, *Summ. theologiae*, I, q. 23, a. 1, p. 124: «Finis autem ad quem res creatae ordinantur a Deo, est duplex. Unus, qui excedit proportionem naturae creatae et facultatem, et hic finis est vita aeterna, quae in divina visione consistit, quae est supra naturam cuiuslibet creaturae, ut supra habitum est. Alius autem finis est naturae creatae proportionatus, quem scilicet res creata potest attingere secundum virtutem suae naturae».

⁹³ Oltre al riferimento di Dante sulla disposizione e la corrispondenza del mondo sublunare con il mondo celeste per affermare la dipendenza dell'Imperatore da Dio, dobbiamo ricordare, dopo aver compreso il ragionamento di Dante, il principio dal quale siamo partiti, cioè “Dio non vuole ciò che ripugna all'intenzione della natura”: se l'autorità imperiale dipendesse dall'autorità papale significa che il fine naturale dell'uomo troverebbe un impedimento, poiché guidare l'uomo verso il suo fine naturale è compito del Principe romano e ciò è necessario nella concezione dantesca rilevando, ancora una volta, rileviamo un'importante e lucida coerenza del discorso politico del poeta.

Se nelle considerazioni precedenti abbiamo osservato un legame più o meno forte con Tommaso d'Aquino nella struttura e nei riferimenti dei principi, ora questo legame si rompe e le due visioni politiche assumono tratti differenti, come differenti sono il poeta e il teologo; a onor del vero, nella *Monarchia* Dante parte sempre da un concetto generalmente tomista per poi allontanarsi e trarre conclusioni proprie⁹⁴. Per quanto riguarda il discorso sulle beatitudini l'Aquinata è molto chiaro quando afferma che «non è possibile che l'ultima felicità dell'uomo sia nella vita presente»⁹⁵. Il fine ultimo dell'uomo è la beatitudine eterna ed egli dovrà essere condotto principalmente e primariamente verso la salvezza dell'anima, preparandosi al giorno del giudizio di Dio. Ciò che consente questa redenzione è la Chiesa. Tutti i fini di tutte le altre forme politiche dovranno essere subordinati ad essa poiché essa sola tiene l'uomo ancorato nella giusta via per il fine ultimo; in tal modo, la Chiesa di Cristo avrà un'autorità diretta sul potere secolare. In sostanza, nel mondo politico di Tommaso il sacerdozio domina sui principi: «nella legge di Cristo i re debbon essere soggetti ai sacerdoti»⁹⁶. È il Pontefice Romano in quanto successore di Gesù Cristo, eletto dallo Spirito Santo, che eserciterà la somma autorità *in hac vita* poiché questa vita è orientata verso l'altra vita. Come ricorda Gilson, la visione politica di san Tommaso d'Aquino è inseparabile dalla sua visione della relazione tra l'ordine della natura e l'ordine della grazia: il primo richiama immediatamente la sapienza naturale, la filosofia, l'ordine temporale, lo Stato subordinato all'ordine della grazia; con il secondo si intende la sapienza rivelata, la teologia, l'ordine spirituale e la Chiesa⁹⁷. Nella dottrina dell'Aquinata non c'è un secondo *ultimum* «mais parce que tout son effort tend à prouver que la fin dernière de l'homme, telle que la conçoit la raison naturelle, est ordonnée et subordonnée à celle dont la Révélation nous apprend la possibilité»⁹⁸. In questo modo non può che esistere solo un capo supremo a cui tutti gli altri capi sono sottomessi e tale è il Pontefice romano che conduce gli uomini verso la visione beatifica la quale è l'unico fine ultimo dell'uomo⁹⁹.

⁹⁴ Cfr. S. VENTO, *La filosofia politica di Dante nel "De Monarchia"*, p. 372.

⁹⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa Contra Gentiles*, III, 48, 2, ed. Centi, pp. 657-658.

⁹⁶ THOMAS DE AQUINO, *De regimine principum*, I, 14, ed. Meozzi, p. 144.

⁹⁷ Cfr. GILSON, *Dante et la philosophie*, p. 192.

⁹⁸ Ivi, p. 194.

⁹⁹ Cfr. THOM. AQ., *Reg. princ.*, I, 15, ed. Perotto, p. 94: «L'uomo, vivendo virtuosamente, viene ordinato a un fine superiore che consiste nel godere di Dio, come abbiamo già visto; bisogna dunque che il fine della comunità coincida con quello del singolo. Dal che si conclude che il fine supremo del gruppo riunito

Nella visione politica di Dante il fine naturale è autonomo rispetto al fine soprannaturale; l'uomo sembra avere comunque la possibilità di compiersi in questa vita, di raggiungere il fine della vita naturale, il quale non è subordinato al fine della vita celeste. Ma ogni fine ha la propria autorità e l'umanità allora, macchiata dal peccato, avrà bisogno della Croce e dell'Aquila, le due grandi guide che attraverso i *documenta spiritualia que humanam rationem transcendunt* e i *phylosophica documenta* salvano l'uomo e lo riportano nel sentiero della beatitudine. Da questo ragionamento Nardi conclude che

unica norma pel principe terreno nel governare i popoli, sono i “documenta phylosophica”, la ragione. In questa proclamata indipendenza della ragione di fronte ai “documenta spiritualia”, che sorpassano la capacità dell'intelletto umano, è appunto il distacco violento dell'autore della Monarchia, non solo da San Tommaso, ma da tutto il Medio Evo¹⁰⁰.

Per dimostrare la veridicità di questa affermazione lo studioso italiano riporta il seguente passo del *Convivio*:

E non repugna a la imperiale autoritade; ma quella senza questa è pericolosa, e questa senza quella è quasi debile, non per sé, ma per la disordinanza de la gente: sì che l'una con l'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore¹⁰¹.

Nel pensiero politico di Dante esiste certamente un'autonomia fra i due fini e dunque fra le due autorità chiamate a guidare l'uomo, ma ciò che il poeta non dice è che «*unica norma pel principe terreno nel governare i popoli, sono i “documenta phylosophica”, la ragione*». Fra l'Imperatore e la filosofia vige, è vero, un rapporto di necessità poiché un

in società non è quello di vivere secondo virtù, ma tramite una vita virtuosa, quello di giungere al godimento di Dio. [...] Perciò, se fosse possibile raggiungere tale fine con i soli mezzi della natura umana così com'è, per forza di cose sarebbe compito del sovrano condurre gli uomini al conseguimento di questa meta: e ciò, per la ragione che con il termine di re si suole intendere quella persona a cui è affidato il potere supremo nell'ambito della vita umana. [...] Il godimento di Dio però, rappresenta un fine che l'uomo non può raggiungere con le sole sue forze, per cui ha bisogno dell'aiuto di Dio, come insegna l'Apostolo: *il dono di Dio è la vita eterna (Rm 6, 23)*; quindi, il compito di condurre al raggiungimento di questa meta non spetta al potere umano ma a quello divino».

¹⁰⁰ B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, La nuova Italia Editrice, Firenze 1967, pp. 253-254.

¹⁰¹ DANTE, *Conv.*, IV, 6, 17, p. 508.

imperatore senza filosofia è come un nocchiere senza bussola, ma non è l'unica norma che deve possedere il capo supremo dell'ordine terreno. Dante non scrive «nam ad primam [beatitudinem huius vite] tantum per phylosophica documenta venimus», bensì, semplicemente, «nam ad primam [beatitudinem huius vite] per phylosophica documenta venimus». Dunque, per l'Imperatore sono necessari l'insegnamenti dei filosofi per orientare giustamente la sua azione nella tempesta del mondo, ma non sono gli unici che deve avere. Dalla necessità non consegue l'unicità del mezzo, questo il poeta non lo può sostenere. Se per l'Imperatore l'unica norma fosse la ragione, e così la filosofia, allora potrebbe presentarsi nel mondo un Imperatore senza la corazza della fede, un imperatore di sola ragione. Allo stesso modo, se l'unica norma del Pontefice fossero i *documenta spiritualia*, cioè la fede, allora potrebbe darsi un Pontefice senza ragione sul trono petrino. Tutto ciò per Dante è assolutamente falso. Dove andrebbero a finire tutte le argomentazioni sulla buona disposizione fra il cielo e la terra e sulla pace del primo libro? Dove, la Divina Provvidenza del secondo libro? Ma soprattutto, l'elezione divina che leggiamo nel terzo libro, se la sola ragione è la regola del sovrano, dove ritrova il suo sacro significato?

In altri termini, nel pensiero politico dantesco il Principe romano è il custode dei *phylosophica documenta*, cioè guardiano della ragione, mentre il Pontefice romano è il custode dei *documenta spiritualia*, cioè guardiano della fede.

Nel mondo di Dante interpretare il rapporto fra Papato e Impero come un rapporto fra poteri assolutamente autonomi fra loro determina, a sua volta, altre interpretazioni che vanno oltre il pensiero del poeta. Affermando senza esitazione che l'«unica norma pel principe terreno nel governare i popoli, sono i “documenta phylosophica”, la ragione» si arriva ad affermare che «il regno umano va governato dagli uomini, e risponde a logiche totalmente umane» e «il principio sociale della *Monarchia* è dunque quello dell'unità del genere umano, a prescindere dall'apparenza di carattere religioso¹⁰². [...] I popoli non cristiani entrano dunque di diritto nel quadro

¹⁰² DANTE ALIGHIERI, *Inferno*, XXVII, 85-90: «Lo principe de' novi Farisei,/ avendo guerra presso a Laterano,/ e non con Saracin né con Giudei,/ ché ciascun suo nimico era Cristiano,/ e nessun era stato a vincer Acri/ né mercatante in terra di Soldano»; *Par.*, XV, 142-148: «Dietro li andai incontro a la nequizia/ di quella legge il cui popolo usurpa,/ per colpa d'i pastor, vostra giustizia./ Quivi fu' io da quella gente turpa/ disviluppato dal mondo fallace,/ lo cui amor molt' anime deturpa;/ e venni dal martiro a questa pace».

complessivo dell'umanità, e senza una particolare *deminutio* rispetto ai cristiani»¹⁰³. Tale conclusione è falsa almeno per quattro motivi. In primo luogo, seguendo la tradizione teologica agostiniana, la Chiesa e l'Impero sono poteri necessari che derivano da Dio per redimere l'uomo, tutti gli uomini, dal peccato originale:

cum ista regimina sint hominum directiva in quosdam fines, ut infra patebit, si homo stetit in statu innocentie in quo a Deo factus est, talibus directivis non indignisset: sunt ergo huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati¹⁰⁴.

Il peccato originale colpisce tutta l'umanità, e così i due *regimina* sono stati creati al fine di guidare l'intera umanità, ma il potere della Chiesa e dell'Impero coinvolge tutta la società purché la società li riconosca¹⁰⁵. L'autorità dell'Imperatore deriva da Dio, e per Dante non è il Dio dei filosofi, ma quello cristiano¹⁰⁶. Come può allora un musulmano o un asiatico essere guidato dall'Imperatore la cui autorità viene da Dio, uno e trino, se non riconosce la fonte della sua autorità? La società che ha in mente Dante quando scrive questo trattato è una società profondamente cristiana¹⁰⁷, come cristiano è il potere nella sua totalità in quanto deriva da quel Dio che si è fatto uomo¹⁰⁸ detentore sia del potere secolare sia del potere spirituale. Certo, un potere può agire anche dove non è riconosciuto (pensiamo alle guerre, alle crociate o a qualsiasi atto di proselitismo) ma Dante parla di un agire in particolare e ultimo, cioè condurre gli

¹⁰³ P. CHIESA / A. TABARRONI, *Introduzione*, in *Monarchia*, Salerno Editrice, Roma 2013, pp. XLVI-XLVII.

¹⁰⁴ DANTE, *Mon.*, III, 4, 14, pp. 176-178.

¹⁰⁵ Cfr. P. ARMOUR, *Dante and Popular Sovereignty*, in *Dante and Governance*, Oxford University Press, 1997, p. 27-45, in particolare p. 45: «Dante's conception of popular sovereignty [...] did contain an essential and obvious practical truth, namely, that in order to survive and achieve its ultimate goals all earthly power, at whatever level, must be exercised for the good of the people and with the consent of the people».

¹⁰⁶ DANTE, *Mon.*, III, 7, 1, p. 186.

¹⁰⁷ Cfr. NARDI, *Dante profeta*, pp. 356-357: «Al conseguimento di questo scopo sono indispensabili i due *regimina*, ordinati da Dio come "remedia contra infirmitatem peccati", i due soli, le due guide: una monarchia che estenda il suo potere a tutta la terra e conduca tutti i popoli alla beatitudine naturale nella giustizia e nella pace; e una chiesa che, libera da ogni cupidigia terrena, conduca gli uomini, coll'insegnamento e coll'esempio, alla salvezza eterna. Pur avendo gli stessi sudditi e la stessa estensione territoriale (Il mondo intero!), l'impero e la chiesa hanno distinti fini e distinte giurisdizioni, mantenendosi entro i limiti delle quali l'uno e l'altra son liberi e indipendenti, senza possibilità di conflitti; poiché questi nascono quando l'impero s'intrometta nel governo della chiesa, o quando questa pretenda d'immischiarsi nelle faccende temporali».

¹⁰⁸ DANTE, *Mon.*, III, 7, 1, p. 186: «Christum recepisse simul thus et aurum ad significandum se ipsum dominum et gubernatorem spiritualium et temporalium».

uomini alla beatitudine, e se l'uomo vuole essere guidato verso la felicità non può che volere anche il condottiero capace di farlo per volere divino.

In secondo luogo, Dante vuole la beatitudine e la salvezza di tutto il mondo. Non è dunque immaginabile un'esecuzione del potere secolare dell'Imperatore più ampia di quello spirituale del Pontefice, poiché laddove vi è la possibilità della felicità terrena ci deve essere la possibilità della guida verso la felicità eterna, tale è il legame e il richiamo reciproco fra le due beatitudini. Se non fosse così, verrebbe meno la natura dell'uomo, quell'essere unico fra il niente delle cose corruttibili e il tutto delle cose incorruttibili. E volendo la beatitudine e la salvezza di tutto il mondo, Dante cerca di spezzare definitivamente quel dubbio che colpisce ogni cristiano:

Però ne la giustizia sempiterna
la vista che riceve il vostro mondo,
com' occhio per lo mare, entro s'interna;
che, ben che da la proda veggia il fondo,
in pelago nol vede; e nondimeno
èli, ma cela lui l'esser profondo.

Lume non è, se non vien dal sereno
che non si turba mai; anzi è tenèbra
od ombra de la carne o suo veleno.

Assai t'è mo aperta la latebra
che t'ascondeva la giustizia viva,
di che facei question cotanto crebra;
ché tu dicevi: "Un uom nasce a la riva
de l'Indo, e quivi non è chi ragioni
di Cristo né chi legga né chi scriva;
e tutti suoi voleri e atti buoni
sono, quanto ragione umana vede,
senza peccato in vita o in sermoni.

Muore non battezzato e senza fede:
ov'è questa giustizia che 'l condanna?
ov'è la colpa sua, se ei non crede?"¹⁰⁹.

¹⁰⁹ DANTE, *Par.*, XIX, 58-78.

In terzo luogo, non dobbiamo mai dimenticare che il potere secolare dell'Impero e il potere spirituale della Chiesa sono poteri universali in quanto derivano da Dio¹¹⁰. Quindi, riprendendo quanto detto precedentemente, gli uomini della Chiesa sono gli uomini dell'Impero. L'Aquila vola dove la Croce redime, e una ragione diviene matura mentre una fede tiene saldi. In altri termini, il potere per Dante non può che essere cristiano; e come l'Imperatore deve agire avendo fede in Colui che è fonte del suo potere, il Papa deve agire con ragionevolezza.

In quarto luogo, la pace universale, già vista nei paragrafi precedenti di questo scritto, è una pace assolutamente cristiana:

inquit enim celestis militia: "Gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bone voluntatis". Hinc etiam "Pax vobis" Salus hominum salutabat¹¹¹.

Il principio sociale della *Monarchia* non è affatto puramente umano, non è l'unità del genere umano, ma è la volontà di Dio. Ciò che tiene in piedi tutta la struttura politica del trattato, sostenendo e confermando ogni argomentazione, è il fondamento teologico che, ridotto ai minimi termini, evoca il principio paolino per cui ogni autorità viene da Dio, il Dio di Abramo, d'Isacco e Giacobbe. L'unità del genere umano non si fa da sola, non ha un fine proprio dato da sé, ma è tale poiché così è voluta da Dio:

sic alius est finis ad quem singularem hominem, alius ad quem ordinat domesticam comunitatem, alius ad quem viciniam, et alius ad quem civitatem, et alius ad quem regnum, et denique optimus ad quem universaliter genus humanum Deus eternus arte sua, que natura est, in esse producit¹¹².

Si riduce allora la distanza fra il Dante politico e il Medio Evo e, se vogliamo, fra il poeta e Tommaso d'Aquino. Possiamo vedere la *Monarchia* come un testo che ogni Imperatore deve avere a portata di mano, sul proprio tavolo di lavoro, ricordandogli sempre il suo essere ministro di Dio e guardiano della ragione. La separazione della Chiesa e dell'Impero, la quale presuppone la separazione di teologia e

¹¹⁰ *Rm*, 1, 13.

¹¹¹ DANTE, *Mon.*, I, 4, 3-4, pp. 22-24.

¹¹² DANTE, *Mon.*, I, 3, 2, p. 14.

filosofia, non è così forte da rendere queste due realtà assolutamente indipendenti, bensì divengono autonome fra loro in un rapporto di necessaria cooperazione¹¹³; governano differentemente, in un terreno diverso e verso una propria meta, ma insieme. In realtà non viene infranta l'unità della sapienza cristiana poiché osserviamo, come detto poc'anzi, che fondamento dell'opera è la volontà di Dio. La distinzione fra teologia e filosofia che troviamo nel Dante politico non è netta e assoluta; non è l'eliminazione della relazione, ma attraverso questa distinzione tale relazione viene definita propriamente. La fede comunque sorregge la ragione, e la ragione ad ogni modo accompagna la fede¹¹⁴. Insomma, con la *Monarchia* non si distrugge l'unità della cristianità, ma questa viene concepita diversamente e direttamente nelle mani di Dio, e non di un uomo¹¹⁵.

Vi sono grandi filosofi italiani, come Bruno Nardi e Giovanni Gentile, che hanno individuato una forte differenza fra la *Monarchia* e la *Divina Commedia* circa il rapporto fra la fede e la ragione: con il Poema Sacro siamo immersi nella più grande sintesi del sistema filosofico e teologico medievale, mentre nel trattato politico incomincia ad agitarsi uno spirito nuovo che scardina la muraglia del pensiero del suo tempo¹¹⁶ poiché «dall'autonomia del fine naturale dell'uomo di fronte al fine soprannaturale, Dante deduce direttamente l'autonomia e indipendenza del potere civile di fronte a quello ecclesiastico»¹¹⁷; si dice che nell'ultime parole della *Monarchia* sia

¹¹³ Cfr. M. BARBI, *L'ideale politico-religioso di Dante*, «Studi Danteschi», 23 (1938), p. 71.

¹¹⁴ Ivi, pp. 51-52: «Quando si parla del pensiero politico di Dante [...] occorre guardarsi bene di non staccarlo dal pensiero religioso. Ogni volta che un tale distacco è stato operato, o tentato, si è avuto un danno evidente per la interpretazione. A comprendere la necessità nella quale ci troviamo di mantenere in stretta unione l'un elemento con l'altro, basta riflettere che la società per cui Dante scrive è una società cristiana, che cristiana è la sua filosofia, e che, anche dove si tratti di interessi puramente terreni o laici, si ha sempre che fare con un laicismo cristiano, per il quale non è mai scindibile il fine terreno dal fine celeste. Dante è, certo, fra i suoi contemporanei, uno di quelli che sentono più vivamente questo rapporto; mai che esso esca dalla sua considerazione!».

¹¹⁵ GILSON, *Dante et la philosophie*, pp. 306-307: «Les averroïstes séparent les ordres pour les opposer; saint Thomas distingue et subordonne les ordres pour les unir; Dante sépare les ordres dans l'espoir de les accorder. Assurément, Dieu, et le Dieu chrétien, est la clef de voûte du système de Dante; sa pensée est ordres dans l'espoir de les accorder. Assurément, Dieu, et le Dieu donc celle d'un chrétien. Pourtant le Dieu chrétien de Dante s'intéresse au moins autant à protéger l'Empire de l'Église qu'à protéger l'Église de l'Empire» [Corsivo mio].

¹¹⁶ Cfr. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 256. Vedi anche G. GENTILE, *Storia della filosofia italiana*, pp. 183-184.

¹¹⁷ B. NARDI, *Saggi di filosofia dantesca*, p. 253. Vedi anche G. GENTILE, *Studi su Dante*, Sansoni, Firenze 1965, p. 207: «Ma dello Stato, da cui dipende quindi il rinnovamento dello spirito, afferma [Dante] la autonomia assoluta (*dependet a Deo immediate*) come invece indirizzato a un fine riposto in *operatione propriae virtutis*, senza bisogno di quel divino aiuto che occorre invece al conseguimento della felicità celeste».

preannunziata la *Commedia* in quanto «nel Poema, pur mantenendosi la sostanza del pensiero politico quanto alla missione dell'Impero, l'ordine dei rapporti tra ragione e fede vien ristabilito secondo il concetto teologico tradizionale»¹¹⁸. Ora – ammesso che la sostanza del pensiero politico, quanto alla missione dell'Impero, sia tutto il pensiero politico presente nella *Monarchia*, perché altro non riguarda – se proprio tale pensiero si regge sulla distinzione *assoluta* fra la ragione e la fede, il fine naturale e il fine soprannaturale, fra il potere secolare e il potere spirituale, come dicono questi studiosi, come può darsi lo stesso pensiero in un Poema che invece ricuce, come gli stessi dicono, quella distinzione fondamentale? L'autonomia dell'Impero non era fondata proprio sulla separazione assoluta fra la fede e la ragione? Eppure, nella *Divina Commedia* quell'autonomia fra l'Impero e la Chiesa esiste, anche se la ragione è subordinata alla fede. Questo significa che il pensiero politico di Dante, ovvero l'autonomia del potere secolare e del potere spirituale, non si fonda sull'assoluta distinzione e indipendenza della fede e della ragione ma, al contrario, su un loro reciproco legame, visibile in tutta la *Monarchia*¹¹⁹, che verrà poi completato attraverso la *Commedia*. In breve, la *Monarchia* è il presupposto, sempre politico, della *Divina Commedia*. Certamente resta la differenza delle due opere poiché

nella *Monarchia* la ragione è considerata nella sua piena capacità di attuare il fine terreno dell'uomo, ed è insostituibile perché la fede, se ci assicura di realtà incomparabilmente più alte, ce ne assicura in modo confuso e fuori di ogni esperienza; nella *Commedia* la ragione, posta di fronte a queste realtà non più confuse ma in tutta la loro luce, appare nella sua reale ma degnissima limitatezza, sulla quale né nel *Convivio* né nella *Monarchia* Dante si è mai fatto illusioni. Non c'è, necessariamente, né contraddizione né evoluzione: si parla d'altro. La *Commedia* è una rivelazione, la *Monarchia* un discorso politico¹²⁰.

¹¹⁸ Ivi, p. 275.

¹¹⁹ Nardi afferma che solo l'osservazione finale del sedicesimo capitolo segna il presupposto della *Divina Commedia* poiché la fede e la ragione ricominciano ad avvicinarsi, e quelle parole richiamano non solo il Poema, ma di conseguenza anche lo stacco netto e contraddittorio rispetto al resto dell'opera politica. Tuttavia, in realtà, quell'ultimo passaggio di Dante conclude un'opera di limpida coerenza e indistruttibile unità.

¹²⁰ G. VINAY, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, Felice Le Monnier, Firenze 1962, p. 42.

Tutto è confermato quando Dante, rafforzando il principio paolino, afferma che l'autorità dell'Imperatore deriva da Dio mediante una Sua scelta: «*solus eligit Deus, solus Ipse confirmat*»¹²¹. Non solo l'autorità – in questo caso il potere secolare – viene da Dio, ma Egli solo sceglie e conferma la persona che dovrà sedere sul trono; Dio, oltre ad essere la fonte del potere, è Colui che elegge chi dovrà esercitare quel potere. Non avremo più elettori, poiché unico elettore è Dio stesso, ma Egli si servirà dei *denuntiatores divine providentie*, cioè annunciatori o rivelatori della Sua volontà. Così, il fondamento dell'elezione papale viene ripreso per l'elezione imperiale, *Habemus Imperatorem!*

Inoltre, Dante ci ha detto precedentemente che

Cumque dispositio mundi huius dispositionem inherentem celorum circulationi sequatur, necesse est ad hoc ut utilia documenta libertatis et pacis commode locis et temporibus applicentur, de curatore isto dispensari ab Illo qui totalem celorum dispositionem presentialiter intuetur. Hic autem est solus ille qui hanc preordinavit, ut per ipsam Ipse *providens suis ordinibus* queque connecteret¹²².

Ritorna il tema della conformità fra il governo del mondo, guidato dall'Imperatore, e la disposizione dei cieli, osservati simultaneamente da Dio, già presente nel primo libro. L'azione dell'Imperatore deve uniformarsi al piano provvidenziale, e questo non può avvenire senza la grazia divina la quale sarà manifestata e vissuta attraverso la scelta di Dio stesso. L'Imperatore, come Giustiniano, deve essere ispirato e continuamente rivolto verso il rovetto che arde ma non si consuma per assicurare al mondo i valori universali della libertà e della pace: «*sed bene ab eo recipit ut virtuosius operetur per lucem gratie*»¹²³.

Cesare fui e son Iustiniano,
che, per voler del primo amor ch'i' sento,

¹²¹ DANTE, *Mon.*, III, 16, 13, p. 238.

¹²² Ivi, III, 16, 12, pp. 236-238. [Corsivo mio].

¹²³ Ivi., III, 4, 20, p. 180. Dice giustamente Vinay: «La “virtù” della ragione aristotelica non è scalfita, non è scalfita la “virtù” dell'Impero pagano, ma è pure una ragione in attesa della luce della grazia, ma è pure un Impero che nella mente di Dante non è mai stato veramente pagano perché *ab initio* provvidenzialmente ordinato a illuminarsi di una luce sovrabbondante non sua». (*Interpretazione della “Monarchia”*, p. 70)

d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano.

E prima ch'io a l'ovra fossi attento,
una natura in Cristo esser, non piùè,
credea, e di tal fede era contento;

ma 'l benedetto Agapito, che fue
sommo pastore, a la fede sincera
mi dirizzò con le parole sue.

Io li credetti; e ciò che 'n sua fede era,
vegg' io or chiaro sì, come tu vedi
ogni contradizione e falsa e vera.

Tosto che con la Chiesa mossi i piedi,
a Dio per grazia piacque di spirarmi
l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi;¹²⁴

cum mortalis ista felicitas quodammodo ad immortalem felicitatem ordinetur.
Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus illius debet uti ad
patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab
Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium
gubernator¹²⁵.

L'Imperatore deve dunque guardare il cielo e aver fede – non necessariamente articolata – poiché solo così può provare a comprendere il piano di Dio e stabilire con la propria azione, attraverso tutti gli insegnamenti della filosofia, la pace e la libertà. Dante, in queste ultime parole, esplicita ciò che fin dall'inizio rimaneva nascosto. Il Principe romano è un uomo di Dio, un ministro della Sua volontà, e se gli uomini devono riconoscere il loro Imperatore come loro condottiero, allo stesso modo egli deve riconoscere la fonte di ogni autorità mediante il solo e unico strumento della fede, «*Nonne dixi tibi quoniam, si credideris, videbis gloriam Dei?*»¹²⁶. Aver fede è volere la beatitudine eterna. Pertanto, il Principe romano è subordinato al Pontefice per la sua stessa fede. E la benedizione del Pontefice non serve per governare, ma per governare meglio, per poter osservare *giustamente* Dio e la Sua volontà.

¹²⁴ DANTE, *Par.*, VI, 10-24.

¹²⁵ DANTE, *Mon.*, III, 16, 17-18, pp. 240-242.

¹²⁶ *Gv*, 11, 40.

Secondo Capitolo

L'AQUILA NEL *PARADISO* DANTESCO

2. 1. *Il significato complessivo dell'Aquila*

Fra le immagini più icastiche della *Divina Commedia*, quelle che rimangono scolpite nella mente del lettore per bellezza e timore, che scuotono ineluttabilmente l'animo, tanto potenti quanto complesse da suscitare ogni volta qualche dubbio su questo o quel particolare, vi è sicuramente l'Aquila. La sua maestosità non le permette di apparire nella prima cantica in cui tenebra e dolore dominano; è nel nono canto della seconda, nel sogno di Dante, che si incomincia a vedere il simbolo dell'Aquila prego di significato, il quale diventerà fondamentale per la comprensione del poema e, in generale, del pensiero di Dante, anche se alla fine della stessa cantica ritornerà più malvagia e spennata. Tuttavia, soltanto nel *Paradiso* si assapora la compiutezza di senso che essa esprime attraverso la forza irrompente del suo volo sopra i cieli della storia e la magnificenza che rivela di fronte alla triste limitatezza umana.

Prima di giungere alle porte del Purgatorio Dante cade in un sonno profondo in cui sogna qualcosa di straordinario: un'aquila che con le sue penne d'oro scese come un fulmine dal cielo e lo rapì, ancora addormentato, trascinandolo con inaudita potenza oltre l'atmosfera. Tale episodio, nel quadro dell'opera complessiva, è un passaggio decisivo poiché compare per la prima volta l'Aquila quale concetto e simbolo teologico e politico consacrato per la salvezza dell'uomo, la stessa figura della potenza romana che Giustiniano racconta a Dante e la stessa immensa aguglia del cielo di Giove. Questo sogno però rivela ciò che sta succedendo nella realtà in quanto, come gli dice Virgilio, mentre la sua anima ancora dormiva una donna arrivò:

«...Io son Lucia;
lasciatemi pigliar costui che dorme;
sì l'agevolerò per la sua via»¹.

L'Aquila, visione «quasi» divina² per la sua maestà e potenza, si rivela essere veramente divina e reale in quanto qualcuno, per davvero, prese Dante e lo portò sempre

¹ DANTE, *Purg.*, IX, 54-57.

² Gli studiosi (come A. M. Chiavacci Leonardi, N. Fosca, E. Pasquini e A. Quaglio, N. Sapegno, G. Fallani) interpretano il verso «a le sue vision quasi è divina» (IX, 18) sulla base della credenza classica e medievale per cui i sogni del mattino («ne l'alba che procede al giorno») sono ritenuti profetici. Questo è assolutamente vero, ma crediamo che, oltre a questo significato, si debba parafrasare quel «quasi è divina» nel senso più intuitivo, cioè «sembra un'immagine fatta da Dio, degna della Sua potenza e

più in su verso la cima del Purgatorio. Lucia, con la letizia propria dei beati, sembra essere allora proprio quella folgorante aquila che Dante, mentre sognava, vedeva sospesa nel cielo per poi scendere su di lui. Si osserva, dunque, un duplice atteggiamento che si unisce a un duplice significato dell'aquila. In primo luogo, l'azione dell'aquila nel sogno è così violenta e terribile da provocare timore e proprio per timore c'è il risveglio («terribil come folgor discendesse,/ e me rapisse»); mentre, l'azione di Santa Lucia è tenera e buona («ella ti tolse, e come 'l di fu chiaro,/ sen venne suso»), e tanto dolci sono quelle tre parole «qui ti posò». In secondo luogo, l'Aquila, nel sogno e nella presenza di Lucia, acquisisce un duplice valore, teologico e politico, in quanto se da un lato esprime l'idea imperiale – oltre ad essere l'aquila un segno tradizionale dell'impero, lo stesso Dante utilizza le medesime parole nell'epistola destinata ai re, signori e popoli d'Italia per descrivere la discesa di Enrico VII di Lussemburgo nella penisola: «cum sublimis aquila fulguris instar descendens»³, «terribil come folgor discendesse» (v. 29) –, dall'altro esprime un valore teologico, poiché l'azione dell'aquila che rapisce e solleva Dante verso l'alto vuol dire che lo innalza per allontanarlo dal terreno del peccato⁴, un significato rafforzato dall'azione di santa Lucia la quale simboleggia la grazia divina che aiuta il pellegrino a salire verso la porta del Purgatorio.

Questi due differenti atteggiamenti e il duplice significato che ne deriva occorre osservarli nella loro contemporaneità, cioè insieme; due azioni, e non due figure, della stessa realtà, «poi ella e 'l sonno ad una se n'andaro». L'azione dell'Aquila violenta e paurosa è l'azione calma e dolce di santa Lucia. Dante si rende conto che la terribile aquila vista in sogno non era altro che una forza tremenda, ma incantevole, inviata per la sua salvezza, per il suo bene: «poi che la verità li è discoperta,/ mi cambia'io» (v. 63).

bellezza»; e quando Virgilio racconta a Dante dell'arrivo di Lucia quel “quasi”, che indica un dubbio (v. 64), si dissolve, divenendo, l'immagine dell'aquila che prima ha visto, realmente divina, nella sua bellezza e nel suo gesto. Inoltre, il verso «a le sue vision quasi è divina» può essere parafrasato considerando il termine «divina» nel senso di reale, vero: dunque, «sembra una visione vera, reale». Cosicché qualcosa è tanto vero e reale quanto più si avvicina alla verità e alla realtà di Dio.

³ DANTE, *Ep.*, V, 4, 11, p. 112.

⁴ Vedi *Introduzione al Canto IX* di A. M. CHIAVACCI LEONARDI (*La Divina Commedia, Purgatorio*, Mondadori, Milano 2020, p. 258) che ci mostra alcuni riferimenti biblici: *Ex.* 19,4; *Is.* 40, 31; *Deut.* 32, 10-1. Per altri riferimenti biblici in relazione alla comparsa dell'aquila nel nono canto del Purgatorio, e in generale sulla presenza dell'aquila nell'intero poema, si veda F. BARALDI, *Il simbolismo dell'aquila nella Divina Commedia*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», 9 (2007/2008), pp. 85-101. Vedi inoltre E. KANTOROWICZ, *I due corpi del Re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Einaudi, Torino 1989, p. 479.

Questo non permette ancora di identificare le due figure e dunque vedere in Lucia l'idea imperiale propria dell'aquila⁵; se è vero che le due azioni devono essere osservate unitamente poiché simultanee, comunque resta la differenza dell'azione in sé. Tuttavia, e questo è l'elemento peculiare, l'Aquila attraverso santa Lucia acquisisce il suo specifico significato di salvezza e manifestazione del divino, ossia teologico. L'Aquila evoca entrambe le forze che, nel pensiero politico di Dante, hanno il dovere di salvare l'uomo: quella dell'Impero per la beatitudine terrena attraverso le virtù morali e intellettuali e quella della Chiesa per la beatitudine eterna mediante le virtù teologali; la misericordia della grazia divina che aiuta l'uomo ad allontanarsi dal peccato e l'attuazione della giustizia affidata all'impero si confondono nella figura *divina* dell'Aquila. E quel "quasi" svanisce grazie all'intervento di Lucia, svelando che l'aquila del sogno è cosa vera e reale, ma che solo più avanti apparirà materiale, ossia visibile non solo alla mente bensì anche agli occhi di Dante.

Nel *Paradiso* i canti dell'Aquila sono, in realtà, quattro. Oltre al cielo di Giove in cui compare l'Aquila nella sua più solenne manifestazione, nel canto di Giustiniano ritroviamo una lode al potere dell'Aquila quale simbolo dell'Impero nella sua funzione provvidenziale, ovverosia lo strumento di Dio per l'attuazione della giustizia divina nella storia. Il volo del rapace è allora il percorso della volontà divina nel mondo, la quale sceglie la degna mano di colui che è in grado di compiere il suo disegno; di conseguenza, chi siederà al trono non addomesticcherà l'Aquila, ma sarà lei ad addomesticare lui, cioè l'imperatore rimarrà subordinato all'istituzione, all'Impero, in quanto immagine della «viva giustizia» sulla terra, o meglio, quella forma di governo che è la realizzazione del volere eterno di Dio nel mondo da parte dell'uomo⁶. In questo canto, l'Aquila, da *uccel di Giove* (*Purg.*, XXXII, 112) diventa *uccel di Dio* (*Par.*, IV, 4), un mutamento di denominazione che indica una differenza di significato poiché si passa dal simbolo dell'Aquila esprimente l'idea di Impero con un'accezione prettamente

⁵ Cfr. E. AUERBACH, *Passi della «Commedia» dantesca illustrati da testi figurati*, I, in *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1983, pp. 239-242, in particolare vedi p. 241. Vedi inoltre G. LEDDA, *Sulla soglia del Purgatorio IX: peccato, penitenza, resurrezione. Per una lettura di Purgatorio IX*, «Lettere italiane», 66, (2014), pp. 3-36, in particolare p. 17.

⁶ Cfr. N. MINEO, *Dante: un sogno di armonia terrena*, II, Tirrenia Stampatori, Torino 2005, p. 63: «Il segno, con la sua essenza e sacralità metafisica, dà funzione e destino agli individui [...] ma questi a loro volta gli conferiscono realizzazione storica e vitalità antropomorfa». Vedi anche Dante, *Mon.*, III, 10, p. 204.

pagana⁷ all'Aquila simbolo dell'impero cristiano. Non è soltanto qualcosa di diverso, ma di compiuto. Per tale motivo Dante aspetta il sesto canto della terza cantica per parlare dell'Aquila come segno *sacrosanto*. La politica imperiale romana nel corso della sua storia ha mostrato al mondo la giustizia come nessun altro popolo meritando il valore della sacralità, ma non era ancora avvenuto quell'evento per cui ciò che nel mondo è successo prima o dopo «diventa in apparenza poco e scuro» (v. 85), ossia la nascita e la morte di Cristo. Per grazia di Dio, attraverso l'Incarnazione del Figlio e la fede nella Sua Risurrezione, l'Impero pagano ha potuto conoscere ciò che rende massimo il valore della giustizia, cioè la carità, che aggiunge all'Impero il valore della santità⁸. Dunque, con il termine *sacrosanto* si intende la *sacra* politica imperiale per l'attuazione della retta giustizia e la *santa* azione caritatevole nei confronti dell'uomo, così come fece Lucia. È vero che l'*uccel di Dio* del quarto verso non è un riferimento esplicito all'impero cristiano, ma colui che parla è il beato Giustiniano che governò credendo con *fede sincera* e ispirato dal *primo amor*. Solo nel *Paradiso*, per i beati, o se vogliamo, solo per un leale credente in Cristo, quell'*uccel* così importante per la salvezza dell'uomo diviene *di Dio*; non che prima non lo fosse, anche in precedenza era strumento divino, ma ora, nella conoscenza della Verità attraverso il Figlio e nella fede in Dio uno e trino, si comprende che non esiste giustizia senza carità, due attributi fondamentali dell'azione divina. Infatti, è proprio con Carlo Magno che termina il volo dell'Aquila nel racconto dell'imperatore bizantino poiché difese la *Santa Chiesa* dalla malvagia azione longobarda, cioè fu buon guerriero della compiuta verità politica rappresentata dal *sacrosanto segno*.

L'Aquila nel cielo di Giove non compare subito. Le anime beate, sfavillanti d'amore, in maniera affine al volo degli uccelli che sulle rive di un fiume formano molteplici figure in cielo, disegnarono, lettera dopo lettera, la scritta «*Diligite iustitiam qui iudicatis terram*»⁹. Successivamente tutte le anime si ordinarono nell'ultima lettera

⁷ Cfr. VIRGILIUS, *Aeneis*, I, 394, ed. Canali, Milano 2021, p. 22: «Iovis ales».

⁸ DANTE, *Mon.*, I, 11, 13, p. 44: «Preterea, quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. [...] karitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis».

⁹ *Sap.* 1, 1: «Diligite iustitiam, qui iudicatis terram,/ sentite de Domino in bonitate/ et in simplicitate cordis quaerite illum».

della quinta parola, nella lettera *m*, formando una figura dorata nel cielo bianco¹⁰. Essa, come affermano i commentatori, rappresenta l'iniziale di *Monarchia*, la forma di governo che può stabilire la giustizia nel mondo come vuole Dio. Tale figura, per inspiegabili movimenti delle luci beate, si trasforma prima in una *m*¹¹ di forma gotica in cui sopra e nel mezzo si presenta un altro segno che ricorda un giglio araldico, il quale diventerà, in seguito, la testa dell'aquila; e le due gambe esterne della *m* si trasformano in ali, mentre quella centrale nel suo corpo. L'aquila apparsa in sogno prima di giungere alle porte del Purgatorio e il sacrosanto segno raccontato da Giustiniano inseguendo il suo immenso volo che accompagnava gli eventi decisivi della storia, ma ancora lontano da Dante – e dunque da noi – ora si mostra nella sua magnificenza e solennità formata da *innumerabili* anime che furono giusti in terra e ora in eterno. Tuttavia, l'aquila del sesto canto era simbolo della giustizia di Dio nella storia, ovvero la volontà divina che attraverso gli imperatori vuole stabilire l'ordine nel mondo; mentre, nei canti di Giove, colei che parla è l'aquila quale simbolo della giustizia di Dio nell'eterno, la giustizia propria di Dio, l'idea eterna che eccede ogni possibilità di comprensione da parte dell'uomo¹².

Quei che dipinge li, non ha chi 'l guidi;
ma esso guida, e da lui si rammenta
quella virtù ch'è forma per li nidi¹³.

L'uomo nella sua logorante ricerca non riuscirà mai a scorgere compiutamente i profondi misteri della grazia divina. Un antico dubbio che pesava sul cuore di Dante viene esposto dall'Aquila che felice, come il *falcone* batte le sue ali quando gli viene tolto il cappuccio di cuoio sapendo che è il momento della caccia, gli dimostra il mistero della giustizia divina e la capacità dell'uomo di comprendere la Sua esistenza

¹⁰ DANTE, *Conv.*, II, 13, 25, p. 232: «E lo cielo di Giove [...] è stella di temperata complessione, in mezzo de la freddura di Saturno e de lo calore di Marte; l'altra si è che intra tutte le stelle bianca si mostra, quasi argentata».

¹¹ Per commentare il movimento delle anime abbiamo deciso di non scrivere la lettera *M* in maiuscolo come fanno la maggior parte dei commentatori, ma in minuscolo (*m*) poiché, in questo modo, risulta più semplice al lettore comprendere i cambiamenti di immagine della scena dantesca.

¹² Cfr. F. MONTANARI, *L'aquila di Giove*, «Critica letteraria», 15 (1977), pp. 221-220, in particolare p. 211: «questa figura d'aquila corrisponde all'idea della giustizia divina che trascende ogni giusto ragionamento umano sulla giustizia: la giustizia divina non ha bisogno di cercare di adeguarsi a ragioni di giustizia umana: poiché è essa giustizia divina il modello di ogni minore e insufficiente ragione umana».

¹³ DANTE, *Par.*, XVIII, 109-111.

(«e nondimeno/ èli», XIX, v. 62-63) unita alla finitezza della sua comprensione («ma cela lui l'esser profondo» v. 63). E, ancora, il rapace assumerà le sembianze di una *cicogna* che contenta vola sopra il nido dopo aver nutrito i suoi piccoli, che a loro volta guardano con affetto la madre per essere stati saziati; così l'aquila si muoveva di fronte al suo cicognino Dante affamato di sapere e grato, ma di nuovo incapace di ascoltare il suo canto («son le mie note a te, che non le 'ntendi» v. 98). Infine, dopo aver ricordato che la vista dell'uomo non può discernere il fondo, le ragioni ultime, della divina giustizia, l'aquila si fa *allodoletta*. Tale similitudine provoca un cambiamento di grandezze notevole poiché l'immensa aquila – se pensiamo che è composta dalle innumerevoli anime beate e in confronto al minuscolo Dante – diviene metaforicamente piccola allodola, un uccello così piccolo che quando vola quasi non si vede, ma solo si sente per il suo virtuoso canto. Allo stesso modo, per merito della poesia, si crea un magnifico paradosso in quanto l'Aquila ricorda al pellegrino la profondità della giustizia divina («sua vista non discerna il fondo», XX v. 72), ma nel rispondere l'aquila sembra un'allodola che lieta vola in alto nel cielo («che 'n aere si spazia», v. 73) silenziosa dopo aver cantato l'ultima melodia. In altri termini, la profondità e l'altezza, come l'immensamente grande e il piccolo quasi invisibile, la voce e il silenzio, si confondono senza annullarsi, ma sommandosi creano un'immagine di rara bellezza dell'essenza propria di Dio:

tal mi semiò l'imago de la 'mprenta
de l'eterno piacere¹⁴

L'Aquila del Paradiso dantesco, seppur sembri un segno che si mostra in modo differente ogni volta che appare nel corso della cantica, è in realtà un simbolo che evoca un significato teologico politico unico e coerente. Risulta difficile però comprendere questa unicità di significato se in un primo momento l'aquila richiama un senso divino di intensa forza e, contemporaneamente, di letizia e misericordia come succede sulla soglia delle porte del purgatorio; poi, nel racconto epico di Giustiniano nel cielo di Mercurio, la vediamo volare sullo sterminato cielo della storia come uccello di Dio, strumento della sua provvidenza, come se l'avanzare del tempo storico fosse

¹⁴ DANTE, *Par.*, XX, 76-75.

determinato dal suo estremo volo per cui, se questo dovesse terminare, anche la storia terminerebbe; infine, nel cielo di Giove in cui più solenne manifestazione non poteva avvenire, tanto grande quando il numero delle innumerevoli anime beate che la costituiscono. In quest'ultima apparizione è più complicato scorgere il significato politico rispetto alla prima e alla seconda. Abbiamo già detto che nel cielo di Giove l'aquila è il simbolo del giudizio di Dio nell'eterno, ma non è ancora stata chiarita la valenza storica, se vogliamo politica, di questo simbolo in tale sfera.

Questi spiriti che formano l'intero corpo dell'animale sono gli spiriti che sono stati giusti in terra, ossia coloro che hanno amato la giustizia e l'hanno attuata: *diligite iustitiam qui iudicatis terram*. Anche se i canti del cielo di Giove trattano innanzitutto della giustizia divina, i giusti che Dante incontra sono – ed erano – principi e governatori degli uomini del mondo in quanto la giustizia ha comunque e necessariamente una dimensione intersoggettiva e pubblica, vale a dire politica. Tuttavia, ciò che richiama la politica e la storia, e in generale il potere, è ancora il discorso sulla fede poiché

...si quetaro quei lucenti incendi
de lo Spirito Santo ancor nel segno
che fé i Romani al mondo reverendi,
esso ricominciò: «A questo regno
non salì mai chi non credette 'n Cristo,
né pria né poi ch'el si chiavasse al legno.

Ma vedi: molti gridan "Cristo, Cristo!",
che saranno in giudizio assai men prope
a lui, che tal che non conosce Cristo¹⁵;

I giusti, cioè coloro che in terra hanno rispettato e attuato il precetto divino¹⁶, sono riconosciuti prima di tutto per la loro fede in Cristo poiché la giustizia in terra non può

¹⁵ DANTE, *Par.*, XIX, 100-108.

¹⁶ Quel *regno* (v. 103) — che si lega al *segno* dell'aquila con la rima— occorre leggerlo non solo nel suo significato teologico, bensì politico: non indica solo il Paradiso, *regnum celorum*, il regno di Dio o la *Civitas Dei*, ma permette a Dante di entrare nel discorso concreto e mondano, che riguarda i potenti della terra a cui è chiesto di amare la giustizia (*diligite iustitiam qui iudicatis terram*).

che trovare il suo fondamento nel mistero della giustizia divina¹⁷. La malvagità dei potenti non è vista anzitutto per il mal governo, ma per il loro gridare «Cristo, Cristo!» senza sincerità e lealtà, o meglio, per sfruttare la Passione e la Risurrezione di Cristo, la fede nel suo amore, per i loro propri vantaggi. Così, Alberto I d’Austria, i re di Scozia e d’Inghilterra per la loro superbia, Ferdinando IV di Spagna e di Vincislao II di Boemia per la loro lussuria, Carlo II di Napoli, Federico II d’Aragona per la sua avarizia, lo zio e il fratello di quest’ultimo, Giacomo re di Maiorca e Giacomo II d’Aragona, Dionigi re del Portogallo, Acone V di Norvegia, Stefano Orosio II, e infine Enrico II di Lusignano, furono condannati poiché non fecero della loro politica, cioè della giustizia nel mondo, un’immagine della giustizia divina, ma svolsero ignobilmente la missione che Dio ha assegnato a loro perché la adattarono alle proprie esigenze e interessi; ancora, essi erano troppo lontani da quella giusta volontà che *consuona* alla volontà divina. È insomma la fede sincera e caritatevole che conduce alla corretta visione della divina giustizia, la quale è un mistero e di fronte ad esso la ragione non può che rimanere in silenzio¹⁸. Dunque, per il buon governo del principe e del governatore, per colui che deve amare la giustizia, è necessaria quella fede che permette di cogliere rettamente il mistero; ma la fede, essenziale per la beatitudine eterna, è materia propria della Chiesa. Inoltre, questi principi indegni non solo si scontrano con le virtù teologali per la loro condotta deplorabile, ma anche con i principi politici propri dell’Impero quale forma di governo universale nel tempo. Quello dell’Aquila è un giudizio contro quella peste¹⁹ della volontà di potenza regionale e locale che si stava diffondendo nel mondo politico e che negava il principio universale dell’unità della comunità cristiana e dell’idea imperiale²⁰. L’aquila ritorna ad essere così il simbolo del potere imperiale in tutta la sua maestà. Di nuovo, Impero e Chiesa, le due forze chiamate dalla Provvidenza per salvare l’uomo,

¹⁷ DANTE, *Par.*, XVIII, 115-117: «O dolce stella, quali e quante gemme/ mi dimostraro che nostra giustizia/ effetto sia del ciel che tu ingemme!».

¹⁸ DANTE, *Mon.*, II, 7, 4-5, pp. 116-118: «Quedam etiam iudicia Dei sunt, ad que etsi humana ratio ex propriis pertingere nequit, elevatur tamen ad illa cum adiutorio fidei eorum que in Sacris Lictoris nobis dicta sunt, sicut ad hoc: quod nemo, quantumcunque moralibus et intellectualibus virtutibus et secundum habitum et secundum operationem perfectus, absque fide salvari potest, dato quod nunquam aliquid de Cristo audiverit. Nam hoc ratio humana per se iustum intueri non potest, fide tamen adiuta potest».

¹⁹ Le iniziali delle nove terzine dei cattivi principi alla fine del canto XIX formano la parola LVE, cioè peste in latino.

²⁰ Cfr. P. PORRO, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell’Aquila e la teodicea dantesca*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, vol. III, Salerno, Roma 2015, pp. 558-593. E vedi anche V. RUSSO, *Paradiso XIX: "similis fictio numquam facta fuit per aliquem poetam"*, «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», 101 (1985), pp. 87-110, in particolare pp. 101-102.

vengono rievocate nella loro necessaria cooperazione ed alleanza per l'attuazione della giustizia nella storia, immagine di quella divina.

In sostanza, l'Aquila del Paradiso è il simbolo che regge l'intero pensiero politico dantesco. Possiamo dire, in generale, alla luce di quanto abbiamo detto, che l'Aquila è la *Monarchia* nella *Divina Commedia*. Essa è il principio politico universale, cioè il compimento o l'attuazione della giustizia e della libertà nel mondo seguendo la giustizia di Dio, attraverso la giusta armonia e cooperazione del potere secolare con il potere spirituale stabilendo, in tal modo, la loro corretta e reciproca autonomia; solo nel perfetto accordo fra questi poteri universali, Impero e Chiesa, può nascere la grande opera voluta da Dio nel mondo: questo è veramente l'Aquila. Essa è certamente il simbolo dell'Impero, ma di quell'Impero così come lo intende Dante Alighieri, a cui è affidato una missione sacrosanta e universale, che trova la sua effettiva ragione di esistenza nel suo vero posizionamento accanto all'altra istituzione divina che è la Chiesa e per la Chiesa, come la ragione lo è per la fede; è, in altri termini, il potere con la giusta e sincera fede. L'Aquila, infine, è il segno che esprime chiaramente la teologia politica di Dante per essere voce della giustizia divina fonte di quella terrena nonché custode del mistero della salvezza e per l'attuazione del comando divino nel mondo attraverso l'uomo.

2. 1. 1. *Una proposta sul significato costituzionale dell'Aquila nel cielo di Giove*

In conclusione, è importante osservare un altro elemento politico che gli studiosi fino ad ora non hanno esaminato. L'Aquila del cielo di Giove, nel corso della sua visione, manifesta tre straordinari momenti che sono fondamentali per la sua descrizione: l'apparizione come impronta di Dio, la sublime voce e l'occhio splendente. E tali momenti coincidono rispettivamente, nella meraviglia dell'esposizione poetica, con le forme di governo della monarchia, della democrazia e dell'aristocrazia facendo dell'aquila un simbolo esemplare del concetto di «costituzione mista».

Prima di osservare i canti di Giove della *Divina Commedia* è opportuno leggere quanto Dante ha affermato nella *Monarchia* in relazione alla necessità per il genere umano di essere governato dall'Impero:

Genus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est: tunc enim solum polities diriguntur oblique – democratice scilicet, oligarchie atque tyrannides – que in servitutem cogunt genus humanum, ut patet discurrenti per omnes, et politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores²¹.

Solo con l'Impero tutti i governi obliqui come la democrazia, l'oligarchia e anche la tirannide possono essere riordinati e diventare governi buoni e giusti in cui la monarchia (*politizant reges*), l'aristocrazia (*aristocratici quos optimates vocant*) e la democrazia (*populi libertatis zelatores*)²², nella loro unità nell'Impero, ritornino ad essere fonte di libertà e giustizia. In questo modo, la monarchia universale di Dante può essere nuovamente intesa come un principio politico universale che garantisce la perfetta esecuzione del potere nelle differenti forme di governo delle società assicurando ai re, agli ottimati e al popolo la perfetta armonia politica. Si sviluppa così un concetto particolare di *costituzione mista* la cui efficacia è garantita dal Monarca.

Nei canti di Giove della *Divina Commedia* questo concetto, anche se in modo latente, sembra ritornare. Come abbiamo detto più sopra, prima che nel cielo argentato comparisse l'aquila, i beati formarono la scritta «*Diligite iustitiam qui iudicatis terram*» per poi disporsi nell'ultima lettera della quinta parola formando una grande *m* dorata. Questa *m* è l'iniziale di Monarchia, così come intesa da Dante: la forma di governo che permette di istituire nel mondo la libertà e la giustizia come chiesto da Dio. Insomma, l'idea stessa di Impero è evocata poco prima della comparsa dell'aquila, ma questo per affermare appunto che l'aquila è il simbolo dell'Impero, tanto che sono gli stessi spiriti beati a formare la figura del rapace. Il primo grande momento dell'aquila è quindi la sua apparizione come immagine divina, la quale viene espressa più volte:

Quei che dipinge li, non ha chi 'l guidi;
ma esso guida, e da lui si rammenta

²¹ DANTE, *Mon.*, I, 12, 9, pp. 50-52.

²² Abbiamo tradotto con *democrazia* – nel senso aristotelico di *politeia* – il riferimento di Dante ai popoli gelosi e amanti della libertà, ovvero quei governi del popolo che esercitano il loro potere per il bene comune discostandosi, ovviamente, dalla democrazia obliqua in cui il popolo pensa soltanto per il bene proprio.

quella virtù ch'è forma per li nidi²³.

O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che nostra giustizia
effetto sia del ciel che tu ingemme²⁴!

vid' io farsi quel segno, che di laude
de la divina grazia era contesto,
con canti quai si sa chi là sù gaude²⁵.

tal mi semiò l'imago del la 'imprenta
de l'eterno piacere²⁶

Siamo di fronte a qualcosa che è simile a Dio in quanto sua impronta (*vestigium*)²⁷. L'Aquila nella sua somiglianza con Dio diviene riflesso della giustizia divina affermando la propria unità: in ciò si intuisce la sua dimensione monarchica. Infatti, viene ripreso uno dei temi fondamentali del primo libro della *Monarchia* per cui il governo del mondo deve rispecchiare il governo divino, cioè deve essere guidato sotto un unico comando: essendo l'universo governato da un unico principe che è Dio allora anche il governo sulla terra è destinato a un unico principato. Nel Medioevo questa concezione di analogia fra il cielo e la terra era la principale dimostrazione per sostenere che la forma di governo monarchica era la più vantaggiosa²⁸.

Il secondo grande momento dell'Aquila è la descrizione della sua straordinaria voce:

ch'io vidi e anche udi' parlar lo rostro,
e sonar ne la voce e «io» e «mio»,
quand' era nel concetto e 'noi' e 'nostro'²⁹.

²³ DANTE, *Par.*, XVIII, 109-111.

²⁴ DANTE, *Par.*, XVIII, 115-117.

²⁵ DANTE, *Par.*, XIX, 37-39.

²⁶ DANTE, *Par.*, XX, 76-77.

²⁷ DANTE, *Mon.*, I, 8, 2, p. 32.

²⁸ Cfr. H. KELSEN, *Lo stato in Dante*, Mimesis, Milano 2021, p. 113.

²⁹ DANTE, *Par.*, XIX, 10-12.

L'Aquila, composta dalle innumerevoli anime beate, incomincia a parlare dopo la sua apparizione. La sua voce diceva *io e mio*, ma logicamente il pellegrino si aspettava un *noi e nostro* poiché la voce dell'aquila era formata da tutte le voci delle anime che la formavano. Insomma, l'Aquila parla come se fosse un'unica persona quando invece è costituita da moltissime anime. È forse questa una delle migliori definizioni del concetto di *popolo*, un'immagine capace di esprimere la piena attuazione della retta democrazia. La voce del popolo, nel senso politico, è appunto una voce unica ma in realtà costituita dalla voce di tutti i cittadini e l'Aquila, quindi, sembra essere espressione della realizzazione del governo del popolo di Giove in cui la moltitudine indistinta delle voci si fa unica, ovvero voce del popolo³⁰.

Il terzo grande momento avviene quando l'Aquila chiede a Dante di osservare la sua parte più nobile, ciò che distingue l'aquila da tutti gli altri animali, ossia l'occhio. Al tempo di Dante, infatti, si credeva che l'aquila fosse in grado di fissare il sole e di tollerare la sua luce³¹, e tale credenza viene colta per accennare alla capacità dell'Aquila divina di osservare la luce della giustizia di Dio.

«La parte in me che vede e pate il sole
ne l'aguglie mortali», incominciommi,
«or fisamente riguardar si vole,
perché d'i fuochi ond' io figura fommi,
quelli onde l'occhio in testa mi scintilla,
e' di tutti lor gradi son li sommi³².

Come è stato più volte ricordato, ogni parte dell'aquila è composta dalle molte anime beate del cielo di Giove. Dunque, coloro che danno forma all'occhio, la parte più nobile, saranno gli spiriti più nobili (*li sommi*): le luci di Davide, Traiano, Costantino, Ezechia, Guglielmo d'Altavilla e Rifeo sono gli ottimati, le anime più degne fra tutte quelle del cielo argenteo; in tal modo viene enunciata la dimensione aristocratica dell'Aquila in quanto nella sua parte più nobile sta chi è più nobile.

³⁰ Cfr. MONTANARI, *L'aquila di Giove*, p. 215: «Ogni egoistico individualismo è scomparso assorbito nella giustizia assoluta divina, giustizia che esalta ciascuno a non sentirsi più una parte dell'universo bensì una comunità che annientandosi in Dio partecipa dell'unità divina».

³¹ Cfr. F. BARALDI, *Il simbolismo dell'aquila nella Divina Commedia*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», 9, (2007/2008), pp. 85-101, in particolare p. 94.

³² DANTE, *Par.*, XX, 31-36.

Questi tre grandi momenti, fondamentali anche per la loro posizione in relazione allo specifico canto³³, esprimono quindi anche un significato politico che ricorda il concetto di «costituzione mista» poiché l'aquila porta con sé gli aspetti costituenti delle buone forme di governo rappresentate dalla monarchia, dall'aristocrazia e dalla democrazia, i quali trovano la loro armonia ed efficacia proprio nell'Impero di cui l'aquila è simbolo.

2.2. *Il canto VI del Paradiso. Da Giustiniano a Romeo di Villanova, fra giustizia e libertà*

Dopo aver tentato di definire il complesso significato dell'Aquila nel Paradiso dantesco, percorrendo quei canti in cui il plauso delle sue ali muoveva i pensieri e i dubbi del pellegrino, è bene osservare in questo momento i medesimi canti distintamente e in modo compiuto, avendo consapevolezza della loro importanza in relazione al poema e, in generale, al pensiero dantesco.

Nelle opere di Dante i temi della giustizia e quello della libertà, oltre a essere argomenti a lui molto cari, sono sempre fra loro vicini come se, nella mente e nel cuore del poeta, chiamato l'uno comparisse anche l'altro; infatti, dopo il canto della libera volontà dell'uomo all'interno del cielo della Luna, segue il canto che celebra la giustizia nel cielo di Mercurio. La peculiarità del sesto canto del *Paradiso* è determinata dal fatto che tutti i suoi versi sono un unico solenne discorso di un solo grande personaggio, e ciò indica il grado di importanza che Dante conferisce ad esso. Come è già stato notato, questo è il canto che conclude il percorso progressivo di natura politica segnato dagli altri sestetti del poema: da Firenze nel canto di Ciaccio, passando all'Italia nel canto di Sordello, al nostro, il canto dell'Impero. Non è l'ultimo canto politico, ma è quello che esprime l'ultima, e perciò la prima, forma politica a cui l'uomo deve aspirare³⁴. Per

³³ Il momento dell'apparizione dell'aquila come immagine divina si trova circa all'inizio dell'entrata del pellegrino al cielo di Giove; la descrizione della voce dell'aquila apre il canto XIX; e l'invito dell'aquila ad osservare il suo occhio apre il canto XX. Sono eventi costitutivi dell'immagine dell'aquila e dei canti a lei dedicati.

³⁴ N. Mineo, in *Dante: un sogno di armonia terrena* (p. 58), afferma che nel sesto canto del *Paradiso* «Dante per l'ultima volta, ma dalla sublime altezza del paradiso, consegna agli uomini il suo messaggio etico-politico». Tuttavia, pur completando la serie dei sestetti politici del poema, questo non è l'ultimo «messaggio etico-politico» poiché, come abbiamo visto, i canti in cui compare l'Aquila nel cielo di Giove sono pregni di elementi politici. Questo è un canto di annunciazione (*sacrosanto segno*) dell'Impero

questo, per la sua presenza nel *Paradiso* e per essere pronunciato da uno spirito beato tale canto assume una solennità che quelli della prima e della seconda cantica non possono avere.

Il discorso di Giustiniano, fondato in generale sul tema della giustizia e sul giudizio di Dio nella storia, è costituito in tutto da sei parti: la sezione proemiale, il racconto di Giustiniano della propria vita, la storia dell'Aquila romana, le fazioni dei Guelfi e dei Ghibellini che danneggiano il simbolo dell'Impero, i beati del cielo di Mercurio e, infine, la sezione dedicata a Romeo di Villanova³⁵.

Giustiniano, prima di rispondere alla domanda sulla sua identità, richiama un evento decisivo per la storia dell'Impero avvenuto nel 330 d.C per opera del primo imperatore cristiano, Costantino, ovvero il passaggio della sede imperiale da Roma a Bisanzio.

«Poscia che Costantin l'aquila volse
contr' al corso del ciel, ch'ella seguio
dietro a l'antico che Lavina tolse,
cento e cent' anni e più l'uccel di Dio
ne lo stremo d'Europa si ritenne,
vicino a' monti de' quai prima uscio;
e sotto l'ombra de le sacre penne
governò 'l mondo lì di mano in mano,
e, sì cangiando, in su la mia pervenne³⁶.

Il canto, oltre ad aprirsi con due elementi fondamentali come l'Aquila imperiale e Costantino, incomincia con un atto di libertà in quanto Costantino decise di volgere

inteso rettamente, che troverà il suo compimento di significato nei canti del cielo di Giove. Non solo, A. M. LEONARDI CHIAVACCI parla di questo canto come il «primo canto politico» nel *Paradiso* in quanto situato nella prima parte della cantica in cui «ogni racconto, o quadro storico, ogni sguardo cioè rivolto alla terra [...] è sempre di carattere pubblico, cioè politico in largo senso» (Dante, *La Divina Commedia, Paradiso*, Mondadori, Milano 2020, p. 152). Vedi anche G. MAGLIO, *Ordine e giustizia in Dante. Il percorso filosofico e teologico*, Cedam, Padova 2015, pp. 175-177.

³⁵ Non tutti i commentatori sono d'accordo sulla scomposizione corretta del canto. Noi abbiamo ripreso quella semplice e tradizionale di E. Pasquini e A. Quaglio (in Dante Alighieri, *Commedia*, Garzanti, Milano 2021, p. 829).

³⁶ DANTE, *Par.*, VI, 1-9.

contro il moto del cielo, cioè da Occidente ad Oriente³⁷, il volo dell'aquila quando invece in principio essa seguì, attraverso Enea, il giusto senso. Infatti, Costantino riportò la sede imperiale in oriente, a Bisanzio, attraverso la costruzione della sua Costantinopoli, andando contro al volere divino per cui sede naturale dell'Impero è Roma. Dunque, «contr' al corso del ciel», sembra essere un atto considerato negativamente e quindi esso richiama, anche se implicitamente, l'illegittima donazione costantiniana. Pertanto, se il verso citato viene inteso in questo modo, la relazione che intercorre fra l'imperatore del VI secolo – Giustiniano – e l'imperatore del IV secolo – Costantino – sarà di discontinuità in quanto il primo rappresenta quella riunificazione dell'Impero che il secondo ha cercato di dividere. Tuttavia, non tutti gli studiosi sono d'accordo su questo punto. L'imperatore Costantino, anche nel cielo di Giove, è per Dante innanzitutto l'autore della donazione a papa Silvestro grazie alla quale la città di Roma veniva donata alla Chiesa: «sotto buona intenzion che fé mal frutto/ per cedere al pastor si fece greco»³⁸. Tutto il male che derivò da quella decisione non fu però opera dell'imperatore cristiano, non fu lui a distruggere il mondo, ma chi gli successe; inoltre, è proprio quella *buona intenzion* che ebbe per conseguenza il farsi *greco* dell'imperatore. In questo senso, il trasferimento della sede imperiale non è conseguenza necessaria del *mal frutto*, come dimostra il fatto che tale spostamento avvenne insieme all'Aquila, figura della volontà divina. Dunque, seguendo questo ragionamento, non c'è nessuna condanna per Costantino per l'essersi fatto *greco*, anzi, c'è la dimostrazione che la sua volontà, in quella buona intenzione, *consuonava* con la volontà divina³⁹. Insomma, per tale questione è decisivo comprendere se l'atto di Costantino fosse un atto libero e se questa libertà – questa decisione – fosse frutto del peccato o del giusto accordo con la volontà divina. Secondo alcuni studiosi⁴⁰ però non

³⁷ Cfr. N. LONGO, *Il canto della giustizia. Paradiso VI*, «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti», 69 (2007), pp. 105-143, in particolare p. 110.

³⁸ DANTE, *Par.*, XX, 56-57.

³⁹ Cfr. G. ARNALDI, *Il canto di Giustiniano*, «La Cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia», 40, (2002), pp. 211-220, in particolare pp. 214-216. Egli afferma che «per torre di mezzo ogni dubbio, sarei addirittura propenso a fare dell'Aquila il soggetto anche del primo verso (fu l'Aquila che rivolse Costantino contro il corso del cielo), come lo è quasi dovunque nel canto». Questa interpretazione, e in generale la negazione della condanna a Costantino, anche se un po' forzata, va incontro alla concezione di Dante per cui l'Impero, cioè l'Aquila, viene prima di qualsiasi imperatore: quest'ultimo è subordinato e addomesticato dall'Aquila, non il contrario. Tuttavia, considerando l'Aquila soggetto del verso verrebbe meno quella libertà dell'uomo che secondo la nostra interpretazione e il senso complessivo del canto è fondamentale.

⁴⁰ Cfr. M. SCEVOLA, *Il canto VI del Paradiso*, in *Studi medievali e umanistici*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1976, p. 92.

c'è nessuna intenzione polemica e nessuna condanna poiché chi governa il corso della storia è solo la Provvidenza; questa interpretazione non coglie uno degli assunti fondamentali della filosofia che percorre ogni canto della *Divina Commedia*, appunto, la libertà dell'uomo. È vero che la storia del mondo è il disegno della Provvidenza ma solo nell'azione dell'uomo, nella sua capacità di adeguarsi alla volontà di Dio, tale disegno può avverarsi. Nessun uomo nel poema di Dante è marionetta di Dio, tantomeno Costantino. Egli liberamente, nella battaglia contro Massenzio, riconobbe Cristo come Figlio di Dio imponendo al mondo l'impero della giustizia e della carità cristiana, così come voleva il progetto divino⁴¹. Allo stesso modo, scelse liberamente di volgere il volo dell'Aquila imperiale contro il moto del cielo riportandola a Oriente, e la questione se questa decisione fosse conforme alla volontà di Dio o fosse peccaminosa poiché contro il suo volere è decisiva per rispondere alla questione della condanna o meno.

Dopo Costantino l'aquila imperiale restò nel confine estremo dell'Europa per più di duecento anni («cento e cent'anni»), a Bisanzio, vicino a Troia, da dove in origine iniziò con Enea il suo volo; anche se in realtà considerando la conversione di Costantino (330 d.C) e l'inizio del governo di Giustiniano (527 d.C) sono un po' meno di due secoli. L'*Uccel di Dio*, immagine della divina Provvidenza, governò il mondo passando da imperatore a imperatore fino ad arrivare sulla mano di Giustiniano; ma come nella considerazione sulla libertà di Costantino era implicita l'azione della Provvidenza, anche ora, nel governo della Provvidenza, deve essere compresa la libertà dell'uomo, dell'imperatore. È vero, come è stato spesso osservato, che gli imperatori sono portatori («baiulo», v.73), strumenti della divina Provvidenza, ma sempre nella loro libertà. Questo canto racconta, certo, il giudizio di Dio nella storia ma sempre attuato dall'uomo, e in particolare da quell'uomo che ha disposto la sua volontà in concordia con quella divina⁴².

Cesare fui e son Iustiniano,
che, per voler del primo amor ch'i' sento,
d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano.
E prima ch'io a l'ovra fossi attento,

⁴¹ DANTE, *Inf.*, XIX, 115-117: «Ahi Costantin, di quanto mal fu matre,/ non la tua conversion, ma quella dote/ che da te prese il primo ricco patre!». [Corsivo mio]

⁴² DANTE, *Par.*, VI, 11: «per voler del primo amor ch'i' sento», o 55-57: «Poi, presso al tempo che tutto il ciel volle/ redur lo mondo a suo modo sereno,/ Cesare per voler di Roma il tolle».

una natura in Cristo esser, non piùè,
credea, e di tal fede era contento;

ma 'l benedetto Agapito, che fue
sommo pastore, a la fede sincera
mi dirizzò con le parole sue.

Io li credetti; e ciò che 'n sua fede era,
vegg' io or chiaro sì, come tu vedi
ogni contradizione e falsa e vera.

Tosto che con la Chiesa mossi i piedi,
a Dio per grazia piacque di spirarmi
l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi;

e al mio Belisar commendai l'armi,
cui la destra del ciel fu sì congiunta,
che segno fu ch'i' dovessi posarmi⁴³.

L'anima degna, dopo aver introdotto il suo discorso con il racconto della fase di passaggio della sede dell'Impero, indispensabile per la sua stessa presentazione, risponde alla prima domanda che Dante gli aveva rivolto («ma non so chi tu se'», V, 127): «Cesare fu e son Iustiniano». Un verso che definisce l'identità dell'anima attraverso due tempi verbali, il passato remoto della vita terrena e il presente della vita eterna, e due nomi che indicano la carica di imperatore ricoperta e il semplice uomo con il suo nome di battesimo in quanto una volta raggiunto il paradiso, il regno di Dio, ogni onore e ogni carica svaniscono e rimane l'uomo così come lo conosce Dio. Tuttavia, non sono nomi che si oppongono fra di loro, poiché la radice del nome *Iustiniano* è il fondamento stesso dell'Impero, lo *ius*, e dunque egli portava con sé il destino di colui che doveva restaurare il valore del diritto nell'Impero.

Giustiniano, imperatore dal 528 al 565 d.C., nel complesso apparato amministrativo-burocratico e fiscale dell'impero romano d'Oriente, realizzò un grande rinnovamento del diritto attraverso il *Corpus iuris civilis*⁴⁴. Il primo problema da affrontare fu la contraddizione e il disordine delle tante leggi che si erano accumulate nel corso dei secoli («d'entro le leggi trassi il troppo e 'l vano»). Grazie al lavoro di una

⁴³ DANTE, *Par.*, VI, 10-27.

⁴⁴ Sulla conoscenza di Dante del *Corpus Iuris civilis* si veda B. NARDI, *Dante e la cultura medievale*, Editori Laterza, Bari 1949, pp. 221-225.

commissione di sette giuristi sotto la guida di Triboniano, riunita da Giustiniano, fu istituito il *Codex*, ovvero una raccolta delle principali leggi dell'impero dall'età di Adriano fino a suoi giorni. Inoltre, nel 529 all'imperatore Giustiniano furono presentati dai giuristi di corte il *Digesto* (o *Pandette*), una raccolta ordinata e selettiva di cinquanta volumi di scritti di giuristi, e le *Institutiones*, cioè testi destinati all'insegnamento del diritto. Infine, quelle leggi imperiali istituite nella seconda parte del governo di Giustiniano, dopo la sistemazione normativa compiuta dal *Codex*, vennero riunite nella raccolta delle *Novellae*. Dunque, il *Corpus iuris civilis* è quell'opera fondamentale di diritto composta da quattro testi (*Codex, Digesto, Institutiones e Novellae*) voluta da Giustiniano per risolvere la confusione che dilagava nel campo del diritto, fondamento dell'autorità imperiale, compiuta per grazia divina: «per voler del primo amor ch'isento»⁴⁵, «a Dio per grazia piacque spirarmi l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi». Un'opera attribuita certamente alla volontà divina, all'ispirazione dello Spirito Santo (*primo amor*), ma sempre eseguita da un uomo che ha deciso e accettato di volgere tutta la sua vita al lavoro che Dio gli ha assegnato. È la volontà umana che consuona con la volontà divina, l'accettazione dell'uomo della sua dipendenza da Dio espressione della vera libertà. Ma l'uomo per adeguarsi alla volontà divina, per accogliere la Verità, ha bisogno della retta e sincera fede. Quest'ultima però è materia del Chiesa Cattolica che sola, attraverso il Pontefice, ha voce autorevole sul complesso mistero cristiano, ma così chiaro agli occhi dei beati in paradiso («vegg' io or chiaro sì»). Infatti, Giustiniano, prima di dedicarsi alla fondamentale opera legislativa che Dio voleva nella storia, credeva, secondo Dante, all'eresia monofisita elaborata da Eutiche per cui l'umanità e la divinità di Cristo si fondono dando vita ad un'unica natura («una natura in Cristo esser, non piùè,/ creda»). Tale eresia, condannata dal concilio di Calcedonia del 451, non permetteva all'imperatore di cogliere il disegno divino («E prima ch'io a l'ovra fossi attento») fino a quando, sempre per grazia divina, il *benedetto* pontefice Agapito aiutò l'imperatore a riconoscere la vera fede abbandonando l'eresia eutichiana. È qui descritto uno dei precetti fondamentali della *Monarchia* in quanto la vera fede, anche se materia propria del Pontefice, è necessaria all'imperatore per governare osservando giustamente la volontà divina quale fonte di ogni autorità, il che vuol dire affermare la necessità

⁴⁵ Cfr. F. MAZZONI, *Il canto VI del «Paradiso»*, in *Lecture Classensi*, vol. IX-X, Longo Editore, Ravenna 1982, pp. 119-159, in particolare p. 140: «In tre versi [v. 10-12], insomma, Dante coglie ed esprime uno dei caratteri fondamentali del pensiero giustiniano».

della mediazione ecclesiastica per il potere secolare in relazione alla fede. Difatti, solo ponendosi in totale accordo con la Chiesa Cattolica («Tosto che con la Chiesa Cattolica mossi i piedi») l'imperatore può incominciare quell'opera che Dio vuole nella storia affinché l'impero ritorni nella direzione della sua *sacrosanta* missione universale. È facile intravedere in questi versi l'ideale alleanza fra l'Impero e il Papato così come teorizzata nel trattato politico di Dante in cui è garantita l'autonomia delle due istituzioni nella loro concordia: Dio ispirò Giustiniano a compiere l'opera legislativa e non Agapito, mentre ispirò Agapito per compiere la conversione di Giustiniano. Pare che tutto ciò che di immortale sia avvenuto nella vita di Giustiniano sia incominciato da quell'atto: «Io li credetti», in quel riconoscimento libero della giusta fede ascoltando il Pontefice con *reverenza*, un ascolto che poteva anche non avvenire; è dunque in questo atto di libertà dell'uomo Giustiniano, non di Cesare, che inizia l'opera di somma giustizia.

Tuttavia, è bene rammentarlo, la *Monarchia* è un'opera di principio, di carattere teorico, in cui non troviamo esempi o fatti concreti come spiegazione dell'elemento teorico. La *Divina Commedia* è invece un'opera di rivelazione in cui quel determinato principio trova ogni sua spiegazione concreta e quella relazione teorica il fatto reale che lo esprime⁴⁶.

Il governo di Giustiniano non lavorò solo sul piano giuridico per l'attuazione dell'unità istituzionale dell'Impero, ma anche sul piano militare e territoriale per la riconquista dell'Occidente («la destra del ciel fu sì congiunta»), sempre accompagnato dalla grazia divina. L'imperatore, immerso completamente nell'opera legislativa («l'alto lavoro, e tutto 'n lui mi diedi»), affidò quest'ultimo compito al generale Belisario. Ciò che Costantino aveva ingiustamente smembrato si doveva riunire, e come l'opera giuridica anche l'opera militare fu consigliata e accompagnata da Dio («che segno fu ch'i' dovessi posarmi») ⁴⁷. Delle due funzioni proprie dell'imperatore, legislativa e

⁴⁶ Per citare l'esempio più semplice e intuitivo facciamo riferimento all'ultimo paragrafo del terzo libro della *Monarchia*, in cui vi sono il Principe romano e il Pontefice romano compresi nel loro rapporto teorico; nella *Divina Commedia*, invece, vi è la storia reale e concreta di Giustiniano e Agapito, la quale spiega compiutamente anche la relazione teorica fra il l'Impero e il Papato.

⁴⁷ Cfr. S. BELLOMO, *Contributo all'esegesi di Par. VI*, «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», 19, (1990), pp. 9-26, in particolare pp. 12-13. Quello di Giustiniano è il linguaggio di chi è in grado di leggere i segni di Dio e di essere buon interprete della Sua volontà: «Voluntas quidem Dei per se invisibilis est [...] Nec mirum si divina voluntas per signa querenda est, cum etiam humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur» (*Monarchia*, II, 2, 8, pp. 80-82).

bellica, Giustiniano scelse la prima come mette in rilievo Dante seguendo rigorosamente la premessa al *Corpus iuris civilis*:

Imperatoriam maiestatem non solum armis decoratam, sed etiam legibus oportet esse armatam, ut utrumque tempus et bellorum et pacis recte possit gubernari et princeps Romanus victor existat non solum in hostilibus proeliis, sed etiam per legitimos tramites calumniantium iniquitates expellens, et fiat tam religiosissimus quam victis hostibus triumphator⁴⁸.

Infine, un altro elemento fondamentale che emerge da questa autobiografia, e come vedremo dai canti XIX e XX, è il forte e vivo legame fra la giustizia e l'amore («per voler del primo amor ch'i' sento») già esposto nella *Monarchia*⁴⁹. Esso dà vita ad una nuova visione riguardo al tema della giustizia nella teoria medievale dello Stato⁵⁰ che riprende il contributo che i teologi diedero alla riflessione politica nel basso medioevo⁵¹.

Or qui a la question prima s'appunta
la mia risposta; ma sua condizione
mi stringe a seguitare alcuna giunta,
perché tu veggi con quanta ragione
si move contr' al sacrosanto segno
e chi 'l s'appropria e chi a lui s'opponne⁵².

⁴⁸ IUSTINIANUS, *Corpus iuris civilis, Institutiones*, recognovit P. KRUEGER; *Digesta*, recognovit Th. MOMMSEN, vol. I, Weidmann, Berlin 1928, *Proemium in Institutiones*.

⁴⁹ DANTE, *Mon.*, I, 11, 13, p. 44: «quemadmodum cupiditas habitualement iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia; huiusmodi est Monarcha».

⁵⁰ Cfr. MINEO, *Dante: un sogno*, p. 67.

⁵¹ Cfr. L. PROVERO/ M. VALLERIANI, *Storia medievale*, Le Monnier, Perugia 2016, p. 377: «anche i teologi portarono nuova materia alla riflessione sui re. Tutta una manualistica pensata per il buon re, di matrice ecclesiastica, gli “gli specchi dei principi”, aveva da tempo recuperato modelli biblici di re giusti, elevando la giustizia a primo compito del re sulla terra. Giustizia imposta con la spada, certamente, ma temperata dalla misericordia, dalla clemenza, dalla protezione dei poveri dai potenti. Il re giusto riequilibrava le inuguaglianze sociali e attenuava, quando necessario, il rigore della legge umana con un allentamento mirato. La misericordia poneva dunque il re su un piano superiore alla legge, più vicino alla giustizia divina da cui doveva trarre ispirazione».

⁵² DANTE, *Par.*, VI, 28-33.

Dopo aver risposto alla prima domanda di Dante sulla sua identità, Giustiniano comprende che c'è bisogno di una *giunta* nel suo discorso per rendere consapevole il pellegrino della gravità di chi agisce contro l'*Uccel di Dio*, ovvero l'Impero nella sua missione *sacrosanta* e universale. Inizia così un racconto della storia dell'Aquila che consente a Dante di conoscere la volontà della divina Provvidenza nel corso dei secoli e il valore dell'uomo – il popolo romano – che ha saputo riconoscere la sua elezione agendo sotto l'ombra dell'Aquila.

Vedi quanta virtù l'ha fatto degno
di reverenza; e cominciò da l'ora
che Pallante morì per darli regno.

Tu sai ch'el fece in Alba sua dimora
per trecento anni e oltre, infino al fine
che i tre a' tre pugnar per lui ancora.

E sai ch'el fé dal mal de le Sabine
al dolor di Lucrezia in sette regi,
vincendo intorno le genti vicine.

Sai quel ch'el fé portato da li egregi
Romani incontro a Brenno, incontro a Pirro,
incontro a li altri principi e collegi;

onde Torquato e Quinzio, che dal cirro
negletto fu nomato, i Deci e ' Fabi
ebber la fama che volontier mirro.

Esso atterrò l'orgoglio de li Aràbi
che di retro ad Anibale passaro
l'alpestre rocce, Po, di che tu labi.

Sott' esso giovanetti trïunfaro
Scipione e Pompeo; e a quel colle
sotto 'l qual tu nascesti parve amaro⁵³.

L'Impero⁵⁴, racconta Giustiniano, ebbe origine dal tragico sacrificio di Pallante che permise ad Enea di costituire il regno nel Lazio⁵⁵; per trecento anni in Albalonga stabili

⁵³ DANTE, *Par.*, VI, 34-54.

⁵⁴ Non inteso come istituzione, ma come principio politico.

la sua sede fino a quando Roma ebbe il totale dominio sul Lazio dopo la vittoria dei tre romani Orazi contro i tre albanzi Curiazi. Egli racconta poi del ratto delle Sabine compiuto da Romolo e il suicidio di Lucrezia, stuprata da Sesto Tarquinio figlio dell'ultimo re di Roma, Tarquino il Superbo, che determinano rispettivamente l'inizio e la fine del periodo monarchico di Roma con la progressiva espansione della città. Il discorso continua con le guerre repubblicane come quella contro i Galli comandati da Brenno, le vittorie di Torquato e Tito Quinzio Cincinnato e la grande impresa romana contro Pirro all'indomani delle guerre puniche; il sacrificio per la patria delle importanti famiglie romane dei Decii per la guerra contro i latini, i sanniti e Pirro e dei Fabii contro la città etrusca di Veio. L'Impero, ricorda il beato, vinse contro Cartagine nel corso delle tre guerre puniche anche grazie al genio militare di Publio Cornelio Scipione l'Africano e infine le vittorie di Pompeo⁵⁶. Dunque, viene fin qui raccontata la storia dell'Aquila romana dalle origini, passando per il periodo monarchico, alla tarda repubblica costellata dai tanti duelli⁵⁷ che portarono a Roma alla supremazia prima dell'Italia e poi del Mediterraneo.

Il riferimento iniziale alla *virtù* che ha fatto il *sacrosegno* degno di reverenza («Vedi quanta virtù l'ha fatto degno/ di reverenza»)⁵⁸ è una chiave di lettura fondamentale non solo per la parte relativa alla storia di Roma, ma per l'intero canto poiché, come ha affermato Mineo,

porre l'operato dell'Aquila sotto il segno della virtù vuol dire voler mettere
in evidenza soprattutto il momento del merito umano del popolo a cui è

⁵⁵ Cfr. VIRG., *Aen.*, XI, 24-28, ed. Canali, p. 413; XII, 693-952, pp. 493-505.

⁵⁶ Sono tutti episodi che Dante ha trattato anche nel quarto libro del *Convivio* (IV, 5, pp. 482-496), dimostrando l'intervento divino a favore dei Romani con un'attenzione particolare alla *virtus* umana, e nel secondo libro della *Monarchia* in cui egli voleva dimostrare come il popolo romano sia invece il risultato di un intervento diretto della divina volontà e così monarca per diritto. Nella *Divina Commedia* viene ribadito il contenuto di entrambi i trattati: del *Convivio*, poiché è forte il richiamo alla virtù umana del popolo romano senza la quale la Divina Provvidenza non avrebbe eletto; della *Monarchia*, per il valore della vittoria in duello quale segno della volontà divina.

⁵⁷ DANTE, *Mon.*, II, 9, 19, p. 138 : «Quis igitur adeo mentis obtuse nunc est, qui non videat sub iure duelli gloriosum populum coronam orbis totius esse lucratum? Vere dicere potuit homo romanus quod quidem Apostolus ad Timotheum «Reposita est michi corona iustitie»; 'reposita' scilicet in Dei providentia eterna».

⁵⁸ DANTE, *Conv.*, IV, 4, 10-11, pp. 480-482: «E però che più dolce natura in signoreggiando, e più forte in sostenendo, e più sottile in acquistando né fu né fia che quella de la gente latina – sì come per esperienza si può vedere – e massimamente [di] quello popolo santo nel quale l'alto sangue troiano era mischiato, cioè Roma, Dio quello elesse a quello officio. Però che, con ciò sia cosa che a quello ottenere non senza grandissima vertude venire si potesse, e a quello usare grandissima e umanissima benignitate si richiedesse, questo era quello popolo che a ciò più era disposto».

affidata [...] una visione che additasse l'aspetto anche puramente umano del popolo prescelto, e che ne esaltasse meglio quindi l'umana, autonoma, capacità di adeguarsi al grande compito affidatogli⁵⁹.

Dante vuole ribadire, dunque, il merito del popolo romano che ha saputo riconoscere la sua elezione e adeguarsi alla missione sacrosanta che gli è stata affidata. Ma non c'è merito senza libertà. È la scelta del bene, pur avendo la possibilità di scegliere il male, che definisce il merito. Il valore umano che in questi canti è definito, oltre alla virtù propriamente intesa, è la libertà dell'uomo di adeguarsi ai piani di Dio. Quelli che Giustiniano espone non sono eventi successi soltanto per l'intervento della Divina Provvidenza poiché c'è bisogno dell'uomo che, con il suo libero arbitrio, sappia prima riconoscere il compito affidatogli e successivamente adeguarsi ad esso⁶⁰. Ciò è evidente quando nel discorso di Giustiniano compare Gaio Giulio Cesare in tutta la sua solennità e forza invincibile:

Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle
redur lo mondo a suo modo sereno,
Cesare per voler di Roma il tolle.
E quel che fé da Varo infino a Reno,
Isara vide ed Era e vide Senna
e ogne valle onde Rodano è pieno.
Quel che fé poi ch'elli uscì di Ravenna
e saltò Rubicon, fu di tal volo,
che nol seguiteria lingua né penna.
Inver' la Spagna rivolse lo stuolo,
poi ver' Durazzo, e Farsalia percosse
sì ch'al Nil caldo si sentì del duolo.
Antandro e Simeonta, onde si mosse,
rivide e là dov' Ettore si cuba;

⁵⁹ MINEO, *Dante: un sogno*, p. 70 e 72.

⁶⁰ DANTE, *Mon.*, II, 5, 5-6, pp. 98-100: «Quod autem romanus populus bonum prefatum intenderit subiciendo sibi orbem terrarum, gesta sua declarant, in quibus, omni cupiditate summotam que rei publice semper adversa est, et universali pace cum *libertate* dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret». E successivamente: «Sed quia de intentione omnium ex *electione agentium* nichil manifestum est extra intendentem nisi per signa exteriora».

e mal per Tolomeo poscia si scosse.

Da indi scese folgorando a Iuba;
onde si volse nel vostro occidente,
ove sentia la pompeana tuba⁶¹.

Cesare per volere del popolo di Roma⁶² prese l'Aquila imperiale instaurando così nel mondo la *pax imperii* («reducere lo mondo a suo modo sereno»)⁶³ come volle la Provvidenza, preparando tutti gli uomini all'evento salvifico della *Pax Christi* e della *plenitudo temporis*. L'elemento fondamentale che emerge dalla prima terzina è la conformità della volontà di Cesare con quella divina e tale conformità, nella nascita dell'Impero⁶⁴, permette la costituzione nel mondo di quel governo che è immagine del governo divino nei cieli e consentendo alla divina volontà di compiersi nel tempo. Tutte le imprese di Cesare avvengono quindi sotto l'ombra delle sacre ali, cioè conformemente alla volontà di Dio e dunque per diritto poiché «*divina voluntas sit ipsum ius*»⁶⁵.

L'Impero, nel pensiero politico di Dante Alighieri, è il principio politico universale prima ancora che una forma politica istituzionale. Con Cesare il potere romano, diventato per Dante imperiale a livello istituzionale («primo prencipe sommo», *Convivio* IV, 5, 12), aveva incominciato a creare nel mondo quella serenità politica e temporale che avrebbe consentito successivamente il compimento del principio politico avvenuto con la nascita e la morte redentrice di Gesù Cristo. L'istituzione imperiale svolge quindi una funzione preparatoria per il compimento dell'Impero, del quale non sappiamo quando nasce, o meglio, sappiamo che non nasce dall'uomo ma da un'elezione divina di un popolo, quindi da Dio. La storia dell'Aquila raccontata da Giustiniano ci dice – e questo è il suo potente e tremante significato – che l'Impero

⁶¹ DANTE, *Par.*, VI, 55-72.

⁶² Il popolo di Roma non deve essere inteso come fondamento del potere di Cesare, come lo ha inteso Kelsen (*Lo stato in Dante*, pp. 125-126) ma come «l'annunciatore della divina provvidenza» (*denuntiatores divine providentie*, *Mon.*, III, 16, 13, p. 240). Vedi anche F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 307-310.

⁶³ Cesare cominciò a instaurare nel mondo la pace ancora prima dell'impero di Augusto e dunque della cosiddetta *pax augusta*, anche perché per Dante l'istauratore dell'impero – nella sua forma istituzionale – era Cesare e non Augusto.

⁶⁴ L'Impero è il principio politico universale prima ancora che una forma politica istituzionale. Con Cesare il potere romano, diventato per Dante imperiale a livello istituzionale («primo prencipe sommo», *Conv.*, IV, 5, 12, p. 490), aveva cominciato quel percorso verso il compimento del principio politico che sarebbe avvenuto con la nascita e morte di Gesù Cristo.

⁶⁵ DANTE, *Mon.*, II, 2, 4, p. 80.

quale principio politico universale, fonte della giustizia e della libertà nella storia, ebbe il suo inizio con Enea e il suo compimento quando fece del mondo un luogo adatto alla nascita di Cristo. E il suo compimento non coincide con la sua fine, cioè con la fine della storia, del volo dell'Aquila, ma con l'inizio del tempo della salvezza.

Per Dante è come se la storia di Roma debba essere osservata secondo due particolari visioni fra loro congiunte, la visione storica-cronologica e la visione storico-divina. La prima osserva le diverse trasformazioni istituzionali della storia di Roma nel corso del tempo, dalle origini al periodo imperiale pagano e poi cristiano, passando per l'epoca monarchica e l'epoca repubblicana; la seconda osserva i segni divini che fecero riconoscere il popolo di Roma come il popolo eletto per il governo del mondo. In quest'ultima visione la monarchia, la repubblica e l'impero sono riuniti sotto la potenza e la solennità dell'Impero – rappresentato dal volo dell'Aquila – come principio universale, cioè il fine del popolo romano assegnato da Dio⁶⁶. Questo è uno dei motivi per cui nelle opere di Dante non c'è contraddizione quando si fa riferimento alle virtù degli eroi repubblicani per esprimere la grandezza e l'universalità dell'Impero⁶⁷. La Roma repubblicana, come la Roma di Romolo e degli altri re, era già, in qualche modo, l'incarnazione dell'Impero in quanto esso incominciò ad attuarsi già da quel tempo, poiché nella Roma monarchica e repubblicana era iscritto il fine dell'attuazione del principio e ciò vuol dire che nel popolo romano, per il suo valore, già riposava l'elezione divina; l'Aquila imperiale vola sopra Enea e Pompeo perché la storia dell'Impero si stava già scrivendo. In altri termini, in Dante la Roma repubblicana è l'Impero che sarà e la Roma imperiale è l'Impero già sorto.

Dopo il lungo ricordo di Cesare segue il breve racconto⁶⁸ del *baiulo* Augusto che mise il mondo in pace, dopo le tante guerre civili, finendo l'opera iniziata da Cesare.

Di quel che fé col baiulo seguente,

⁶⁶ Cfr. MINEO, *Dante: un sogno*, p. 69: «L'Aquila, è anche chiaro, è simbolo dell'impero con riferimento non tanto alla sua forma istituzionale, quanto alla qualità, l'universalità e l'unicità, delle sue attribuzioni; perciò la sua storia è anche quella della repubblica di Roma».

⁶⁷ Cfr. E. FENZI, *Il volo dell'Aquila. Una lettura di «Paradiso» VI*, «Chroniques italiennes web», 24/3, (2012), pp. 1-58, in particolare pp. 33-34: «In contesti tesi a celebrare la grandezza dell'Impero e la sua provvidenziale universalità, sia nel *Convivio* che nella *Monarchia* la Roma imperiale è assente, a tutto vantaggio della Roma repubblicana».

⁶⁸ Cfr. A. M. LEONARDI CHIAVACCI, *Paradiso*, p. 172: «questa brevità è giustificata dalle terzine seguenti: qui Dante vuol dare il massimo risalto al secondo e più importante momento della storia dell'incarnazione, cioè della morte redentrice».

Bruto con Cassio ne l'inferno latra,
e Modena e Perugia fu dolente.

Piangene ancor la trista Cleopatra,
che, fuggendoli innanzi, dal colubro
la morte prese subitana e atra.

Con costui corse infino al lito rubro;
con costui puose il mondo in tanta pace,
che fu serrato a Giano il suo delubro⁶⁹.

Egli vinse a Filippi contro i due grandi nemici di Cesare, ora condannati come traditori nell'Inferno e divorati dallo stesso Lucifero⁷⁰, poi contro Marco Antonio e suo fratello Lucio Antonio rispettivamente a Modena e Perugia; e in seguito al suicidio di Cleopatra per la sconfitta di Marco Antonio alla battaglia di Azio, Augusto conquistò l'Egitto e pose la pace in tutto il mondo. Egli, per lo sguardo storico di Dante, è il secondo imperatore di Roma che completa il lavoro dell'attuazione della pace già iniziato da Cesare, una serenità che diventa pace⁷¹. Con Augusto l'Impero si realizza effettivamente nella storia stabilendo la pace universale e disponendo giustamente il mondo all'arrivo di Cristo e alla nascita della Chiesa: «status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit»⁷².

Sotto l'impero di Augusto avvenne il momento centrale della storia dell'umanità poiché l'eterno si incrocia con il tempo, in quel punto a cui tutta la storia precedente veniva attirata e tutta la storia seguente verrà ispirata.

Ma ciò che 'l segno che parlar mi face
fatto avea prima e poi era fatturo
per lo regno mortal ch'a lui soggiace,
diventa in apparenza poco e scuro,
se in mano al terzo Cesare si mira
con occhio chiaro e con affetto puro;

⁶⁹ DANTE, *Par.*, VI, 73-81.

⁷⁰ DANTE, *Inf.*, XXXIV, 64-67.

⁷¹ Cesare «reduz lo mondo a suo modo sereno» (v. 56), mentre Augusto pose «il mondo in tanta pace» (v. 80).

⁷² DANTE, *Mon.*, I, 16, 1, p. 66 e *Conv.*, IV, 5, 4, p. 484.

ché la viva giustizia che mi spira,
li concedette, in mano a quel ch'ì dico,
gloria di far vendetta a la sua ira.

Or qui t'ammira in ciò ch'io ti replico:
poscia con Tito a far vendetta corse
de la vendetta del peccato antico.

E quando il dente longobardo morse
la Santa Chiesa, sotto le sue ali
Carlo Magno, vincendo, la soccorse⁷³.

Il beato Giustiniano sta dicendo che se osserviamo con la ragione illuminata dalla grazia della fede comprendiamo che la Risurrezione di Cristo è il centro di tutta la storia umana. La giustizia divina, che ispira Giustiniano, concesse all'Aquila imperiale, appoggiata sulla mano di Tiberio, la santa gloria di fare vendetta contro l'umanità invasa dal peccato («far vendetta a la sua ira»). Secondo Dante, infatti, l'unico giudice legittimo di Cristo sulla terra è il potere dell'Impero poiché solo quest'ultimo ha la giurisdizione su tutto il genere umano⁷⁴. Ma una seconda vendetta avvenne per opera di Tito con la distruzione del Tempio di Gerusalemme del popolo ebraico dopo la conquista della città nel 70 d.C. per aver voluto la crocefissione di Colui che era innocente, il Figlio di Dio, la quale era vendetta per il peccato originale («poscia con Tito a far vendetta corse/ de la vendetta del peccato antico»).

Giustiniano, infine, compiendo un salto di cinque secoli, ricorda Carlo Magno. Egli, sotto il segno dell'Aquila, difese la Santa Chiesa sconfiggendo i Longobardi guidati dal re Desiderio divenendo *Rex Francorum et Langobardorum* nel 774 e successivamente, incoronato da papa Leone III, divenne imperatore la notte di Natale del 800. La solenne storia dell'Aquila si chiude dunque con il Sacro Romano Impero

⁷³ DANTE, *Par.*, VI, 82-96.

⁷⁴ Cfr. P. BREZZI, *Il canto VI del Paradiso*, in *I primi undici canti del "Paradiso"*, Bulzoni, Roma 1992, p. 115-129, in particolare pp. 119-120: «In sostanza, a giudizio di Dante, Dio aveva affidato all'Impero il compito di soddisfare l'ira divina per colpa di Adamo (il peccato originale) attraverso la condanna dell'Uomo-Dio, Gesù Cristo, eseguita con l'assenso del legato Ponzio Pilato. Come è facile intendere, era questo il più solenne riconoscimento della legittimità di quel potere statale, dato che lo si faceva uno strumento disposto dalla Provvidenza per vendicare l'antica colpa e raccogliere *in unum* tutta l'umanità [...]. Ecco la "plenitudo temporis" intravista da san Paolo nella contemporaneità cronologica tra la "pax romana" e la venuta di Cristo in terra; ecco l'immagine di un apologista greco, Melitone di Sardi, che dichiara che l'Impero e il Cristianesimo sono "fratelli di latte", ossia le due istituzioni centrali del mondo erano tenute insieme da vincoli ben più intimi ed affettivi della semplice coincidenza temporale».

confermando non solo una intensa continuità con l'impero romano nel senso istituzionale del termine, ma soprattutto l'idea che Carlo Magno fu un uomo di governo che ha incarnato⁷⁵ fedelmente il principio politico universale rappresentato dall'Aquila, come in origine Enea. Si rafforza il significato storico dell'Impero in quanto la sua storia non è soltanto limitata al regno mortale, ma è iscritta entro una prospettiva più estesa della storia sacra⁷⁶; la storia dell'Aquila, insomma, è fortemente legata alla storia della redenzione cristiana. Per giunta Giustiniano, nel raccontare Carlo Magno, in qualche modo rivede sé stesso. La terzina dedicata al potere carolingio è una straordinaria sintesi delle sei terzine della storia personale di Giustiniano. Per questo motivo i versi di Carlo Magno assumono un valore determinante, poiché chiudono la storia dell'Aquila riaffermando il principio già espresso con Giustiniano e Agapito, che altro non è se non il principio politico universale.

Soltanto ora, conoscendo la storia dell'Impero e la sua missione universale e provvidenziale, Dante può giudicare coloro che non riconoscono la dignità dell'Aquila imperiale distruggendo l'ordine nel mondo, come i Guelfi e Ghibellini.

Omai puoi giudicar di quei cotali
ch'io accusai di sopra e di lor falli,
che son cagion di tutti vostri mali.
L'uno al pubblico segno i gigli gialli
oppone, e l'altro appropria quello a parte,
sì ch'è forte a veder chi più si falli.
Faccian li Ghibellin, faccian lor arte
sott' altro segno, ché mal segue quello
sempre chi la giustizia e lui diparte;
e non l'abbatta esto Carlo novello
coi Guelfi suoi, ma tema de li artigli
ch'a più alto leon trasser lo vello.

⁷⁵ Non c'è forse miglior definizione del rapporto fra il Papato e l'Impero poiché Carlo Magno incarnò fedelmente il principio politico universale, cioè l'Impero, indipendentemente dal Pontefice e dalla sua incoronazione — infatti non viene citata — ma allo stesso tempo l'imperatore soccorse la Chiesa.

⁷⁶ Vengono riprese qui alcune considerazioni di E. Fenzi secondo cui solo quando l'Impero si costituisce compiutamente (con Augusto e la nascita della Chiesa) assume un significato storico sacro, legato al regno dei cieli e non più solo al regno mortale. Tuttavia, la storia dell'Aquila già con Enea era storia sacra poiché ogni evento prima di Cristo avveniva comunque per una sorta di effetto di attrazione al grande momento dell'Incarnazione; si tratta, insomma, di un rafforzamento di significato.

Molte fiate già pianser li figli
per la colpa del padre, e non si creda
che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli⁷⁷!

Giustiniano incomincia, in sostanza, a giudicare il presente momento politico così ben conosciuto e vissuto da Dante sotto una lente teologico-politica, così come era stata ripercorsa la storia dell'Impero⁷⁸. Sono l'origine di tutti i mali coloro che non seguono il volo dell'Aquila e ne umiliano la potenza, come i Ghibellini che si appropriano del segno imperiale facendo di esso una bandiera di partito e i Guelfi che oppongono a tale segno universale i gigli d'oro della casata capetingia («chi 'l s'appropria e chi a lui s'opponne», v. 33). Che i primi, afferma il beato, cambino la loro insegna poiché non può essere seguace dell'Aquila colui che la distingue dalla giustizia, e che i secondi non cerchino di sconfiggerla sotto il comando di Carlo II d'Angiò poiché avversari più potenti di lui l'Aquila ha sconfitto («ch'a più alto leon trasser lo vello»). Dio non trasformerà mai il suo segno universale, l'aquila imperiale, con i gigli del re di Francia e nulla è più blasfemo di combattere contro la sua universalità come la politica regionale francese angioina, poiché significa distruggere il disegno divino nel mondo. Quest'ultimo verso («non si creda/ che Dio trasmuti l'armi per suoi gigli!») però non è solo una conclusione contro la politica francese del tempo di Dante⁷⁹, ma è un grido contro una generale minaccia che si stava diffondendo in tutta Europa rappresentata dalla politica regionale e dai suoi teorici opposta all'idea imperiale, per sua natura universale, centrale nel pensiero politico dantesco⁸⁰ e poi ancora ripresa nel canto XIX del *Paradiso*.

In seguito al giudizio della politica dei tempi attuali, Giustiniano affronta la seconda domanda che Dante gli fece⁸¹. La piccola stella di Mercurio è abitata e abbellita da quelle anime che durante la loro esistenza si impegnarono per conseguire onore e fama.

⁷⁷ DANTE, *Par.*, VI, 97-111.

⁷⁸ Cfr. LONGO, *Il canto della giustizia*, p. 134.

⁷⁹ Cfr. R. COPPER, *The French Dimension in Dante's Politics*, in *Dante and History: from Florence and Rome to the Heavenly Jerusalem*, Routledge, New York 2003, pp. 168-194.

⁸⁰ FENZI, *Il volo dell'Aquila*, pp. 45-49.

⁸¹ DANTE, *Par.*, V, 127-129: «...perché aggi/ anima degna, il grado de la spera/ che si vela 'a mortai con altrui raggi».

Questa picciola stella si correda
 d'i buoni spirti che son stati attivi
 perché onore e fama li succeda:
 e quando li disiri poggian quivi,
 sì disviando, pur convien che i raggi
 del vero amore in sù poggin men vivi.
 Ma nel commensurar d'i nostri gaggi
 col merto è parte di nostra letizia,
 perché non li vedem minor né maggi.
 Quindi addolcisce la viva giustizia
 in noi l'affetto sì, che non si puote
 torcer già mai ad alcuna nequizia.
 Diverse voci fanno dolci note;
 così diversi scanni in nostra vita
 rendon dolce armonia tra queste rote⁸².

Tuttavia, questo desiderio per la gloria terrena li devia dal *vero amore* della beatitudine eterna che è vera meta dell'uomo. E dunque, in loro, vi è un'umana debolezza («sì disviando») che rievoca il valore puramente umano degli eroi, i quali seguono il volo dell'Aquila nella sua solennità portando insieme alla passione per la loro comune missione i propri limiti, la loro unicità⁸³ e la loro volontà⁸⁴. La nostra beatitudine, continua Giustiniano da buon legislatore, consiste nella proporzione del premio al merito poiché vediamo che l'uno è uguale all'altro («perché non li vedem minor né maggi»). La giustizia divina, così, modera e addolcisce il nostro desiderio affinché non tenda mai verso qualcosa di ingiusto («alcuna nequizia»). Come hanno osservato alcuni commentatori⁸⁵, Giustiniano richiama la risposta di Piccarda Donati a Dante per cui ogni beato è posto su diversi gradi di beatitudine poiché così ha voluto Dio, ma in

⁸² DANTE, *Par.*, VI, 112-126.

⁸³ Ogni personaggio della *Commedia* ha tutta la propria individualità e concreta esistenza, non è solo una marionetta della Provvidenza. Vedi R. GUARDINI, *Il carattere mondano della Divina Commedia*, in *La Divina Commedia di Dante. I principali concetti filosofici e religiosi*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 172: «I singoli personaggi non sono [...] tipi universali, come “l'imperatore”, “il vescovo”, “il pio”, “il ladro”, bensì del tutto individuali. Sono sempre uomini ben precisi, dall'impronta personale. [...] sempre uomini che hanno vissuto. [...] essi portano con sé il racconto delle loro imprese e dei loro destini».

⁸⁴ MINEO, *Dante: un sogno*, p. 89.

⁸⁵ Vedi i commenti ai versi 118-120 del canto VI di A. M. Leonardi Chiavacci e N. Fosca.

ognuno di loro vi è una perfetta beatitudine⁸⁶ che consiste nell'aiuto di Dio a conformare la loro volontà con la Sua volontà⁸⁷. Dunque, ogni beato è illuminato dalla perfetta beatitudine, ma ognuno la riceve in modo differente poiché unica è la vita di ciascuno sulla terra. La beatitudine è certamente dovuta alla grazia divina, ma si identifica nelle scelte che l'individuo, nell'esercizio del libero arbitrio, compie durante la sua vita. Scrive Romano Guardini:

L'intera *Divina Commedia* esprime la convinzione che l'uomo sia un'essenza soggetta alla responsabilità e che debba rendere conto di ciò che fa. Il suo comportamento non accade come accade, per poi restare così com'è; non è sottoposto a conseguenze necessarie e perciò da subire, bensì proviene da libertà; è voluto e compiuto e riceve il suo significato dalle norme stabilite da Dio per l'uomo⁸⁸.

Nella giustizia di Dio, nel suo sguardo generale e contemporaneamente particolare, l'unicità dell'uomo acquista il suo valore più intenso, poiché sono proprio le diverse voci a comporre l'armonia del Paradiso. Una di queste dolci voci è Romeo di Villanova con cui Giustiniano terminerà il suo discorso. Un uomo cacciato per invidia del suo buon lavoro dai cortigiani del conte di Provenza Raimondo Beringhieri di cui era primo ministro, terminando la sua vita in povertà. Quella di Romeo è una vita che rimane giusta pur nel dramma dell'onore e della gloria mancati per ingiustizia umana, la quale non riconosce i meriti di chi ha compiuto buone e grandi cose; esiste quella giustizia che vola sui cieli della storia e sopra l'esistenza terrena e peritura dell'uomo, ma la sua attuazione nel tempo dipende dalla capacità dell'uomo di riconoscerla in virtù della sua libertà. Il giusto, in un mondo di peccato, può risultare ingiusto e un vinto ma nella dolce armonia del regno dei cieli la storia la scrivono anche i vinti.

E dentro a la presente margarita
luce la luce di Romeo, di cui
fu l'ovra grande e bella mal gradita.

⁸⁶ DANTE, *Par.*, III, 88-90: «Chiaro mi fu allor come ogni dove/ in cielo è paradiso, etsi la grazia/ del sommo ben d'un modo vi piove».

⁸⁷ DANTE, *Par.*, III, 79-84.

⁸⁸ GUARDINI, *Il religioso, Cristo, Dio*, in *La Divina Commedia di Dante*, p. 528.

Ma i Provenzai che fecer contra lui
non hanno riso; e però mal cammina
qual si fa danno del ben fare altrui.

Quattro figlie ebbe, e ciascuna reina,
Ramondo Beringhiere, e ciò li fece
Romeo, persona umile e peregrina.

E poi il mosser le parole bieche
a dimandar ragione a questo giusto,
che li assegnò sette e cinque per diece,
indi partissi povero e vetusto;
e se 'l mondo sapesse il cor ch'elli ebbe
mendicando sua vita a frusto a frusto,
assai lo loda, e più lo loderebbe⁸⁹.

Di fronte a questo personaggio umile e peregrino della *Divina Commedia* solitamente gli studiosi si impegnano a dimostrare i seguenti aspetti: il rapporto che sussiste con il suo narratore, Giustiniano, ossia tra il povero uomo vittima dell'ingiustizia e l'Imperatore costruttore di giustizia; l'aspetto autobiografico di Dante che ricalca esattamente il destino di Romeo; il contrasto o meno della gloriosa storia dell'Aquila e dei suoi eroi con la storia dell'umile ministro e servitore caduto in disgrazia per un danno mai commesso; l'immensa voragine che divide coloro i quali di fronte al male subito, credendo di porre fine anche all'ingiustizia, decisero di porre fine ai loro giorni da coloro che, di fronte al male subito, resistettero grazie alla forza della fede e della speranza. Tuttavia, esiste un'altra questione che ci consente di comprendere maggiormente la vicenda e il personaggio di Romeo nonché la sua intrinseca coerenza con il canto in cui si manifesta e la relazione con altri personaggi presenti nell'opera. Tale questione è, ancora una volta, la libertà.

Nel primo libro della *Monarchia* troviamo l'argomentazione di Dante sulla libertà, la quale mostra il suo primo principio nel libero arbitrio. La definizione dantesca viene ripresa da Severino Boezio, il quale affermava che il libero arbitrio è il giudizio intorno alla volontà (*de voluntate iudicium*)⁹⁰. Ciò vuol dire che il giudizio sta nel mezzo

⁸⁹ DANTE, *Par.*, VI, 127-142.

⁹⁰ Cfr. SEVERINUS BOETHIUS, *Commentari in librum Aristotelis 'Peri hermenias'*, III, 9, Secunda editio, recensuit C. Meiser, in aedibus B. G. Teubneri, Lipsie 1880, p. 196. Vedi anche B. NARDI, *Il libero*

fra l'apprensione, cioè il momento in cui si conosce qualcosa, e l'appetito, il momento in cui si desidera quella determinata cosa giudicata precedentemente. Dunque, in primo luogo, una cosa viene appresa dalla nostra ragione (*apprehensio*), successivamente viene giudicata buona o cattiva attraverso il giudizio (*iudicium*), e infine scelta o rifiutata in base al giudizio positivo o negativo (*appetitus*). Se, come detto poc'anzi, il libero arbitrio è il giudizio intorno al volere allora il giudizio deve sempre precedere l'appetito per essere libero, cioè volere o non volere qualcosa solo dopo averla giudicata⁹¹. Viceversa, la libertà nell'uomo si spegne – divenendo prigioniero (*captivus*) – quando qualcosa stimola la nostra volontà e, senza averla prima giudicata attraverso la ragione, la desideriamo o la rifiutiamo. Siamo davanti a una concezione del libero arbitrio intellettualistica, che ricorda quando già pensato e scritto nel *Convivio*: «per donna gentile s'intende la nobile anima d'ingegno, e libera nella sua propria potestate, che è la ragione»⁹². Questa predisposizione a determinare noi stessi mediante la ragione è ciò che distingue l'uomo dai bruti, gli animali, poiché in loro quella successione *apprehensio-iudicium-appetitus* non viene rispettata in quanto, in loro, l'appetito-istinto anticipa sempre il giudizio; ma questa libertà nell'esercizio della ragione accomuna l'uomo agli angeli (*substantie intellectuales*)⁹³ i quali sono liberi al massimo grado poiché, essendo separati dal corpo, non sono soggetti all'appetito sensibile mantenendo sempre e perfettamente il libero giudizio. Ciò fa dell'uomo una creatura simile agli angeli, dunque simile a Dio. Ecco, quindi, perché la libertà «*est maximum donum humane nature a Deo collatum*»⁹⁴. Un dono talmente grande e straordinario grazie al quale l'uomo è in grado di raggiungere la felicità; questo dimostra come l'esercizio della vera libertà, cioè il corretto procedimento del libero arbitrio, sia in realtà sempre

arbitrio e l'asino di Buridano, in *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, p. 302: «“De voluntate”, nella definizione di Boezio ricordata da Dante, non significa dunque che il giudizio sia dato dalla volontà, ma dalla ragione intorno alla volontà, cioè intorno all'operare».

⁹¹ Cfr. P. CHIESA / A. TABARRONI, in *Monarchia*, Salerno Editore, Roma 2013, p. 48: «Accade così che respingiamo cose piacevoli e apparentemente utili, mentre invece sopportiamo con forza d'animo, ancor che alla nostra volontà ripugni, cose sgradevoli: ecco, dunque, che non nell'atto del volere, bensì nel giudizio che determina la volontà consiste il libero arbitrio» (traduzione di SEV. BO., *Comm. libr. Ar. 'Peri hermenias'*, III, 9, 18-24, p. 196).

⁹² DANTE, *Conv.*, III, 14, 9, p. 404. Vedi anche B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, p. 295.

⁹³ DANTE, *Conv.*, III, 7, 5, p. 334.

⁹⁴ DANTE, *Mon.*, I, 12, 6, p. 50; *Par.* V, 19-24: «Lo maggior dono che Dio per sua larghezza/ fesse creando, e a la sua bontade/ più confermato, e quel ch'e' più apprezza,/ fu de la volontà la libertate;/ di che le creature intelligenti,/ e tutte e sole, fuoro e son dotate».

orientato verso il bene⁹⁵. Così, vivere con somma libertà (*divina quadam libertate*)⁹⁶ significa scegliere se questa o quella cosa è un bene che allontana dal peccato attraverso la ragione, ovvero obbedire lietamente – come Dante scrive nell’epistola destinata agli scelleratissimi fiorentini – alle giuste e sacre leggi (*sacratissims legibus*)⁹⁷.

A maggior forza e a miglior natura
liberi soggiacete⁹⁸

Pertanto, le buone forme di governo per l’uomo sono quelle che assicurano la maggior libertà possibile; mentre quelle devianti non permettono all’uomo di essere libero, e dunque felice⁹⁹. Ma Dante procede affermando, attraverso Aristotele, che in un cattivo governo l’uomo veramente buono diventa, o viene riconosciuto, un cattivo cittadino in quanto, nei cattivi governi, il male e il bene si confondono non riuscendo più a distinguerli¹⁰⁰. È proprio questo il dramma che stronca la vita politica di Romeo, un uomo giusto in un governo ingiusto, cioè non diretto dalle giuste e sacre leggi la cui obbedienza afferma la libertà, diventando anch’egli ingiusto agli occhi dei cortigiani invidiosi del suo lavoro. Egli è vittima del peccato dell’invidia¹⁰¹, quel comportamento che consiste nel guardare con disprezzo il bene fatto dagli altri in quanto desiderato solo per sé e volere che proprio quel bene fosse causa del proprio impegno. Un comportamento che sospende il corretto procedimento dell’esercizio del libero arbitrio perché l’appetito, cioè non volere il bene altrui o volere il male altrui, anticipa il

⁹⁵ THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 59, art. 3, p. 281: «Sed solum id quod habet intellectum, potest agere iudicio libero, inquantum cognoscit universalem rationem boni, ex qua potest iudicare hoc vel illud esse bonum. Unde ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium. Et sic patet liberum arbitrium esse in Angelis etiam excellentius quam in hominibus, sicut et intellectum».

⁹⁶ DANTE, *Ep.*, XIII, 2, 7, pp. 334-336.

⁹⁷ DANTE, *Ep.*, VI, 5, 22, pp. 148-150: «Nec advertitis dominantem cupidinem, quia ceci estis, venenoso susurrio blandientem, minis frustatoriis cohibentem, nec non captivantem vos in lege peccati, ac sacratissimis legibus que iustitie naturalis imitantur ymaginem, parere vetantem; observantia quarum, si leta, si libera, non tantum non servitus esse probatur, quin ymo perspicaciter intuenti liquet ut est ipsa summa libertas».

⁹⁸ DANTE, *Purg.*, XVI, 79-80. In quel *liberi soggiacete* – scrive A. M. Leonardi Chiavacci in *Purgatorio*, p. 477 – è racchiuso e sottolineato il paradosso cristiano, per cui l’uomo è libero di accettare la sua dipendenza da Dio.

⁹⁹ Cfr. DANTE, *Mon.*, I, 12, 9-10, pp. 50-52.

¹⁰⁰ Cfr. VINAY, *Monarchia*, Sansoni, Firenze 1950, p. 77.

¹⁰¹ Nel canto VI dell’Inferno Ciaccio, per descrivere il governo per nulla libero e giusto di Firenze, parla a Dante di una città piena d’invidia: «...la tua città, ch’è piena / d’invidia sì che già trabocca il sacco» (*Inf.*, VI, 49-50)

giudizio della ragione, ovvero il giudizio sulla bontà o meno dell'agire dell'altro¹⁰². In altri termini, Romeo cade per un governo in cui la libertà e la giustizia scompaiono lasciando al potere la debolezza dell'invidia.

Dante, nell'epistola a Cangrande, spiega che si può osservare il soggetto della *Divina Commedia* in senso letterale o in senso allegorico: intendendo l'opera letteralmente il soggetto sarà lo stato delle anime dopo la morte (*status animarum post mortem*); se invece l'opera viene osservata secondo il suo significato allegorico allora il soggetto sarà l'uomo esposto alla giustizia del premio e della punizione, meritando o demeritando, nell'esercizio del suo libero arbitrio (*homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est*)¹⁰³. E tale giustizia, quasi a voler ribadire il concetto, è proprio quella descritta nel nostro canto:

Ma nel commensurar d'i nostri gaggi
col merto è parte di nostra letizia,
perché non li vedem minor né maggi.

Quindi addolcisce la viva giustizia
in noi l'affetto sì, che non si puote
torcer già mai ad alcuna nequizia¹⁰⁴.

La beatitudine dei buoni spiriti del cielo (*letizia*) è dovuta alla proporzione del premio al merito della vita terrena compiuta dalla «viva giustizia», cioè dalla giustizia divina, che, una volta in Paradiso, addolcisce il loro desiderio – *l'affetto*, o lo stesso appetito visto sopra – assicurando la repulsione per qualsiasi cosa ingiusta. Il che vuol dire assicurare a loro la somma libertà cosicché, sia nella descrizione del soggetto allegorico dell'Epistola appena vista sia nel nostro canto, si ribadisce la centralità del libero arbitrio che trova una magnifica espressione nella figura di Romeo di Villanova.

Egli esprime, con la sua vita terrena, la vera e buona libertà; anche dopo il grande torto subito, che lo rese povero e mendicante, mantenne il retto comportamento di colui che è padrone di sé stesso, fedele alle sacre leggi che allontanano dal peccato; e

¹⁰² DANTE, *Conv.*, I, 4, 6, p. 36: «invidia è cagione di mal giudicio, però non lascia la ragione argomentare per la cosa invidiata, e la potenza giudicativa è allora quel giudice che ode pur l'una parte».

¹⁰³ DANTE, *Ep.*, XIII, 8, 25, p. 352: «Si vero accipiatur opus allegorice, subiectum est homo prout merendo et demerendo per arbitrii libertatem iustitie premiandi et puniendi obnoxius est».

¹⁰⁴ DANTE, *Par.*, VI, 118-123.

le parole false, oblique (*biece*) di un governo altrettanto obliquo e deviante non spengono la forza d'animo dell'uomo giusto e libero. Nella ricchezza della corte o nella povertà del peregrino, egli fu custode del più grande dono che Dio ha fatto all'uomo e del suo corretto esercizio, che si traduce nella resistenza e nella speranza di una «viva giustizia». Questi sono, in verità, i versi di un uomo che visse felicemente poiché operò profondamente secondo virtù attraverso la scelta responsabile, cioè nella libertà che è radice della felicità¹⁰⁵. Dante allora, attraverso Romeo, vuole dire al lettore che anche dopo la gravità dell'ingiuria subita, Dante stesso rimane ancorato alla vera libertà e dunque alla giustizia.

In tal modo, Romeo di Villanova non è più solamente l'antitesi del ribelle Pier della Vigna ma acquisisce un importante legame con colui che è morto per la libertà, il guardiano del Purgatorio, Catone.

Or ti piaccia gradir la sua venuta:
libertà va cercando, ch'è sì cara,
come sa chi per lei vita rifiuta.
Tu 'l sai, ché non ti fu per lei amara
in Utica la morte, ove lasciasti
la vesta ch'al gran dì sarà sì chiara¹⁰⁶.

Si deve avere ben chiaro che il suicidio di Catone non è il suicidio di Pier della Vigna¹⁰⁷. Se quest'ultimo si uccise – e qui la differenza con Romeo – per un'ingiustizia personale, quindi per un'ingiustizia contro di sé, Catone si uccise per un'ingiustizia contro il suo popolo. La morte di Catone è una morte per la patria, non per sé¹⁰⁸; con essa si afferma il valore della libertà intesa come la vittoria della ragione sulla passione, dello spirito

¹⁰⁵ Cfr. VINAY, *Monarchia*, p. 74.

¹⁰⁶ DANTE, *Purg.* I, 70-75.

¹⁰⁷ DANTE, *Inf.*, XIII, 70-72: «L'animo mio, per disdegnoso gusto,/ credendo col morir fuggir disdegno,/ ingiusto fece me contra me giusto».

¹⁰⁸ Cfr. J. A. SCOTT, *Cato: a pagan suicide in Purgatory*, in *Dante's Political Purgatory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1996, pp. 69-84, in particolare p. 74: «For Dante, then, Cato's suicide was an act both of supreme self-sacrifice, offered up for the common good, and a symbol of the true freedom promised to humanity under the Christian dispensation». John A. Scott nel suo lavoro riprende alcune importanti considerazioni di E. Kantorowicz sul concetto di patria presenti nella visione di Catone in Dante: «Essa [la nota umanistica, secondo la tesi dello studioso] si fa ancora più netta in Dante agli occhi del quale chi dava la vita per la salvezza della patria, come i Deci romani, era una "vittima sommamente sacra" avendo reso quel "ineffabile sacrificio" (*illud inenarrabile sacrificium*) per il quale Catone si era esemplarmente immolato» (KANTOROWICZ, *I due corpi del Re*, p. 240)

sulla materia, come abbiamo visto sopra. Vivere nella tirannia o morire per la libertà è quel radicale bivio che si pone di fronte all'eroe romano il quale diviene, per la sua sanguinosa scelta, simbolo della gloriosa decisione secondo virtù, verso ciò che costituisce la vera felicità, quasi ad affermare che la libertà viene prima della vita stessa. Tuttavia, quella libertà che Dante «va cercando» non viene trovata in Purgatorio; quel desiderio di libertà non è ancora appagato del tutto quando Virgilio pronuncia le sue ultime parole a Dante:

Non aspettar mio dir più né mio cenno;
libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
e fallo fora non fare a suo senno:
per ch'io te sovra te corono e mitrio¹⁰⁹.

Tale libertà, che richiama quella politica e terrena catoniana, acquista il suo significato più forte in relazione alla libertà cristiana in quanto sua prefigurazione¹¹⁰. La volontà sciolta dal peccato (*dritto e sano è tuo arbitrio*) e l'essere padroni di sé stessi (*ch'io sovra te corono e mitrio*) non sono altro che «*umbra futuri*», un'anticipazione della somma libertà¹¹¹ che l'anima vive nell'accoglienza del bene supremo, Dio. Infatti, Dante si rivolge per l'ultima volta a Beatrice ringraziandola per averlo condotto finalmente alla libertà della grazia¹¹² prima di giungere all'ultima sua visione, verso «lo raggio divino»¹¹³. Pertanto, la libertà che Virgilio lascia e riconosce a Dante allude a quest'ultima libertà della grazia per cui il principio della umana libertà – che è il libero arbitrio – diventa veramente «lo maggior dono che Dio per sua larghezza/ fesse creando», inteso come la possibilità e la capacità di scegliere Dio stesso – anche quando tutto viene a mancare – in quell'atteggiamento di offerta e di proprio sacrificio nell'accoglienza del divino, per cui «difendere la propria libertà significa difendere un

¹⁰⁹ DANTE, *Purg.* XXVII, 139-142.

¹¹⁰ Cfr. E. AUERBACH, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 213-215.

¹¹¹ Silvio Pasquazi parla di libertà teologale: «una libertà [...] riferita a quella visione di Dio *sicut est* e a quel perfetto adeguamento del proprio volere al volere divino [...] Questa è, dunque, la libertà che Dante va cercando: la disponibilità al divino». (S. PASQUAZI, *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, F. Le Monnier, Firenze 1966, pp. 107-108)

¹¹² DANTE, *Par.*, XXXI, 85-87. «Tu m'hai di servo tratto a libertate/ per tutte quelle vie, per tutt' i modi/ che di ciò fare avei la potestate».

¹¹³ DANTE, *Par.*, XXXI, 99.

bene che vale più della vita e che appartiene, in ultima istanza, al geloso dominio di Dio»¹¹⁴.

La vita di Catone si conclude nella gloriosa decisione dell'autosacrificio per amore della libertà e per questo egli è così degno da assomigliare a Dio¹¹⁵, mentre la vita del povero uomo ricordato da Giustiniano è l'esempio della difesa e dell'amore per la libertà attraverso il sacrificio di sé stesso, dovuto a una falsa accusa nei suoi confronti, nell'umiltà e nella povertà. Egli non solo segue la libertà quale giusta decisione del libero arbitrio, lontananza dalle passioni e padronanza di sé, ma anche quella somma libertà che si configura come accoglienza o disponibilità al divino propria della vita ascetica cristiana, tanto da conquistare il Paradiso.

2.3. *Nel cielo di Giove*

Dopo la croce del cielo rosso di Marte, cielo dei combattenti e martiri della fede, il pellegrino giunge davanti all'aquila del cielo bianco di Giove. Una miriade di luci dorate si dispongono nel cielo argenteo formando la frase *Diligite Iustitiam Qui Iudicatis Terram* per poi unirsi tutte nell'ultima delle trentacinque lettere, e la santa parola viene tradotta nella sacra immagine vivente dell'Aquila.

Il primo versetto della *Sapienza* è un monito ai re del mondo, a coloro che governano i popoli attraverso la virtù della giustizia. Proprio loro formeranno l'immagine dell'Aquila la quale, dipinto o impronta di Dio, dimostra a Dante che la giustizia sulla terra non è altro che il riflesso della giustizia divina nel regno dei cieli:

O dolce stella, quali e quante gemme
mi dimostraro che nostra giustizia
effetto sia del ciel che tu ingemme¹¹⁶!

Come abbiamo già detto, l'immensa Aquila comparsa di fronte a Dante è la medesima Aquila di cui parla Giustiniano nel VI canto. Giustiniano racconta, attraverso il volo

¹¹⁴ S. PASQUAZI, *All'eterno dal tempo*, p. 108.

¹¹⁵ DANTE, *Conv.*, IV, 28, 15, pp. 704-706.

¹¹⁶ DANTE, *Par.*, XVIII, 115-117.

dell'Aquila, la giustizia di Dio che si manifesta nella storia attraverso gli imperatori e uomini che hanno giustamente agito secondo il piano divino. L'Aquila di Giove è la giustizia divina nell'eterno che trascende ogni possibilità di comprensione da parte dell'uomo; è propriamente la giustizia di Dio, fonte «di ogni minore e insufficiente ragione di giustizia umana»¹¹⁷. Se la giustizia di Mercurio è la giustizia di Dio che scende sulla terra, quella di Giove è la giustizia di Dio che rimane nel suo regno eterno; e tale cambiamento di prospettiva mostra anche il differente comportamento dell'uomo poiché nel canto di Giustiniano viene espressa l'azione dell'uomo nei confronti della giustizia divina, mentre nel canto della *giovia* stella l'uomo cerca di comprendere il suo mistero¹¹⁸. Tuttavia, il pellegrino, ammirando la giustizia che dall'aquila riluce, non può non ricordare la tragica iniquità che sulla terra sta imperando, la quale oscura il valore divino della giustizia¹¹⁹ («ond'esce il fummo che 'l tuo raggio vizia», v. 120), e tale rapporto fra la giustizia nella storia e la giustizia nell'eterno sarà il fulcro tematico su cui si struttureranno tutti i canti del cielo di Giove.

Prima in un sogno e poi attraverso un lontano volo, ora l'Aquila appare vicina, e dinanzi al pellegrino incomincia a parlare con la sua straordinaria voce che è una dolce armonia di tante voci quanti sono i beati che la compongono.

E cominciò: «Per esser giusto e pio
son io qui essaltato a quella gloria
che non si lascia vincere a disio;
e in terra lasciai la mia memoria
sì fatta, che le genti lì malvage
commendan lei, ma non seguon la storia»¹²⁰.

L'immenso segno, costituito dagli innumerevoli beati, in vita re e imperatori, come se fosse un'unica persona ricorda che è innalzato alla gloria della beatitudine celeste per essere stato *giusto e pio*. La giustizia e la misericordia sono attributi propri di Dio e

¹¹⁷ MONTANARI, *L'aquila di Giove*, p. 211.

¹¹⁸ L'uomo nel sesto canto è attivo, possiamo dire, rispetto la giustizia divina: egli cerca di compiere nel mondo ciò che la Provvidenza vuole; mentre nel ventesimo canto, per esempio, ogni beato che forma l'occhio dell'Aquila divina «ora conosce» e il comportamento di Dante nel cielo di Giove è tutto volto alla comprensione del mistero.

¹¹⁹ Cfr. E. M. SALVI, *La giustizia: nel pensiero di Dante*, «Lettere italiane», 5, (1953), pp. 9-36, in particolare p. 23.

¹²⁰ DANTE, *Par.*, XIX, 13-18.

fonte dell'autorità dell'Impero, poiché «Romanum imperium de fonte nascitur pietatis»¹²¹; e così si comportò l'imperatore Traiano nei confronti della umile vedovella dopo la sua difficile richiesta («giustizia vuole e pietà mi ritiene»)¹²² rammentando, inoltre, quanto scritto nel primo libro della *Monarchia* in cui si dichiara che la carità (*karitas*) rende più intensa e forte la giustizia. La carità, in qualche modo, compie la giustizia poiché con essa l'uomo ricerca Dio e dunque il suo bene: Traiano non si sarebbe fermato se avesse agito soltanto secondo giustizia; c'era bisogno della carità, di quell'amore che Cristo ha mostrato al mondo, affinché l'imperatore riconoscesse nella vedovella una persona degna del suo aiuto, in quanto creatura di Dio. La carità permette di osservare l'uomo in sé stesso (*queri...hominem*)¹²³ e Cesare non sarebbe mai sceso dal cavallo per ascoltare la donna in difficoltà, ma solo l'uomo Traiano, nell'amore cristiano verso il prossimo, si inchina davanti a chi è come lui agli occhi di Dio. Egli per questo gesto fu salvato, pur essendo in passato pagano, grazie alle preghiere di Gregorio Magno come racconta per la prima volta Paolo Diacono nella *Vita S. Gregorii Magni*¹²⁴. Dunque, sono i re e gli imperatori che in terra hanno governato imitando la giustizia divina che compongono il *sacrosanto segno*, e proprio sul problema teologico della giustizia e della misericordia di Dio in relazione alla salvezza dell'uomo si incentrerà sia il canto XIX che il canto XX.

Dante, osservando l'eterna letizia della giustizia divina per mezzo del *benedetto* segno dei beati, sente di poter enunciare un dubbio che lo tormenta da molti anni («il gran digiuno»). Tale dubbio, esplicitato solo nella risposta dell'Aquila, non riguarda la giustizia umana, ma la giustizia divina della quale l'uomo non riesce a inquadrare attraverso schemi logici il suo mistero, cadendo in una grande angoscia. Questo avviene perché «colui che volse il sesto/ a lo stremo del mondo» non poté imprimere nell'universo la sua potenza infinita, in modo tale che il Verbo rimanesse infinitamente eccedente rispetto alle creature. L'universo, dunque, non può contenere l'infinità di Dio

¹²¹ DANTE, *Mon.*, II, 5, 4, p. 98. Vedi anche *Ep.*, V, 3, 7, p. 110: «maiestas eius [dell'imperatore] de Fonte defluat pietatis».

¹²² DANTE, *Purg.*, X, 93.

¹²³ DANTE, *Mon.*, I, 11, 13-14, p. 44: «quemadmodum cupiditas habitualem iustitiam quodammodo, quantumcunque pauca, obnubilat, sic karitas seu recta dilectio illam acuit atque dilucidat. Cui ergo maxime recta dilectio inesse potest, potissimum locum in illo potest habere iustitia; huiusmodi est Monarcha [...] karitas vero, spretis aliis omnibus, querit Deum et hominem, et per consequens bonum hominis»

¹²⁴ DANTE, *Purg.*, X, 75. Questo episodio si trova anche nel *Politicraticus* di Giovanni di Salisbury del XII secolo e nello *Speculum historiale* di Vincenzo di Beauvais del XIII secolo. Vedi anche A. M. Leonardi Chiavacci, *Purgatorio*, p. 304, e anche F. FONTANELLA, *L'impero*, pp. 289-294.

e così anche la mente umana rimarrà sempre in difetto nell'accogliere l'infinito pensiero di Dio. Ciò è dimostrato dall'atto di superbia dell'angelo supremo: la più perfetta creatura, per aver voluto raggiungere l'essenza divina con le sole proprie forze e senza l'aiuto della grazia, cadde dai cieli come frutto acerbo e incompiuto. Dante, come Tommaso d'Aquino, si allontana dalla concezione agostiniana¹²⁵ secondo cui il peccato del diavolo era quello di voler uguagliare sé stesso a Dio; le creature puramente intellettuali sapevano che era impossibile diventare come Dio e, inoltre, sapevano che questo desiderio avrebbe portato alla soppressione della loro stessa natura. La superbia degli angeli che insieme a Lucifero caddero non consistette quindi nella volontà di uguagliare Dio, ma nel credere che fosse possibile arrivare alla beatitudine celeste con le sole proprie forze e senza l'aiuto della grazia divina¹²⁶ («per non aspettar lume»). Dunque, se la più perfetta delle creature è incapace di raggiungere Dio tramite le sue uniche forze e senza l'aiuto della grazia ciò dimostra la distanza incommensurabile fra il Verbo e tutto il creato. L'Aquila traduce questa fondamentale questione dell'infinità del pensiero Dio e della limitatezza della comprensione umana attraverso una delle più affascinanti immagini della *Commedia*. Lo sguardo dell'uomo sulla terra, non riuscendo a volgersi molto al di là di ciò che gli appare sensibilmente, non è in grado di comprendere il principio di tutte le cose. La giustizia divina, principio della giustizia umana, è come l'abisso del mare. L'uomo è in grado di scorgere il fondo del mare dalla riva, ma quando avanza verso l'alto mare il fondo si nasconde sempre di più, fino a scomparire alla sua vista, eppure il fondo è lì («nondimeno è lì»). La ragione umana può soltanto comprendere l'esistenza della giustizia divina nella semplice osservazione della realtà, ma non può scorgere il mistero più profondo dell'operare di Dio; il fondo imperscrutabile diventa letizia solo attraverso la luce della grazia, mentre rimane tenebra e angoscia nello sforzo superbo della sola ragione¹²⁷.

¹²⁵ Cfr. P. PORRO, *La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio*, p. 575: «Alle origini della caduta degli angeli c'è dunque un peccato di autosufficienza – l'illusione di poter conseguire la felicità, o la beatitudine, non senza Dio, ma senza la grazia, cioè nel solo ambito naturale».

¹²⁶ Ivi, p. 575: «Alle origini della caduta degli angeli c'è dunque un peccato di autosufficienza – l'illusione di poter conseguire la felicità, o la beatitudine, non senza Dio, ma senza la grazia, cioè nel solo ambito naturale».

¹²⁷ DANTE, *Mon.*, II, 7, 4-5, pp. 116-118. Vedi anche K. FOSTER, *Paradiso XIX*, in «Dante Studies With the Annual Report of the Dante Society», 94 (1976), p. 71-90, in particolare p. 85: «The main poetic and intellectual force of Paradiso XIX is concentrated in the central passage about God as utterly transcending the created word and yet, at the same time, as being the source and ground of all our awareness of truth and justice».

L'Aquila, dopo aver spiegato l'impossibilità dell'uomo di comprendere la giustizia di Dio, espone il dubbio di Dante con le sue stesse umane parole: dove è la colpa di un uomo senza fede poiché nato in un luogo sperduto nel mondo, dove nessun ha mai conosciuto e parlato di Cristo, anche se la sua vita è stata una continua opera buona e senza peccato? Il segno benedetto dei beati evidenzia la superbia di tale domanda («Or, tu chi se', che vuo' sedere a scranna») e ricorda a Dante, ancora una volta, l'infinita distanza fra il pensiero di Dio e quello dell'uomo¹²⁸ così chiaramente rivelata nella Sacra Scrittura; ma la suprema bellezza del discorso dell'Aquila accompagna l'uomo, angosciato e superbo per quell'infinita distanza, sulla strada della letizia attraverso la fede accogliendo così l'ineffabile vicinanza del Verbo¹²⁹.

La prima volontà, ch'è da sé buona,
da sé, ch'è sommo ben, mai non si mosse.

Cotanto è giusto quanto a lei consuona:
nullo creato bene a sé la tira,
ma essa, radiando, lui cagiona.

La volontà di Dio è sommo bene e dunque somma giustizia, e per questo rimarrà sempre perfettamente buona e giusta; tutto ciò che è giusto è tale poiché conforme alla volontà di Dio¹³⁰. Tuttavia, secondo il principio aristotelico secondo cui Dio muove come ciò che è amato e tutte le cose muovono poiché sono mosse¹³¹, nessuna creatura può attirare verso sé la volontà di Dio per produrre del bene, ma è Dio stesso, attraverso la diffusione della sua grazia, la causa di ogni bene. La volontà divina non è più solo fonte della conoscenza come precedentemente era stato stabilito, ma diviene fonte e metro dell'azione umana preparando così il terreno per il discorso politico¹³².

¹²⁸ DANTE, *Par.*, XIX, 79-81: «Or tu chi se', che vuo' sedere a scranna,/ per giudicar di lungi mille miglia/ con la veduta corta d'una spanna?».

¹²⁹ DANTE, *Par.*, XIX, 91-96. Dopo tutta la spiegazione dell'Aquila sulla fredda distanza e la mancanza infinita dell'uomo di fronte a Dio, l'Aquila – che è voce di Dio – ricorda, per il suo atteggiamento, il dolce e caldo rapporto della madre con i propri figli («poi c'ha pasciuti la cicogna i figli»).

¹³⁰ Questo il fondamento del diritto definito nella *Monarchia* (II, 2, 5), principio del secondo libro: «ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum, ius ipsum sit».

¹³¹ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, XII, 7, 1072 b 3-4, ed. Reale, p. 563.

¹³² Cfr. A. BATTISTINI, *Allusioni bibliche nel canto XIX del Paradiso*, in *La retorica della salvezza. Studi danteschi*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 237-238.

Poi si quietaro quei lucenti incendi
de lo Spirito Santo ancor nel segno
che fé i Romani al mondo reverendi¹³³

Dopo la contentezza del parlare di Dio e della sua giustizia eterna l'Aquila si placa, le luci dei beati si quietarono per il triste ricordo del mondo. In esso la grande storia raccontata da Giustiniano, quegli uomini che con l'ispirazione del *primo amor* attuarono nel mondo l'Impero seguendo la volontà di Dio, è stata disconosciuta. Non per la mancata forza degli eserciti, ma per aver dimenticato la *fede sincera* che aiuta lo sguardo dell'uomo a riconoscere la volontà di Dio. Questa terzina – con l'accento al «segno/ che fé i Romani al mondo reverendi» – sembra la sintesi, o comunque la rievocazione, del discorso di Giustiniano del VI canto poiché il centro del discorso scivola dalla giustizia divina alla giustizia terrena, o meglio, dalla giustizia propria di Dio alla giustizia di Dio nella storia, che Giustiniano così solennemente ha raccontato e che l'attuale mondo sta negando.

esso ricominciò: «A questo regno
non salì mai chi non credette 'n Cristo,
né pria né poi ch'el si chiavasse al legno.
Ma vedi: molti gridan "Cristo, Cristo!",
che saranno in giudicio assai men prope
a lui, che tal che non conosce Cristo;

L'Aquila, terminata ogni premessa, risponde all'antico dubbio di Dante con poche e semplici parole: nessuno è salito nel regno dei cieli senza aver creduto in Cristo, prima o dopo la sua Passione¹³⁴. Tuttavia, credere in Cristo è necessario ma non sufficiente poiché la fede deve essere sempre animata dalla carità affinché l'uomo possa «esser

¹³³ DANTE, *Par.*, XIX, 100-102.

¹³⁴ Cfr. E. PARATORE, *Il canto XX del «Paradiso»*, in *Tradizione e struttura in Dante*, Sansoni editore, Firenze 1968, p. 288: «Così questo grande indugio sul problema della giustizia divina, trasportando temporaneamente l'attenzione sul piano della più ardua teologia cui sarà dedicato l'aspetto dottrinale del canto successivo, mira a fissare il modello su cui deve affisarsi la giustizia terrena, secondo ciò ch'è stato già affermato in *Mon.* II, II, e cui è dedicato il resto del canto XIX: così i due piani della *civitas* terrena e della *civitas* Dei, dei problemi connessi con la potestà temporale e di quelli connessi col mondo della fede, interferiscono come torneranno a interferire, in ordine inverso di rapporti, nel canto successivo».

giusto e pio»¹³⁵, cioè vivere con fede sincera. Per questo coloro che gridano «Cristo, Cristo!» senza sincerità saranno più lontani dal Figlio di Dio rispetto a coloro che, pur non conoscendo Cristo, nella loro vita si sono comportati con amore verso il prossimo; è più grave il comportamento malvagio di chi conosce il Vangelo poiché, conoscendo il bene, ha deciso il male rispetto a chi non ha avuto la possibilità di conoscerlo come l'etiope. Così sarà quest'ultimo a giudicare i falsi cristiani e saranno gli infedeli persiani («Che poran dir li Perse a' vostri regi») a leggere le azioni malvagie dei principi dell'Europa cristiana¹³⁶ al momento del Giudizio finale. Ciononostante, il dogma rimane: «A questo regno/ non salì mai chi non credette 'n Cristo» e l'Aquila ricorda a tutti e due, al cristiano insincero e all'etiope infedele, le parole dell'Apostolo Paolo: «*sint inexcusabiles*»¹³⁷.

In seguito al drammatico ricordo del mondo governato dai malvagi principi, i beati riprendono la viva luce e sempre di più brillano cantando sinfonie talmente belle e nuove da non poter essere ricordate dal pellegrino. Come nelle ore del crepuscolo compaiono una per una le stelle prima oscurate dal sole, allo stesso modo, dopo il grande discorso, l'Aquila tace e incominciano a cantare i singoli beati. Ma quasi subito la voce degli spiriti termina la sua melodia confluendo, come un torrente montano scorre fra le pietre, nell'unica voce dell'Aquila e le parole che essa pronuncerà sono quelle che Dante aspettava da molto tempo («parole/quali aspettava il core») e che risolveranno il suo antico dubbio.

Ogni parte che forma il segno benedetto è composta dai beati del sesto cielo come le ali, il collo, il becco, gli artigli e il suo occhio. Quest'ultimo è la parte più nobile poiché, come abbiamo già avuto modo di dire, l'aquila si distingue dagli altri animali per le proprietà della sua vista, la quale è in grado di sopportare la luce del sole. In tal modo, l'occhio dell'Aquila divina sarà composto dagli spiriti sommi, i più degni fra tutti i beati del cielo argenteo: di questi sei aristocratici beati del cielo di Giove che formano l'occhio, tre sono del tempo prima di Cristo e tre del tempo cristiano; due di essi sono pagani, due ebrei e due cristiani. La simmetria continua nella struttura delle

¹³⁵ Cfr. THOM. AQ., *Summ. theol.*, II-IIae, q. 4, art. 1-5, pp. 1109-1114.

¹³⁶ Cfr. RUSSO, *Paradiso XIX: "similis fictio numquam facta fuit per aliquem poetam"*, p. 106: «E in quella voce divina che giudica imperatori e regnanti ha fatto risuonare la sua stessa voce [di Dante], la sua ira sacra di esule sconfitto, gli echi della sua fede politica, del suo sogno di felicità terrena, dell'utopia progettuale che nutriva il suo ideale imperiale».

¹³⁷ *Rm*, 1, 20-21.

terzine in quanto ad ogni sommo spirito sono dedicate due terzine, la prima riguardante la presentazione del giusto e la seconda riguardante la propria attuale comprensione della luce divina.

Davide, re d'Israele e cantore dello Spirito Santo¹³⁸, è la prima anima che viene nominata e, in quanto sommo fra i sommi, illumina la pupilla dell'Aquila divina. Egli è ricordato per aver trasportato l'Arca santa a Gerusalemme riunendo tutte le tribù d'Israele sotto il suo regno¹³⁹; ma Davide è anche esempio di umiltà come leggiamo nel *Purgatorio*¹⁴⁰ poiché, per essere giusti di fronte al Signore, è necessario porsi consapevolmente al servizio della Sua volontà. Ora, nella gloria del regno dei cieli, Davide comprende il grande merito della sua opera in quanto frutto della propria libertà, cioè l'aver scelto umilmente Dio compiendo ciò che Lui chiedeva («effetto fu del suo consiglio,/ per lo remunerar ch'è altrettanto»).

Gli altri cinque spiriti appaiono nel ciglio che abbraccia la pupilla dell'occhio e la seconda anima di cui parla l'Aquila, più vicino al becco, è Traiano. Il grande imperatore romano, che consolò la vedovella vendicando la morte di suo figlio, ora conosce la dolcezza della grazia di Dio dopo aver vissuto nell'Inferno e dunque l'amaro destino di colui che in terra non segue Cristo. Il terzo beato fra i sommi è Ezechia che riuscì a posticipare la propria morte attraverso umili suppliche per la penitenza dei propri peccati, e ora conosce che il giudizio di Dio non muta mai e, per questo, il re di Giuda si sarebbe salvato lo stesso anche se fosse morto quando era previsto. Successivamente l'Aquila parla del primo imperatore cristiano, Costantino, il quale fece di Bisanzio la capitale dell'impero portando con sé il diritto romano e l'insegna dell'aquila imperiale («L'altro che segue, con le leggi e meco») lasciando Roma al Pontefice con *buona intenzion* che, tuttavia, portò effetti distruttivi al mondo. Quello che conta, dunque, davanti a Dio non è l'azione in sé stessa, ma l'intenzione profonda, l'inclinazione del cuore di chi la compie. Il quinto beato sommamente giusto è il principe moderno di grande liberalità e saggezza Guglielmo II d'Altavilla, dal 1166 al 1189 re di Puglia e Sicilia. Egli ora conosce quanto Dio è contento di vedere in terra un

¹³⁸ Con Davide, e la sua posizione fra i giusti, comprendiamo il forte legame fra l'Aquila e lo Spirito Santo, come se il *sacro* segno dell'Aquila fosse reso *santo* proprio dallo Spirito Santo il cui attributo proprio è la carità. Vedi *Par.*, VI, 11; XIX, 100-102; XX, 37-38.

¹³⁹ Cfr. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 559: «Davide, dalla cui stirpe doveva nascere il Messia, del quale egli si fa profeta nei *Salmi*, è posto qui come il più grande tra tutti i re della terra in quanto fondatore del regno che figura quello del Messia e insieme suo cantore».

¹⁴⁰ DANTE, *Purg.*, X, 46-72.

principe giusto, come il suo abbagliante ardere dimostra. Infine, l'ultima anima di cui parla l'Aquila è il troiano Rifeo, colui che Virgilio nomina come il più giusto fra i troiani, ma non riconosciuto dagli dèi¹⁴¹; un pagano e nemmeno principe fra gli spiriti sommi che illuminano l'occhio del *sacrosanto* segno, ma come dice giustamente A. M. Leonardi Chiavacci:

Al dubbio del poeta latino sull'ingiustizia degli dei («dis aliter visum»: *Aen.* II 428), quella stessa per cui tutti i giovani eroi dell'Eneide sono condannati a morire (ogni giovane muore di fatto immeritadamente), risponde in questi versi il poeta cristiano, che pone in alto nel cielo di Dio – dimensione sconosciuta all'autore dell'Eneide – l'umile e giusto compagno di Enea. Non gli dèi, ma quel Dio che a Virgilio fu ignoto, non misconobbe dunque la giustizia del troiano, la sua fedele osservanza del bene («servantissimus aequi» lo dice appunto Virgilio), bensì lo ricompensò con il premio eterno¹⁴².

Ora Rifeo, nella luce di Dio, conosce, quasi interamente, il mistero della grazia divina come nessuno può conoscerlo sulla terra. Eppure, nessuno al mondo avrebbe mai creduto di trovare questo beato nel regno dei cieli e Dante, proprio per la sua condizione di pellegrino dal *mondo errante*, si chiede con grande stupore, come se il dubbio del canto XIX si rifacesse vivo: «Che cose son queste?»¹⁴³. L'Aquila, riconoscendo l'incanto del pellegrino, come fanciullo pieno di meraviglia per le nuove cose, risponde intonando il testo evangelico annunciando parole piene di grande bellezza e letizia:

Regnum celorum violenza pate
da caldo amore e da viva speranza,
che vince la divina volontate:
non a guisa che l'omo a l'om sobranza,
ma vince lei perché vuole esser vinta,
e, vinta, vince con sua beninanza¹⁴⁴.

¹⁴¹ Cfr. VIRG., *Aen.*, II, 426-428, ed. Canali, p. 63: «Rhipeus, iustissimus unus/ qui fuit in Teucris et seruantissimus aequi/ (dis aliter uisum)».

¹⁴² A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *Paradiso*, p. 552. Vedi anche A. BATTISTINI, «Rifeo troiano» e la riscrittura dantesca della storia, «Lettere italiane», 42 (1990), pp. 26-50, in particolare pp. 38-39.

¹⁴³ DANTE, *Par.*, XX, 82.

¹⁴⁴ DANTE, *Par.*, XX, 94-99.

L'Aquila allude al passo del Vangelo secondo Matteo: «*Regnum coelorum vim patitur, et violenti rapiunt illud*»¹⁴⁵, per cui il regno dei cieli subisce la violenza dell'amore ardente e della viva speranza che vincono la volontà divina, non come gli uomini fanno sulla terra ma è vinta poiché vuole essere vinta e così vince per sua bontà¹⁴⁶. Questo è il passaggio più dogmatico di tutto il canto, ma nella *Commedia* non c'è mai «nuda enunciazione teorica di dogmi» poiché i problemi sono osservati nell'incandescente tensione fra l'amore infinito della grazia divina e il dubbio della coscienza umana con la volontà di vincere l'oscurità e abbracciare la sapienza divina¹⁴⁷. Non c'è contraddizione fra questi versi e l'immutabilità della volontà di Dio dei versi 86-87 del XIX canto: Dante vuole salvare il libero arbitrio che è fondamento della dignità dell'uomo e, allo stesso tempo, assicurare l'immutabilità del giudizio di Dio¹⁴⁸.

L'aquila continua spiegando in modo specifico la salvezza di Traiano e Rifeo verso i quali tende tutto questo canto e quello precedente¹⁴⁹. Con essi si rivela concretamente la spiegazione del principio dottrinale¹⁵⁰ della Chiesa secondo cui

...A questo regno
non salì mai chi non credette 'n Cristo,
né pria né poi ch'el si chiavasse al legno.

¹⁴⁵ Mt., 11, 12.

¹⁴⁶ Cfr. P. PORRO, «*O predestinazion, quanto remota è la radice tua*». *Il canto XX del "Paradiso"*, in V. MARUCCI / V.L. PUCETTI (cur.), *Lectura Dantis Lupiensis, Vol. 4-2015*, Longo, Ravenna 2016, pp. 91-114, in particolare pp. 111-113. Vedi anche J. TOOK, *Justice and the Just Ruler in Dante*, in *Dante and Governance*, Oxford University Press, 1997, pp. 137-151, in particolare p. 151: «for the inexplicability of divine willing is taken up now in the vulnerability of divine loving».

¹⁴⁷ Cfr. PARATORE, *Il canto XX*, p.306-307: «la coppia di terzine che comincia al v. 94 esprime [...] questa singolare tensione fra la coscienza dell'uomo ridestata dalla grazia divina e la sovrabbondante *beninanza* della «divina volontà», questo misterioso e complesso abbraccio in cui è tutto il segreto dell'umano destino».

¹⁴⁸ Cfr. N. FOSCA, *Il canto XX del Paradiso. Giustizia e predestinazione*, «Studi Danteschi», 79 (2014), pp. 209-266, in particolare pp. 247-250. Vedi anche G. FALLANI, *L'esperienza teologica di Dante*, Edizioni Milella, Lecce 1976, p. 80: «La predestinazione sembra in contrasto con la volontà salvifica universale di Dio e con il libero arbitrio. Pur riconoscendo l'insolubilità del problema, poiché siamo in materia di fede e di mistero, S. Agostino e S. Tommaso – ed è la tesi seguita da Dante – ammettono che i decreti divini sono predeterminanti, ma non imprimono una necessità alla creatura razionale, così che la grazia efficace suscita il libero sforzo dell'uomo».

¹⁴⁹ Cfr. PARATORE, *Il canto XX*, pp. 309-310.

¹⁵⁰ Cfr. A. M. CHIAVACCI LEONARDI, *La salvezza degli infedeli: il canto XX del Paradiso*, in *Regnum coelorum violenza pate. Dante e la salvezza dell'umanità*, Accademia Vivarium Novum, Avellino 2002, pp. 193-208, in particolare p. 199.

Traiano è l'imperatore romano tornato in vita dall'inferno grazie alle preghiere – il caldo amore e la viva speranza – di Gregorio Magno per il tempo sufficiente a conoscere Cristo e predisporre la sua volontà in conformità alla volontà di Dio («ne' prieghi fatti a Dio per suscitarla, / sì che potesse sua voglia esser mossa»); mentre Rifeo fu liberato dalla falsità pagana, innamorandosi della giustizia, per intervento diretto di Dio che fece conoscere al troiano la redenzione futura compiuta da Cristo. In tal modo, il romano e il troiano si salvarono poiché credettero sinceramente durante la loro esistenza, in Cristo venuto e venturo; entrambi si convertirono con libertà volontà¹⁵¹ al cristianesimo: il primo con l'aiuto della preghiera del Pontefice, il secondo attraverso l'intervento diretto di Dio che gli infuse le tre virtù teologali, affermando quanto sosteneva Tommaso d'Aquino: «licet ipsum sacramentum Baptismi non semper fuerit necessarium ad salutem, fides tamen, cuius Baptismus sacramentum est, semper necessaria fuit»¹⁵².

Infine, l'Aquila conclude il suo discorso esclamando il mistero della predestinazione e dando così voce allo stupore del pellegrino. Inafferrabile è l'origine di tale mistero per ogni intelletto creato in quanto nessuno di essi può vedere interamente la *prima cagion*, ovvero Dio e perciò gli uomini non devono giudicare con superbia gli altri uomini¹⁵³, poiché nemmeno noi beati – dice l'Aquila divina – sappiamo ancora tutti gli eletti nel regno dei cieli; ma questa mancanza di conoscenza è, come dire, già colmata («ed ène dolce così fatto scemo») poiché la volontà dei beati consuona con la volontà di Dio¹⁵⁴.

¹⁵¹ DANTE, *Par.*, XX, 112-115: «L'anima gloriosa onde si parla,/ tornata ne la carne, in che fu poco,/ credette in lui che potea aiutarla/ e credendo...»; 124-126: «ond'ei credette in quella, e non sofferse/ da indi il puzzo del paganesimo;/ e riprendiene le genti del paganesmo». Vedi anche BATTISTINI, «*Rifeo troiano*», p. 45.

¹⁵² THOM. AQ., *Summ. theol.*, III, q. 68, a. 1, p. 2214.

¹⁵³ DANTE, *Par.*, XIII, 139-142: «Non creda donna Berta e ser Martino,/ per vedere un furare, altro offerere,/ vederli dentro al consiglio divino;/ ché quel può surgere, e quel può cadere».

¹⁵⁴ Cfr. FOSCA, *Il canto XX del Paradiso*, pp. 254-261.

Terzo Capitolo

LA TEOLOGIA DELLA STORIA DI DANTE E IL SUO SIGNIFICATO CRISTOLOGICO

3. 1. *Il criterio del pensiero teologico della storia: Provvidenza e storia santa*

Un pensiero politico, se autentico, non è mai privo di una determinata visione storica. Questo principio non deve essere confuso con un altro, di eguale importanza, per cui ogni pensiero è sempre dentro una determinata storia spirituale e materiale. Ciò che noi intendiamo è che ogni autentica filosofia politica, oltre ad essere storicamente determinata, ha in sé un certo senso della storia che non riguarda soltanto gli uomini del proprio tempo, ma l'uomo nel senso universale del termine – quello che è stato, quello che è e quello che sarà – il quale agisce nell'ottica di un percorso ordinato e coerente verso una sempre meno oscura destinazione. Ne deriva che non si può comprendere un pensiero politico senza aver chiaro la visione storica che lo sostiene. Nel caso della filosofia medievale cristiana questo principio è più evidente poiché qualsiasi sistema di pensiero, collocabile in questo tempo, ha come fondamento il fatto storico e divino della Rivelazione; non può esistere una filosofia politica cristiana separata dall'evento del peccato originale o dall'annuncio dell'*Apocalisse* poiché, appunto, sarebbe in contrasto con la Sacra Scrittura. Per questo non è propriamente corretto chiamare tale visione storica una *filosofia della storia*, ma quella del cristiano sarà una *teologia della storia* in quanto la riflessione sulla storia incomincia dalla Rivelazione¹.

Prima di analizzare i lineamenti della teologia della storia in Dante è bene osservare non solo il significato di tale concetto, ma il suo criterio, ovvero i passaggi teorici che portano al concetto di teologia della storia. In un primo momento possiamo dire che pensare la storia teologicamente significa pensare che gli eventi compiuti dall'uomo nel tempo avvengono secondo un certo ordine voluto da Dio. Da ciò deriva, in primo luogo, che l'azione dell'uomo nel tempo, ossia la storia, è una parte dell'ordine² che Dio ha predisposto per tutto il creato; e, in secondo luogo, possiamo comprendere il valore teologico della storia soltanto dopo aver compreso il significato

¹ Se siamo sicuri che la teologia della storia inizi con il Cristianesimo (vedi G. THILS, *Teologia della storia*, edizioni Paoline, Alba 1951, pp. 7-27 e anche L. SARTORI, *Teologia della storia*, Gregoriana Editrice, Padova 1956, p. 19), una filosofia della storia, cioè la riflessione filosofica sulla storia umana nella sua universalità, era già stata sviluppata dai Greci. Per questo vedere L. GRECCHI, *La filosofia della storia nella Grecia classica*, Petite Plaisance, Pistoia 2010.

² Occorre qui distinguere la storia dell'uomo dall'ordine universale o storia universale: la storia dell'uomo è inscritta nell'ordine universale comprendente tutto il creato. Ciò non toglie che, come afferma il pensiero cristiano, il mondo è fatto per l'uomo in quanto creatura superiore rispetto alle altre; l'uomo si serve delle altre creature e non il contrario, e solo l'uomo è in grado di raggiungere veramente il fine ultimo, cioè Dio, attraverso la conoscenza e l'amore. Vedere THOMAS DE AQUINO, *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 2, p. 121-122; *Summa contra Gentiles*, III, cap. 111 e 112, ed. Centi, pp. 834-842.

dell'ordine universale costruito da Dio. Dunque, per uno studio della teologia della storia in Dante è fondamentale analizzare il concetto di ordine universale presente soprattutto nel primo canto del *Paradiso*, il quale è conforme al pensiero scolastico³.

Secondo la concezione aristotelico-tomistica la filosofia è quel desiderio di conoscere in modo sempre più comprensivo il reale cercando di giungere al sapere più universale e sintetico, in particolar modo la metafisica che è la scienza dell'essere in quanto essere, ossia lo studio del reale nel suo ordine universale attraverso lo studio delle cause e dei principi ultimi di tutte le cose. Di conseguenza, la filosofia, nel senso metafisico del termine, non esaurirebbe la sua ricerca delle cause ultime dell'ordine universale se non analizzasse anche l'azione dell'uomo che si svolge nel tempo – che è comunque parte del reale, come reale è il mondo statico della natura – secondo un principio di unità, il quale spieghi la storia non come una serie di avvenimenti frammentati e casuali, ma secondo un determinato ordine. Così come la filosofia ricerca il valore universale delle cose della natura, così deve cercare di cogliere il valore e il significato universale degli avvenimenti umani, i quali si sviluppano nel tempo e nello spazio secondo libertà. In tal modo, la storia riceve un valore ontologico decisivo poiché, se la storia possiede uno svolgimento ordinato, facciamo tutti parte di un'unica storia: l'uomo degli inizi, o in generale del passato, dice e compie qualcosa che non solo interessa anche a noi, ma fonda una parte della nostra identità e le nostre decisioni, seppur libere, esprimono una coerenza con quelle passate all'interno di un ordine che continuerà a svolgersi anche nel futuro. Inoltre, nello studio delle ragioni ultime della storia umana il singolo fatto, l'avvenimento particolare, acquista il suo vero significato poiché è inserito nell'ordine del tutto per il quale è stato fatto o prodotto; e, come detto poc'anzi, ricercare le ragioni ultime o le cause prime, compito della filosofia, significa introdurre nel mondo degli avvenimenti umani, cioè nel mondo della libertà, un principio di unità, il quale definisce l'armonia di un ordine e così uno specifico fine da raggiungere. In altri termini, pensare lo svolgimento degli eventi compiuti dall'uomo nel tempo e nello spazio in un'armonia ordinata significa dare alla storia un valore teleologico⁴.

³ In questo paragrafo ci poniamo l'obiettivo di definire il criterio della teologia della storia partendo dal concetto di ordine e provvidenza nel pensiero scolastico, rappresentato soprattutto da Tommaso d'Aquino, che ci aiuterà a comprendere lo sguardo storico di Dante stesso.

⁴ Cfr. THOMAS DE AQUINO, *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. Mondin, cap. 4, l. 1, p. 275 e p. 287.

Ora, l'oggetto ultimo della filosofia è la causa e il principio primo di tutte le cose, ovvero Dio⁵. Tutto tende verso di Lui e ogni cosa dipende da Lui per quell'evento fondamentale che è la Creazione, attraverso cui le diverse creature ricevono l'essere e la conservazione dell'esistenza da Colui che è l'esistere in assoluto, per essenza⁶. Ma Dio, oltre ad essere causa efficiente, è anche causa esemplare⁷. Egli, nell'atto volontario della creazione, ha prodotto un reale che è imitazione o somiglianza del proprio essere. Ogni creatura ha impresso in sé un marchio della propria origine divina, è *vestigium Dei*, un riflesso della Sua perfezione e della Sua bontà.

e cominciò: «Le cose tutte quante
hanno ordine tra loro, e questo è forma
che l'universo a Dio fa simigliante.

Qui veggion l'alte creature l'orma
de l'eterno valore, il qual è fine
al quale è fatta la toccata norma⁸.

Infine, Dio è causa finale⁹. Tutte le creature agiscono sulla base di un fine, verso qualcosa di determinato e, giacché la creatura tende verso ciò che a lei conviene e ciò che le conviene è il suo bene, ogni creatura tende verso il bene¹⁰; da ciò risulta che il fine di ogni creatura è il bene, ed essendo Dio il Sommo Bene o il Bene assoluto allora il fine di ogni creatura non può che essere Dio. Ogni creatura ha, dunque, un'intima tendenza verso il Bene assoluto che è Dio.

Ne l'ordine ch'io dico sono accline
tutte nature¹¹

⁵ Cfr. ARISTOTELES, *Metaphysica*, I, 2, 982 a 5, ed. Reale, p. 11.

⁶ Cfr. THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 45, pp. 221-228; THOM. AQ., *Summ. contra Gent.*, II, cap. 15, ed. Centi, p. 283-286.

⁷ Cfr. THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 44, a. 3, p. 219.

⁸ DANTE, *Par.*, I, 103-108.

⁹ Cfr. THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 44, a. 4, p. 220; THOM. AQ., *Summ. contra Gent.*, III, cap. 18, ed. Centi, pp. 584-585.

¹⁰ Cfr. THOM. AQ., *Summ. contra Gent.*, III, cap. 3, ed. Centi, pp. 555-557.

¹¹ Dante, *Par.*, I, 109-110.

Tuttavia, tale inclinazione varia a seconda dell'essere a cui facciamo riferimento. I corpi materiali o le piante tendono al bene per un'inclinazione naturale e deterministica, senza conoscenza; gli animali invece sono predisposti al bene per un'inclinazione caratterizzata dalla conoscenza sensibile; infine, l'intima tendenza nell'essere profondo dell'uomo verso il bene non è definita da un moto deterministico o dalla sola conoscenza sensibile, ma è un'inclinazione volontaria in quanto creatura avente la ragione e dunque il libero arbitrio¹².

per diverse sorti,
più al principio loro e men vicine;
onde si muovono a diversi porti
per lo gran mar de l'essere, e ciascuna
con istinto a lei dato che la porti¹³.

Questa meravigliosa armonia degli enti verso un unico fine, ossia la continua realizzazione di un piano comune del creato è l'affermazione del concetto divino di Provvidenza¹⁴.

La provedenza, che cotanto assetta,
del suo lume fa 'l ciel sempre quïeto
nel qual si volge quel c'ha maggior fretta;
e ora lì, come a sito decreto,
cen porta la virtù di quella corda
che ciò che scocca drizza in segno lieto¹⁵.

¹² Cfr. THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 59, a. 1, p. 280. Vedi anche F. A. BEDNARSKI, *Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso d'Aquino*, «Angelicum», 69 (1992), pp. 23-35, in particolare pp. 26-27.

¹³ DANTE, *Par.*, I, 110-114.

¹⁴ Cfr. THOM. AQ., *Summ. contra Gent.*, I, cap. 13, ed. Centi, p. 91: «È impossibile che varie cose tra loro contrarie e dissonanti si accordino in un unico ordine, o sempre o nella maggior parte dei casi, senza la direzione [o governo] di qualcuno che conferisca a tutte le singole cose di tendere verso un fine determinato. Ora, nel mondo noi vediamo cose di natura diversa concorrere a un unico ordine, non già raramente e come per caso, ma sempre, o nella maggior parte dei casi. Dunque deve esserci qualcuno mediante la cui provvidenza il mondo è governato. E costui noi lo chiamiamo Dio».

¹⁵ DANTE, *Par.*, I, 121-126. Beatrice sta parlando a Dante dell'ordine cosmico che la Provvidenza divina ha predisposto: alla quiete dell'Empireo, luogo di Dio, tutti gli altri cieli tendono a congiungersi – tale desiderio si manifesta nella loro rotazione – soprattutto il *primo mobile*, il cielo più veloce, in quanto a Lui più vicino. È lì, verso Dio, la meta di tutto il cosmo (*come a sito decreto*), ossia la direzione di ogni freccia, di ogni creatura, scoccata dall'arco divino. È questa una delle immagini più belle che mostrano il

Le creature non sono soggette alla Provvidenza divina tutte allo stesso modo. Vi è una differenza che corrisponde alla diversa forma sostanziale dei vari enti, ossia al relativo grado di partecipazione dell'essere. Infatti, alcune creature sono soggette alla Provvidenza necessariamente, mentre invece l'uomo, essendo un ente razionale, si dirige verso il bene mediante il libero arbitrio e dunque è sempre soggetto alla divina Provvidenza ma liberamente, può seguirla o rifiutare il Suo volere, ossia fare del bene o del male. È così iscritta nell'uomo questa duplice forza di necessità e libertà in quanto tale libertà, in virtù della quale delibera e sceglie, deve essere ricondotta a Dio quale sua prima causa e da ciò deriva necessariamente che il fine ultimo dell'uomo non può che essere Dio stesso¹⁶. È allora l'armonia di necessità e libertà che descrive l'agire dell'uomo in relazione al governo divino del mondo.

Vero è che, come forma non s'accorda
molte fiato a l'intenzion de l'arte,
perch' a risponder la materia è sorda,
così da questo corso si diparte
talor la creatura, c'ha podere
di piegar, così pinta, in altra parte¹⁷;

È questo il centro della visione filosofica, nel suo aspetto universale e teleologico, della storia. Essa è lo studio degli eventi compiuti dall'uomo nella propria ascesa verso il fine ultimo mediante la forza della libertà per la realizzazione del piano divino. La storia non è fatta solo da Dio poiché, in questo modo, non avremmo una storia ma una serie di eventi comandi in modo deterministico; e nemmeno l'uomo è l'unico soggetto della storia poiché avremmo così una moltitudine di avvenimenti dettati dal caso, senza una causa o un principio, e perciò senza un fine. La storia è scritta

complesso concetto della Provvidenza divina, la quale impone ad ogni creatura un'inclinazione verso il *segno lieto*, verso cioè la beatitudine, la realizzazione della propria essenza.

¹⁶ Cfr. THOM. AQ., *Summ. theol.*, I, q. 22, a. 1 e a. 2, pp. 119-122.

¹⁷ DANTE, *Par.*, I, 127-132. Beatrice spiega a Dante l'eccezionalità dell'uomo nell'ordine di tutto il creato. L'uomo è un essere ragionevole e dunque dotato di libertà, e ciò gli permette di scegliere volontariamente se seguire o meno il volere divino.

da entrambi¹⁸, dalla libertà dell'uomo e dalla *Fortuna*¹⁹, ossia dall'ordine necessario dell'universo voluto da Dio²⁰.

Colui lo cui saver tutto trascende,
fece li cieli e diè lor chi conduce
sì, ch'ogne parte ad ogne parte splende,
distribuendo igualmente la luce.
Similmente a li splendor mondani
ordinò general ministra e duce²¹

Ciò che ci ha portato alla nozione di Provvidenza – e al suo rapporto con la libertà umana – è stato quindi il concetto e il fatto della Creazione, poiché Dio è il principio di tutto, ogni cosa esiste per Sua volontà e così ogni essere è stretto a Lui da un legame inscindibile che si traduce nella sottomissione di tutto al Suo governo²². Si parla perciò di *teologia della storia* poiché c'è stato un inizio, e tale inizio è stato voluto da Dio, uno e trino. La coscienza storica del Medioevo è tutta determinata dalla piena consapevolezza che il mondo ha avuto un inizio e per questo avrà una fine, legata ad un altro fatto unico che spaccò la storia dell'uomo in due e che «si potrebbe quasi dire che segnava una data per Dio stesso»²³: l'Incarnazione del Verbo, Dio che si fa uomo. *Deus homo factus est, ut homo Deus fieret*, disse Agostino²⁴. È questo il centro, o il fondamento ultimo della storia santa. Il Vangelo, preparato e preceduto dalla promessa del suo santo evento attraverso i profeti, è l'annuncio del Regno di Dio che è il compimento del Suo popolo, il quale si costruisce nel tempo, sotto la Sua sovranità, nell'attesa dell'evento finale.

L'Incarnazione è la prova assoluta che la storia è decisa da Dio. È l'ultima risposta a tutte le domande; tutto ciò che è avvenuto prima tendeva a questo evento e

¹⁸ Cfr. S. VISMARA, *Il concetto di storia nel pensiero scolastico*, Vita e pensiero, Milano 1924, p. 71.

¹⁹ DANTE, *Mon.*, II, 9, 8, p. 134: «Hic Pirrus 'Heram' vocabat fortunam, quam causam melius et rectius nos 'divinam providentiam' appellamus».

²⁰ Cfr. R. GUARDINI, *Il carattere mondano della Divina Commedia*, in *La Divina Commedia di Dante. I principali concetti filosofici e religiosi*, Morcelliana, Brescia 2012, p. 207.

²¹ DANTE, *Inf.*, VII, 73-78.

²² Cfr. E. GILSON, *La provvidenza cristiana*, in *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009, p. 199.

²³ Ivi, *Il medio evo e la storia*, p. 467. Vedi anche H-I. MARROU, *La teologia della storia*, Jaka Book, Milano 1979, p. 39.

²⁴ AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones*, 371, ed. V. Paronetto/ A. M. Quartiroli, p. 488.

tutto ciò che avviene dopo da esso assume il proprio significato. Il senso dell'essere non è più ricercato nell'alto della trascendenza o nel mondo dell'idee, ma viene colto nel punto di intersezione fra l'asse dell'eterno e l'asse del tempo, nel volto di un uomo. È, infatti, il volto del Figlio di Dio divenuto uomo (*de la nostra effige*)²⁵ la fine del poema di Dante, la sua ultima richiesta ed estrema visione.

O luce eterna che sola in te sidi,
sola t'intendi, e da te intelletta
e intendente te ami e arridi!

Quella circolazion che s'è concetta
pareva in te come lume riflesso,
da li occhi miei alquanto circunspetta,
dentro da sé, del suo colore stesso,
mi parve pinta de la nostra effige:
per che 'l mio viso in lei tutto era messo²⁶.

Il rapporto che sussiste fra questa visione, l'evento dell'Incarnazione e il concetto di Provvidenza presente in Dante è stato già svelato con grande acume da Romano Guardini il quale ci permette di riassumere quanto finora è stato detto:

Questa realtà di fatto non è motivata da nessuna necessità. Che il volto appaia nel «cerchio» non è conseguenza della natura del cerchio, nello stesso modo che questo non risulta dalla natura del volto. Che Dio si sia fatto uomo non è affatto un'evoluzione dell'essenza divina, ma un libero atto. Si è fatto uomo perché l'ha voluto, e l'ha voluto perché... lo volle. L'Incarnazione non è una necessità, ma un *factum*, un dato di fatto. Non è, se così è lecito dire, una conseguenza della natura di Dio, ma un evento nella storia di Dio. In essa si manifesta ciò che è inconcepibile per l'uomo, cioè che Dio non solo «è», non solo «domina», ma «opera»; che Egli attua una storia nel tempo, e che conserva eternamente il contenuto di questa storia, la sua attuazione, il *factum*²⁷.

²⁵ Cfr. J. RATZINGER, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2015, pp. 183-184.

²⁶ DANTE, *Par.*, XXXIII, 124-132.

²⁷ R. GUARDINI, *La coscienza della storia in Dante*, in *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia 1967, p. 309.

In Dante, dunque, non è corretto parlare di filosofia della storia, ma di teologia della storia poiché l'accadere storico è letto sotto la lente della Rivelazione. Anche Roma²⁸ non è nulla senza la Rivelazione. Chi legittima l'Impero Romano, al di là degli eventi favorevoli, è la vita di Cristo. Solo quest'ultima rende tali eventi realmente comprensibili, segni della volontà di Dio. Dopo una lunga riflessione sulla coincidenza e la simultaneità della nascita di Cristo sotto il comando di Augusto e della sua morte sotto il successore Tiberio, l'Impero Romano diviene, agli occhi di Dante, voluto da Dio e non più un potere definito soltanto dalla forza. Possiamo allora osservare, ritornando a quanto detto all'inizio, che non è possibile comprendere il pensiero politico dantesco senza cogliere lo sguardo storico, assolutamente teologico, che lo sostiene²⁹.

3. 2. *L'Apocalisse dantesca e il significato cristologico*

Lo studio della teologia della storia in Dante richiede lo studio degli ultimi canti del *Purgatorio*, dal XXIX al XXXIII, in cui il pellegrino incontra il mistero della presenza di Dio nella storia e gli spietati nemici che bramano di distruggere la Sua opera, nell'attesa del *messo di Dio* che libererà il mondo dal male, restaurando l'ordine. In questi canti è contenuta la storia dell'umanità nella sua universalità e nell'individualità di ciascun uomo attraverso la storia personale di Dante³⁰. Nel presente lavoro, tuttavia, sarà evidenziato il significato universale della storia, rappresentata dalla solenne processione simbolica e dunque l'elemento escatologico che avvicina, con molte differenze, il poeta alla speranza gioachimita. Inoltre, è importante ribadire subito che nell'ultima parte del *Purgatorio* Dante non solo segue il linguaggio biblico dell'autore dell'*Apocalisse* ma egli, sotto l'impulso di Beatrice³¹, diviene profeta, si fa

²⁸ Alcune questioni fondamentali del pensiero di Dante su Roma sono già state viste, ma verranno riprese nel terzo paragrafo di questo capitolo per completare la loro spiegazione.

²⁹ Cfr. R. MORGHEN, *Dante profeta. Tra la storia e l'eterno*, Jaka book, Milano 2021, p. 84: «Il fondamento di tutto il pensiero [politico] di Dante si rivela, quindi, in una *teologia della storia* che dia un senso e un significato teleologico a tutta la vicenda umana, come premessa indispensabile alle attese finali dell'escatologia religiosa».

³⁰ Cfr. MARROU, *La teologia*, p. 41.

³¹ DANTE, *Purg.*, XXXII, 103-105: «Però, in pro del mondo che mal vive,/ al carro tieni or li occhi, e quel che vedi,/ ritornato di là, fa che tu scrivi»; *Purg.*, XXXIII, 52-53: «Tu nota; e sì come da me son porte,/ così queste parole segna a' vivi».

mediatore tra Dio e l'umanità, tanto che il poeta si sente ispirato da Dio e investito di tale missione profetica, divenendo *scriba Dei*³².

Nell'Eden apparì di fronte a Dante un'immensa e grandiosa processione, tanto misteriosa da chiamare in aiuto le Muse ispiratrici per rinforzare la propria ispirazione poetica e mettere in versi questa bellezza celeste³³. Sembravano alberi d'oro quelli che spuntavano in lontananza, ma più vicino Dante riuscì a vederli con maggior nitidezza: erano sette candelabri d'oro per il loro ardere, accompagnati da voci che cantavano *Osanna*. Le loro fiamme lasciavano dietro di sé, come pennellate d'artista, il cielo dipinto con i colori dell'arcobaleno. Essi richiamano l'inizio dell'*Apocalisse* di Giovanni, il quale vide sette candelabri d'oro, ovvero le sette chiese primitive d'Asia, e più avanti, nel quarto capitolo dell'*Apocalisse*, le sette fiaccole ardenti davanti al trono divino, cioè lo Spirito settiforme di Dio, i sette doni dello Spirito Santo che colorano e nutrono tutta la Sacra Scrittura e la storia della Chiesa.

Accanto ai candelabri avanzavano ventiquattro vegliardi vestiti di bianco coronati di gigli intonando il saluto di Elisabetta a Maria del Vangelo di Luca. Essi evocano i ventiquattro anziani del quarto capitolo dell'*Apocalisse*, i quali rappresentano i ventiquattro libri dell'Antico Testamento, come già diceva San Girolamo nel *Prologo* alla *Vulgata*.

Dopo di loro procedevano quattro animali, ognuno avente sei ali con le penne piene di occhi, e lo spazio che comprendevano conteneva un carro trionfale su due ruote simile a quelli utilizzati per le manifestazioni trionfali a Roma, guidato da un grifone avente il corpo di leone, la testa e le ali d'aquila, le quali erano dirette verso il cielo, così in alto da non poter vedere la loro fine: il grifone era d'oro dove era aquila, e bianco e rosso dove era leone. I quattro animali, come nella profezia di Ezechiele³⁴ e l'*Apocalisse* di Giovanni³⁵, sono i quattro evangelisti secondo la tradizione cristiana:

³² Cfr. A. CERBO, *Dante e l'apocalittica dell'Antico e del Nuovo Testamento*, «Linguistica e Letteratura», 35 (2010), pp. 175-211, in particolare p. 185. Vedi anche P. DRONKE, *L'Apocalisse negli ultimi canti del Purgatorio*, in *Dante e la Bibbia*. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia», Firenze, 26-28 settembre 1986, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze 1988, pp. 81-94.

³³ Le considerazioni sul significato dei simboli della Processione dantesca nell'Eden sono riprese dalle seguenti edizioni della *Divina Commedia: La Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Giovanni Fallani, G. D'Anna, Messina-Firenze 1966; *La Divina Commedia, Purgatorio*, vol. 2, a cura di Natalino Sapegno, La Nuova Italia, Firenze 1956; *La Divina Commedia, Purgatorio*, commento di Anna Maria Leonardi Chiavacci, Mondadori, Milano 2020; *Commedia*, a cura di Emilio Pasquini e Antonio Quaglio, Garzanti, Milano 2021; *Divina Commedia. Purgatorio*, a cura di Nicola Fosca, Aracne, Roma 2019.

³⁴ *Ez*, 10, 14.

³⁵ *Ap*, 4, 6-8.

l'angelo, o l'uomo, è il simbolo del Vangelo secondo Matteo, il leone è il simbolo di Marco, il bue quello di Luca e Giovanni è rappresentato dall'aquila («l'aguglia di Cristo»)³⁶; il grifone, la cui altezza delle ali va oltre la possibilità visiva dell'uomo, segno dell'origine e della trascendenza divina, è Cristo, insieme aquila e leone, natura divina e natura umana in un'unica persona. Egli traina nella storia il carro trionfale che è la Chiesa, poiché da Lui fondata, avente due ruote probabilmente simbolo dell'Antico e del Nuovo Testamento. A questa interpretazione del grifone quale figura di Cristo, che noi consideriamo corretta, si è opposto l'inglese Peter Armour secondo cui il grifone non è assolutamente Cristo ma deve essere interpretato «as Rome» poiché «fits both Dante's actual text and his known beliefs on the Roman Empire as founded by God through the Romans and as the custodian and executor of earthly justice. The griffin, resembling both eagle and lion, joining together the divine imperium and the human authority of the Roman Senate and people»³⁷; il grifone inoltre è sempre un ideale universale divino e umano, una guida suprema dell'umanità, ma nella sfera temporale. Esso, insomma, secondo Armour, rappresenta la Roma ideale³⁸ decretata secondo il piano provvidenziale di Dio. Tale lettura e interpretazione è seguita anche da John A. Scott secondo cui i versi «in su la fiera/ ch'è sola una persona in due nature»³⁹ si addicono al concetto di Imperatore come *gemina persona*, umana per natura e divina per grazia. Infatti, ricorda lo studioso, questo concetto è illustrato nei canti sesto e settimo del *Paradiso* in cui prende parola la sola anima avente due aureole di luce, l'Imperatore Giustiniano; ancora, la *doppia fiera* del verso 22 del trentunesimo canto del *Purgatorio* e il *doppio lume* del verso 6 del canto settimo del *Paradiso* sono due aspetti della stessa realtà «personified in the edenic procession by the Griffin»⁴⁰.

³⁶ DANTE, *Par.*, XXVI, 53.

³⁷ P. ARMOUR, *Purgatorio XXXII* in *Dante's "Divine Comedy". Introductory readings. II. "Purgatorio"*, University of Virginia Press, Charlottesville 1993, p. 476-490, in particolare p. 479. Vedi anche P. ARMOUR, *Dante's Griffin and the History of the World: A study of the Earthly Paradise ("Purgatorio" cantos XXIX-XXXII)*, Clarendon Press, Oxford 1989, p. 138; vedi anche, sempre dello stesso autore, *L'Apocalisse nel canto XXIX del Purgatorio*, in *Dante e la Bibbia*. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia», Firenze, 26-28 settembre 1986, a cura di G. Barblan, Olschki, Firenze 1988, pp. 145-150.

³⁸ Cfr. ARMOUR, *Dante's Griffin*, p. 163: «What Dante is presenting in the earthly Paradise is not the theology of the Incarnation but this remarkable the theology of Rome».

³⁹ DANTE, *Purg.*, XXXI, 80-81.

⁴⁰ J. A. SCOTT, *The Apocalypse (Purgatorio XXIX-XXXIII)*, in *Dante's Political Purgatory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1996, pp. 189.

A incoronare il carro vi erano tre donne, una di color rosso come fiamma, una color verde smeraldo e un'altra bianca come neve, che danzavano e cantavano alla destra del carro. Esse rappresentano le tre virtù teologali, ovvero la carità, la speranza e la fede; mentre altre quattro donne, ricoperte da vesti color porpora che ballavano e cantavano alla sinistra del carro e guidate da una di loro avente tre occhi, rappresentano le quattro virtù cardinali, ossia la giustizia, la forza, la temperanza e, quella avente tre occhi, la prudenza. Dietro ai candelabri, ai ventiquattro signori, al carro trainato dal grifone e alle sette donne accanto ad esso, vi erano due vecchi: uno in posizione di difesa («de' famigliari/ di quel sommo Ipocrate») il quale rappresenta gli *Atti degli Apostoli* scritti da Luca l'evangelista medico; e l'altro in posizione di attacco («con una spada lucida e aguta») che raffigura le *Epistole* di San Paolo. Dopo di loro altri quattro di più umile aspetto, i quali simboleggiano gli scritti minori del Nuovo Testamento come le sette *Epistole* di Pietro, Giovanni, Giacomo e Giuda; infine, un vecchio dormiente ma con sguardo attento verso qualcosa che incute paura: è l'*Apocalisse* del profeta di Patmos, l'evangelista Giovanni. Questi ultimi sette uomini, ossia i libri del Nuovo Testamento che seguono il Vangelo, erano vestiti di bianco come i ventiquattro signori, ma coronati di rose e vermigli, e ardenti nella fronte.

Dante vedeva nell'Eden il lento avanzare della processione come lento è lo scorrere del tempo della storia. Non soltanto la storia dell'uomo, ma la storia dell'uomo diretta da Dio. Nella rappresentazione simbolica dei libri dell'Antico Testamento e del Nuovo Testamento compare al centro del quadro, per la sua attesa e dopo la sua venuta con l'annuncio del Regno di Dio, la figura del Grifone che traina il carro simbolo della Chiesa; egli è il Cristo, segno impossibile e meraviglioso del «rivelarsi di Dio nella storia»⁴¹.

La processione si fermò di fronte a Dante subito dopo un forte tuono, e uno dei presenti nel corteo «quasi da ciel messo» cantò un verso del *Cantico dei Cantici* – «*Veni, sposa, de Libano*» – per tre volte, e poi altri cento «ministri e messagger di vita eterna» cantarono «*Benedictus qui venis!*» assieme alle parole virgiliane «*Manibus, oh, date lilia plenis*». In questa meravigliosa atmosfera di canti incantevoli apparve sul carro, quando il cielo sereno a Est diviene tutto rosato, Beatrice. Dante commosso si rivolse a Virgilio, ma lui era già scomparso e così lo avvolse un dolore profondo che

⁴¹ LEONARDI CHIAVACCI, *Purgatorio*, p. 849.

sarà soltanto l'anticamera del dolore che proverà nella confessione con Beatrice; ma dopo essere stato perdonato Dante venne portato dalle quattro donne (ossia le virtù cardinali) alla sinistra del carro davanti alla sua amata, ma lei non lo guardava poiché stava fissando colui che è il centro del corteo, ossia il centro della storia⁴², il Figlio di Dio:

Disser: «Fa che le viste non risparmi;
posto t'avem dinanzi a li smeraldi
ond' Amor già ti trasse le sue armi».

Mille disiri più che fiamma caldi
strinsermi li occhi a li occhi rilucenti,
che pur sopra 'l grifone stavan saldi⁴³.

Soltanto in seguito alla richiesta delle tre donne alla destra del carro, le tre virtù teologali, Beatrice si volse verso Dante svelando la sua bellezza, così divina che il poeta non riesce a raccontare; e mentre il pellegrino osservava lo splendore della sua amata, la processione riprese a muoversi, ma ora invertendo la direzione di marcia. Poco dopo Beatrice scese dal carro e Dante sentì pronunciare da tutti il nome di Adamo, e poi tutti accerchiarono un albero spoglio di ogni foglia in ciascun ramo, la cui chioma si allargava quanto più si innalzava. È l'albero della conoscenza del bene e del male dispiogliato dal peccato di Adamo; è il simbolo della Giustizia di Dio, della legge divina consegnata all'uomo attraverso la Creazione, ma è anche simbolo del principio della storia umana, ossia la prima decisione dell'uomo, la quale riguarda tutta l'umanità; e al centro della storia dell'uomo c'è il grifone che rispetta l'albero senza mai staccare qualche frutto con il suo becco mostrando la piena obbedienza alla volontà del Padre, alla Sua legge. Egli è Cristo, colui che conservò il germe di ogni giustizia⁴⁴, il principio di ogni cosa giusta, la Giustizia divina – «*Sic enim decet nos implere omnem iustitiam*»⁴⁵ – con la Sua Legge da cui deriva ogni altra legge. Questo conferma il valore

⁴² R. E. KASKE, *Dante's Purgatorio XXXII and XXXIII: A Survey of Christian History*, «University of Toronto Quarterly», 43 (1974), pp. 193-214, in particolare p. 210: «What emerges, I think, is an extended figurative elaboration of the event that in Christian terms is the undisputed center of human history: the spiritual regeneration of mankind through the Atonement, and the resulting joyful tidings of Christianity».

⁴³ DANTE, *Purg.*, XXXI, 115-120.

⁴⁴ Cfr. KASKE, *Dante's Purgatorio XXXII and XXXIII*, pp. 202-203.

⁴⁵ *Mt.* 3, 15.

simbolico dell'albero che poc'anzi abbiamo evidenziato, un significato di grande importanza poiché diventerà il centro di tutta la visione dantesca.

«Beato se', grifon, che non discindi
col becco d'esto legno dolce al gusto,
poscia che mal si torce il ventre quindi».

Così dintorno a l'albero robusto
gridaron li altri; e l'animal binato:
«Sì si conserva il seme d'ogne giusto»⁴⁶.

Il grifone, in un secondo momento, legò il timone del carro a un ramo («quel di lei») della pianta («a lei lasciò legato»). In questo gesto si osserva la restaurazione del patto d'amore fra la Chiesa – rappresentata dal carro – e Dio – rappresentato dall'albero simbolo della Sua giustizia lacerata da Adamo – attraverso Cristo; un'altra esegesi di questi versi si fonda sull'antica leggenda medievale secondo cui la Croce su cui morì Cristo fu fatta da un ramo nato dall'albero del Paradiso terrestre, così il timone diventa simbolo della croce mediante la quale Cristo ristabilisce il legame fra l'umanità e Dio. Tuttavia, il gesto compiuto dal grifone occorre osservarlo nel suo significato generale e in relazione alla pianta prima dispogliata e poi rivitalizzata con i suoi fiori rossi e violacei, come il sangue di Cristo: attraverso questa splendida immagine è raffigurata, in tutta la sua meraviglia, la Redenzione grazie alla quale l'uomo, liberato dal peccato originale, può ancora salvarsi.

E vòlto al temo ch'elli avea tirato,
trasselo al piè de la vedova frasca,
e quel di lei a lei lasciò legato.

Come le nostre piante, quando casca
giù la gran luce mischiata con quella
che raggia dietro a la celeste lasca,
turgide fansi, e poi si rinovella
di suo color ciascuna, pria che 'l sole
giunga li suoi corsier sotto altra stella;

⁴⁶ DANTE, *Purg.*, XXXII, 43-48.

men che di rose e più che di viole
colore aprendo, s'innovò la pianta,
che prima avea le ramora sì sole⁴⁷.

Con questo ultimo gesto, con la venuta di Cristo e la compiuta Redenzione, la processione terminò e Dante cadde in un sonno profondo. È, dunque, ben svelata in questa prima parte della visione dantesca la centralità nella storia della venuta di Cristo, promessa dall'Antico Testamento e annunciata dal Nuovo Testamento. Ma al risveglio di Dante cambiò completamente l'atmosfera. Egli vedeva Beatrice seduta ai piedi dell'albero con le sette donne; mentre il grifone, insieme a tutti i protagonisti della processione, era ritornato in Cielo. Incomincia così la seconda parte della visione dantesca che mostra la storia umana dopo l'ascensione di Gesù Cristo. Nel mondo rimane la Chiesa, la croce nel terreno delle potenze secolari e in questo tempo, apparentemente abbandonata, sarà bersaglio del nemico da ogni fronte. Dante iniziava allora a riconoscere la sua storia, quella che egli viveva⁴⁸.

All'improvviso un'aquila scese dall'alto più veloce e potente di un fulmine squarciando l'albero e le foglie e i fiori nuovi appena nati, lacerando inoltre il carro con tutta la sua forza. Tutte queste immagini, come ricorda Guardini, devono essere comprese nella loro completezza, dobbiamo cioè sforzarci a comprendere queste scene così come le vedeva e le sentiva Dante, con lo stesso stupore e senso di pericolo. L'albero è talmente puro e solenne, così prezioso «che non oseremmo avvicinarci», e quando l'aquila lo sfregia dobbiamo avvertire qualcosa di terribile, che scuote il nostro

⁴⁷ DANTE, *Purg.*, XXXII, 49-60.

⁴⁸ È importante tenere presente quanto scrive R. E. Kaske nella conclusione del suo scritto già preso in considerazione (*Dante's Purgatorio XXXII and XXXIII*, p. 211): «A final question concerns the thematic relationship between this whole figurative survey of Christian history, and the earlier survey of human history that seems embodied in the procession of Sacred Scripture in Purgatorio XXIX 82. [...] I would suggest that what is being dramatized here is the distinction between 'history' as it exists in the mind of God, and history as it is allowed to work itself out in a material universe. The Procession of Scripture – unearthly, severely ordered, and using as its major symbols the Books that are themselves the word of God – is history seen, as it were, *sub specie aeternitatis*; the historical survey of Cantos XXXII and XXXIII, allegorical though it is, presents with greater liveliness and variety the vicissitudes and ultimate triumph of this divinely ordained drama when it is put into production on the imperfect stage of earth». Vedi anche MARROU, *La teologia*, pp. 49-50: «la storia non è quella monodia trionfale che di tappa in tappa condurrebbe con una marcia sicura, se non regolare, i figli di Adamo verso l'orizzonte promesso. [...] due temi concorrenti vi si sovrappongono ad ogni istante [...] vi è ben quello esaltante della Città di Dio che si costruisce a poco a poco e sale verso la gioia del suo compimento [...] ma il suo progresso si realizza attraverso mille lotte, persecuzioni, difficoltà [...] la storia possiede questa faccia sinistra e oscura: il peccato è quanto la grazia, e per i nostri occhi più visibilmente, il motore della storia».

animo «poiché è tutto saturo di un significato divino»⁴⁹. L'aquila, o *l'uccel di Giove*, è l'Impero Romano che, armato di forza e crudeltà, perseguitò la Chiesa nei suoi primi secoli, ovvero gli anni che vanno da Nerone a Diocleziano. Poi, dal fondo del carro, comparve una volpe maligna, magra e affamata («che d'ogne pasto buon pareva digiuna») la quale rappresenta il secondo grande nemico della Chiesa, cioè l'eresia che minacciò la sua unità sempre nei primi secoli, sconfitto per opera dei suoi autorevoli dottori e concili; questa volpe è cacciata da Beatrice («la donna mia la volse in tanta futa») simbolo della sapienza teologica, della vera dottrina cristiana. E ancora, dalla stessa parte da cui era venuta, l'aquila atterrò ferocemente nel carro lasciando sopra di esso le sue penne. Il terzo grave momento della storia della Chiesa («O navicella mia, com'mal se' carica») dei primi secoli è l'atto della donazione di Costantino che Le consegnò, con *buona intenzion*, una parte del potere temporale («e lasciar lei di sé pennuta») con la conseguente distruzione dell'ordine voluto da Dio nel mondo che *due soli* deve aver. In questi versi è evidente la duplice visione dell'Impero nel pensiero di Dante, sempre rappresentata dal simbolo dell'aquila. Come vi è un impero reale e istituzionale in alcuni episodi ingiusto, macchiato del sangue dei martiri cristiani, vi è l'aquila reale, cattiva e crudele che cade e lacera l'albero simbolo della giustizia di Dio; e come vi è l'Impero ideale, sempre romano, quale freno del male e del peccato, guida dell'uomo per la beatitudine terrestre e alleato della Santa Chiesa, vi è l'Aquila degli spiriti beati che intona la voce di Dio, simbolo del principio politico universale.

In seguito, la terra sotto il carro si aprì e dalla voragine creata comparve un drago, il quarto nemico della Chiesa. Questo animale mitico può rappresentare lo scisma della cristianità provocata da Maometto o i vari scismi della Chiesa orientale, oppure può richiamare Satana, il drago dell'*Apocalisse*. Si può dire che il drago sia proprio Satana che produsse quegli scismi per distruggere la Santa Chiesa, portandole via («trasse dal fondo») una buona parte. Quello che rimaneva, ossia la Chiesa cristiana rimasta fedele e non distrutta, venne ricoperta di penne d'aquila – di potere secolare – per intenzione *sana e benigna*, ma col repentino effetto della maligna corruzione. In questo modo il carro si trasformò («trasformato così 'l dificio santo») in un mostro mai visto prima, avente sette teste e dieci corna come la bestia descritta dall'*Apocalisse* simbolo dell'Anticristo. È la Chiesa che ha dimenticato la sua santa missione e il suo

⁴⁹ GUARDINI, *I messaggeri e le guide*, in *La Divina Commedia di Dante*, p. 404.

primo principio, soffocata e sommersa dai beni temporali, dominata dai vizi capitali. Sopra al carro mostruoso sedeva superba una meretrice, la *meretrix magna* dell'*Apocalisse* che sedusse i re della terra; se in Giovanni ella indicava la Roma imperiale, in Dante è simbolo della corruzione della Curia romana la quale si è venduta alle grandi potenze d'Europa. Insieme a lei, fornicando, un gigante come Filippo IV il Bello amareggiava con la Santa Sede; ma egli la picchiava fortemente dopo che provò a sedurre Dante, e preso dall'ira slegò il carro mostruoso dall'albero portandolo lontano e sparendo nella selva, così come successe con il trasferimento del papa in Avignone nel 1305⁵⁰, distruggendo ciò che Cristo aveva compiuto, nel completo oblio della volontà divina. Tuttavia, dopo la visione di tutte le sei epoche di passione della Chiesa⁵¹, Beatrice si rivolgerà a Dante e gli parlerà di un restauratore, un *messo di Dio*, che guarirà quel carro mostruoso uccidendo la donna e il gigante e riaffermando così l'ordine voluto da Dio nel mondo.

Non sarà tutto tempo senza reda
 l'aguglia che lasciò le penne al carro,
 per che divenne mostro e poscia preda;
 ch'io veggio certamente, e però il narro,
 a darne tempo già stelle propinque,
 secure d'ogn' intoppo e d'ogne sbarro,
 nel quale un cinquecento diece e cinque,
 messo di Dio, anciderà la fuia
 con quel gigante che con lei delinque⁵².

È stato già dimostrato la forte affinità fra queste immagini e simboli danteschi con le teorie degli Spirituali francescani come Pietro di Giovanni Olivi e Ubertino da Casale, forse incontrati da Dante negli anni della sua gioventù a Santa Croce. Grazie a loro è molto probabile che Dante sia venuto a conoscenza delle opere di Gioacchino da Fiore la cui influenza è presente in più luoghi nell'opera dantesca: pensiamo soprattutto

⁵⁰ Cfr. M. ZACCARELLO, *Nel giardino dei simboli. Lettura del canto XXXII del Purgatorio*, in *Il colloquio circolare. I libri gli allievi, gli amici*, Pàtron, Bologna 2020, pp. 599-614, in particolare pp. 613-614.

⁵¹ Cfr. A. DEMPFF, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Le lettere, Firenze 1988, pp. 439-440.

⁵² DANTE, *Purg.*, XXXIII, 37-45.

all'elogio dell'abate di Fiore, *di spirito profetico dotato*⁵³, compiuto proprio da Bonaventura da Bagnoregio che in terra aveva condannato le sue teorie, ma in cielo sottolinea implicitamente l'errore delle gerarchie ecclesiastiche nel considerare quest'uomo come se non fosse per nulla dotato di spirito profetico. Il punto fondamentale su cui Dante e gli Spirituali convergono è la critica della Chiesa degenerata e dilaniata dai beni temporali, anche se concepita in modo radicalmente differente. Gli Spirituali non conferivano al potere politico un valore benedetto e salvifico nella storia come invece è presente nel pensiero dantesco. Essi o non lo consideravano o lo consideravano strumento o manifestazione dell'Anticristo. La differenza sostanziale si avverte, dunque, nell'attesa escatologica, poiché l'ultima lotta per gli Spirituali è fra la Chiesa spirituale e l'Anticristo: in questa lotta lo scontro contro il male è affidato soltanto alle forze spirituali. Tale visione puramente agostiniana e intransigente della storia, che non riconosce la forza e la missione del potere politico per la beatitudine dell'uomo, non è assolutamente dantesca; questa visione manca, insomma, del realismo politico e tomista proprio del pensiero di Dante⁵⁴. Come Gioacchino, Dante sente che gli è stata affidata una missione profetica⁵⁵ e attraverso la rievocazione dell'*Apocalisse* di Giovanni egli rivelerà al mondo quella verità nella quale è previsto il compimento della restaurazione dell'Impero e la riforma della Chiesa. Anche l'abate aveva interpretato il testo giovanneo e molti sono i riferimenti comuni con l'opera dantesca, come l'immagine della meretrice, il drago⁵⁶ o l'albero dell'umanità⁵⁷; ma se facciamo riferimento ad altri luoghi delle opere di Dante e di Gioacchino ritroviamo altre immagini comuni, come

⁵³ DANTE, *Par.*, XII, 139-141.

⁵⁴ Cfr. N. MINEO, *Gli spirituali francescani e l'Apocalisse di Dante*, in *Dante: un sogno di armonia terrena*, II, Tirrenia Stampatori, Torino 2005, pp. 220-221. Vedi anche A. PIROMALLI, *Gioacchino da Fiore e Dante*, Edizioni A. Longo, Ravenna 1966, p. 53.

⁵⁵ Vedi la nota 31 dello stesso paragrafo.

⁵⁶ Cfr. PIROMALLI, *Gioacchino da Fiore e Dante*, p. 44 e 52-53.

⁵⁷ Cfr. P. GUERRINI, *Il Liber Figurarum*, in *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Mario Adda Editore, Bari 2006, pp. 63-74, in particolare pp. 63-64: «Egli [Gioacchino] riprende e riferisce tale allegoria all'albero dei due Testamenti: da Adamo a Giacobbe l'albero resta sterile, solo all'altezza di quest'ultimo fioriscono i rami delle dieci tribù d'Israele. Una seconda fioritura si ha all'altezza di Osea, mentre le dodici chiese cristiane si innestano sulla figura di Cristo. Il figlio di Dio domina sia al centro dell'albero della storia, luogo del primo avvento (Incarnazione-Morte-Resurrezione), in cui opera la Redenzione, sia in alto, al culmine di esso, luogo del secondo avvento (Resurrezione dei morti e Giudizio Universale) nella maestà del Giudizio e nella gloria dell'eternità. Il Cristo dell'Incarnazione è raffigurato entro un'icona incorniciata come Adamo e Giacobbe — la figura incorniciata denota sempre un principio terrestre, in particolare il nimbo quadrato — mentre la sua seconda venuta si trova all'interno del cuore dello Spirito Santo».

quella dell'Aquila⁵⁸. Si può dire che Dante sia molto vicino a Gioacchino, se consideriamo il sentimento religioso sulla corruzione e la decadenza morale della Chiesa, ma dal punto di vista dottrinale sorgono molte dissonanze. Tutti e due vorrebbero una palingenesi morale e spirituale contro la degenerazione e la corruzione, ma in Dante non è presente l'idea dell'Evangelo eterno, il regno dell'*Ecclesia Spiritus*, un'età dello Spirito Santo in cui la Chiesa non sarebbe più visibile, bensì soltanto spirituale, libera da ogni gerarchia e da ogni costrizione della lettera. Dante è un pensatore politico. La restaurazione dell'ordine voluto da Dio nel mondo necessita della cooperazione e dell'alleanza dei due grandi ordinamenti, l'Impero e la Chiesa; la "Monarchia" è fondamentale per il bene del mondo e per la beatitudine dell'uomo, Dante attendeva l'imperatore per la restaurazione dell'ordine politico affinché anche la Chiesa potesse ritrovare la propria santa missione⁵⁹; più banalmente, considerato il realismo politico e cristiano del nostro autore, senza una guida politica ci sarebbe l'anarchia, la confusione delle passioni, mancherebbe un freno per il peccato dell'uomo: «il grande sogno dell'unità anche civile dei cristiani splende sempre nella mente di Dante»⁶⁰.

Infine, è importante osservare il rinnovamento decisivo che ha compiuto Gioacchino da Fiore circa la teologia della storia medievale in cui dominava la teoria delle sei età di Agostino. Quest'ultima divide la storia sacra in sei epoche corrispondenti alle sei età dell'uomo: l'età dell'infanzia, da Adamo a Noè; l'età dell'adolescenza, da Abramo a Davide; l'età della giovinezza, da Davide alla deportazione in Babilonia; l'età della maturità, dalla deportazione in Babilonia all'avvento del Cristo; l'età della senilità, dalla nascita di Cristo alla Sua seconda venuta, al *finis mundi*, la fase precedente del riposo del settimo giorno nella Gerusalemme celeste. Lo schema agostiniano pone, dunque, il tempo cristiano alla fine dei tempi. Un primo tentativo di cambiamento di questa dottrina lo abbiamo con Ruperto di Deutz (1070-1135) il quale attribuisce sostanzialmente un senso trinitario alla storia. Prima di tutto vi è l'opera della creazione

⁵⁸ Cfr. F. TRONCARELLI, *Dante e Gioacchino da Fiore*, in *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Mario Adda Editore, Bari 2006, pp. 106-113, in particolare pp. 107-112.

⁵⁹ DANTE, *Purg.*, XXXIII, v. 43-45.

⁶⁰ Cfr. PIROMALLI, *Gioacchino da Fiore e Dante*, p. 53. Nel pensiero politico di Dante, come abbiamo già dimostrato nel primo capitolo di questo scritto, non vi è nessuna scissione della unità della cristianità, ma proprio un tentativo di unione, non solo religioso-teologica, bensì anche civile. Dunque, un'unità teologica e politica concepita nelle mani di Dio attraverso la conformità alla Sua volontà da parte dell'uomo.

del Padre, poi la storia della redenzione compiuta con il Figlio, la quale si realizza nelle sei età e infine la storia della santificazione dello Spirito Santo, dalla resurrezione alla parusia, ovvero la storia della Chiesa ordinata secondo i sette doni dello Spirito Santo; ma l'opera del Figlio è contenuta nella settima età del Padre e l'opera dello Spirito Santo è contenuta nella settima età del Figlio⁶¹. Invece, una concezione della storia unilaterale, da Adamo fino al presente, è concepita da Onorio d'Autun (prima metà del secolo XII). In questa visione vi sono cinque età prima di Cristo e cinque età dopo di lui sicché Cristo è il punto centrale della storia universale. Nello stesso secolo, da Anselmo di Havelberg (1099-1158) viene ripresa la dottrina trinitaria della storia di Gregorio Nazianzeno (IV secolo) secondo cui l'Antico Testamento ha annunciato il Padre, ma il Figlio in modo oscuro; il Nuovo Testamento ha rivelato il Figlio, mostrando in modo latente la divinità dello Spirito; e la Chiesa infine manifesta lo Spirito Santo; così, il progresso della storia è la conoscenza sempre più profonda dei misteri di Dio attraverso la Rivelazione⁶².

In sostanza, con Ruperto, Onorio e Anselmo di Havelberg viene attuato un cambiamento della coscienza della storia, non più dominata dalla teologia della storia agostiniana per cui Cristo è la fine dei tempi, ma da una visione dottrinale trinitaria in cui Cristo è il centro della storia. Ora, con Gioacchino da Fiore la dottrina trinitaria della teologia della storia trova la sua più profonda espressione. La storia del mondo corrisponde all'unità e alla molteplicità della Trinità: nella prima età, l'Antico Testamento, si è manifestata la gloria del Padre; nella seconda età si è rivelata la gloria del Figlio con la Chiesa visibile; la terza età, che incomincerà con l'evento escatologico della venuta di Elia nel 1260, è l'età dello Spirito Santo, dell'*Ecclesia Spiritus*, dell'Evangelo eterno. Cristo diventa veramente il centro della storia. Egli non è più la fine dei tempi, ma la sua opera dà inizio a qualcosa di nuovo. Gioacchino da Fiore si fece, dunque, profeta della terza età dello Spirito Santo dominata dalla pace, dalla libertà, dalla giustizia e abbracciata dalla verità; le età del mondo della tradizione teologica sono reinterpretate nei tempi della Chiesa, la quale progredisce verso la propria conformità con lo Spirito Santo che è il suo principio costitutivo⁶³. Ancora, con

⁶¹ Cfr. DEMPFF, *Sacrum Imperium*, pp. 171- 173.

⁶² Cfr. G. BAGET BOZZO, *Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino*, «Renovatio», 9 (1974), pp. 39-50, in particolare pp. 42-43.

⁶³ Ivi, p. 45.

l'abate di Fiore non solo Cristo indica un nuovo inizio e non più la fine dei tempi, ma, essendoci stata una storia deludente e tragica anche dopo l'avvento di Cristo, vuol dire che la vera storia fatta di gioia, libertà e carità deve ancora venire, una storia a cui guardare con gioiosa speranza. È questo l'aspetto escatologico dirompente che si traduce in una nuova coscienza del tempo della fine⁶⁴.

Tommaso d'Aquino criticò la teologia della storia di Gioacchino da Fiore. Per l'Aquinato non esisteva un'età propria dello Spirito Santo, diversa e distinta dall'età centrale del Figlio. Questa età dell'*Ecclesia Spiritus* viene riconosciuta dall'abate di Fiore come il compimento della Rivelazione, e così il mistero cristologico non è altro che un *momento* del progresso verso il più profondo mistero del regno dello Spirito; possiamo dire che la centralità del momento cristologico in Gioacchino sia quantitativo e non qualitativo, di posizione e non di significato; mentre per Tommaso d'Aquino tutto si compie in Cristo, in lui l'Antico Testamento si realizza e in lui il Nuovo Testamento è presente nella sua totalità. Cristo è la pienezza dei tempi, quel momento fondamentale e fondativo da cui tutta la storia assume il suo più profondo significato; la storia «è data in Cristo nella sua pienezza ed è partecipata come grazia di Cristo nelle due direzioni temporali, verso il passato e verso il futuro, che da Cristo dipartono»⁶⁵. Tuttavia, è con Bonaventura da Bagnoregio, anche lui critico della teologia gioachimita, che l'idea della centralità di Cristo assume il suo apogeo. Inizialmente, nel *Commento alle Sentenze*, egli espone ancora la dottrina storica dei Padri secondo cui Cristo è la fine dei tempi, ma alla fine del suo breve magistero parigino, nel *Breviloquium*, egli afferma che in realtà con Cristo non abbiamo la fine dei tempi, ma la pienezza dei misteri, la *plenitudo temporum* che è il centro del tempo:

Proprio la figura di Gesù Cristo, che è la persona mediana della Trinità e che è mediatore e punto intermedio tra Dio e l'uomo, diviene in questo modo sempre più il punto di raccolta di tutto ciò che per Bonaventura si esprime nel concetto di centro; diviene il centro in senso assoluto e, sulla scia di questa interpretazione generale della sua figura a partire dall'idea di centro, diviene anche «centro dei tempi»⁶⁶.

⁶⁴ Cfr. J. RATZINGER, *San Bonaventura. La teologia della storia*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2008, p. 153. Vedi anche DEMPE, *Sacrum Imperium*, pp. 209-224.

⁶⁵ Cfr. BAGET BOZZO, *Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia*, p. 47.

⁶⁶ RATZINGER, *San Bonaventura*, pp. 156-157.

È proprio questo il significato del grifone nella processione dantesca: la promessa dell'Antico testamento e l'annuncio del Nuovo Testamento si intersecano in Cristo che è il centro della storia⁶⁷. Inoltre, nell'atto di restaurazione del patto fra l'uomo e Dio compiuto da Cristo in cui vediamo la *pianta dispogliata* riprendere vita, non solo ricorda la figura dell'albero gioachimita da quale sembra esserci maggior influenza, ma evoca anche l'albero della vita bonaventuriano. L'albero di Bonaventura è l'albero della Croce su cui Cristo è inchiodato, il quale si trasforma nell'albero della Vita, quello posto accanto all'albero della conoscenza del bene e del male. La vita di quell'albero trova la propria fonte in Cristo crocefisso diventando l'*arbor vitae crucifixae*; tale concetto del *Lignum Vitae* è raffigurato nell'abside della Basilica di S. Clemente a Firenze in cui nel centro domina la croce di Cristo, colui che vivifica, circondato da dodici colombe e da ramoscelli vivi e fiorenti dell'albero della Vita⁶⁸.

In conclusione, possiamo affermare che la teologia della storia di Dante trova il suo significato fondamentale in Cristo, pienezza e centro dei tempi. Egli è la *plenitudo temporis* del primo libro della *Monarchia* e l'ultima sua richiesta nel viaggio ultramondano.

3. 3. Roma e l'elezione divina del suo popolo

Nel pensiero storico di Dante la città di Roma è il centro spaziale, terreno e concreto del principio politico universale da lui definito. Se un uomo volesse avere un'immagine vera e attuale dell'ordine che la divina volontà ha stabilito per la sua salvezza, dovrebbe concentrarsi proprio su Roma, sede dell'Impero e della Santa Chiesa. Questa città non è centro della discontinuità fra la cultura pagana e l'età cristiana, ma segna propriamente, nel piano provvidenziale, la loro continuità⁶⁹. Il

⁶⁷ Sulla centralità di Cristo nella storia dobbiamo ricordare anche i versi 82-96 del VI canto del *Paradiso*, già analizzati nel secondo paragrafo del secondo capitolo.

⁶⁸ Cfr. L. TONDELLI, *Gioacchino - s. Bonaventura - Dante*, «Humanitas. Rivista bimestrale di cultura», 1 (1946), pp. 1267-1273.

⁶⁹ In questo senso devono essere intese le parole di C. T. Davis quando scrive: «Dante's Rome, however, united the pagan and Christian cities, and the imperial and papal, in a perfect fusion; and this is the most remarkable thing about it» (*Dante and the idea of Rome*, Clarendon Press, Oxford 1957, p. 34). Quando Dante parla di *Monarchia temporale* sta parlando di un potere non meno cristiano del potere papale; la

popolo romano, secondo il poeta, è stato eletto da Dio per assumere il comando universale attraverso l'impero e preparare il mondo alla venuta di Cristo e al trionfo della Sua Chiesa, così come afferma Orosio⁷⁰. L'autorità e la potenza di Roma imperiale si manifestano poi attraverso l'aquila⁷¹. Questo simbolo nel poema dantesco si rivela molto complesso da decifrare poiché non ha sempre lo stesso significato quando lo si incontra. Certo, l'aquila è sempre simbolo dell'impero; tuttavia, l'impero può essere inteso come forma politica istituzionale oppure, e questo è il significato che ritroviamo nel *Paradiso* e nella *Monarchia*, come il principio politico universale; non sempre la sacralità di quest'ultimo coincide con la forma politica istituzionale. Per tale motivo leggiamo nei versi danteschi un'aquila, sempre imperiale, che lacera l'albero della conoscenza del bene e del male e poco più avanti seguiamo il volo dell'Aquila che giunge sino a Carlo Magno, difensore della Santa Chiesa, la quale poi ritorna, formata dagli spiriti beati, con la voce di Dio.

Dante, come scrive lui stesso⁷², non ha sempre creduto alla provvidenzialità dell'Impero Romano. Egli pensava che il suo dominio fosse dovuto soltanto alla forza, avvicinandosi così alla visione agostiniana. Nel *De civitate Dei* il popolo di Roma non ha una particolare missione prestabilita da Dio, ma è il centro di un potere politico che ha costruito un enorme regno mediante la forza e la conquista di altre nazioni⁷³. Per Agostino senza l'amore di Dio e senza l'impulso che porta a Lui parlare di *ius* non ha senso; infatti, Roma non ha donato o offerto la propria legge, ma questa è stata imposta attraverso la forza e la guerra. Così, mostrando la schiavitù dell'amore dei Romani per la propria gloria e il loro vizio dell'orgoglio, Agostino distrugge il mito della città di

giusta forma politica di Roma, quale sede del potere, di cui Dante parla è la giusta disposizione del potere secolare con il potere spirituale, assolutamente cristiani. Per questo vedi il primo capitolo di questo scritto.

⁷⁰ Cfr. PAULUS OROSIUS, *Historiarum adversus Paganos*, III, VIII, p. 189-191, ed. Lippold, vol. 1, p. 189-191; VI, XX, 4, vol. 2, p. 220: «Hoc autem fideliter commemorasse ideo par fuit, ut per omnia venturi Christi gratia praeparatum Caesaris imperium conprobetur». Vedi anche C. T. Davis, *Dante and the idea of Rome*, p. 64.

⁷¹ Cfr. MORGHEN, *Dante profeta*, p. 150: «Ma l'esaltazione dell'Impero, rappresenta nel cielo di Giove con la fantasmagorica trasfigurazione dell'Aquila ingigliata, è il punto centrale della teologia della storia e della escatologia terrena di Dante: l'impero è stabilito da Dio ed è necessario per guidare rettamente l'umanità».

⁷² Cfr. DANTE, *Mon.*, II, 1, 2, p. 72.

⁷³ Cfr. AUGUSTINUS HIPONENSIS, *De Civitate Dei*, V, 12, ed. Borgogno, pp. 292-298.

Roma eterna e universale⁷⁴. La Babilonia d'Occidente era un potere politico come tanti altri e non aveva quindi iscritta nella sua storia una specifica missione dettata da Dio; era, in sostanza, un potere senza Dio, ma sempre permesso da Dio⁷⁵ poiché *non est enim potestas nisi a Deo*⁷⁶ e su quest'ultimo punto Dante è assolutamente agostiniano. Anche l'Alighieri, come abbiamo detto poc'anzi, prima di affermare la provvidenzialità di Roma credeva, come Agostino⁷⁷, che il potere del suo impero fosse soltanto il risultato della violenza delle armi; ma la visione provvidenziale della storia di Dante⁷⁸ e anche parte del suo pensiero sulla città di Roma, come il giudizio della virtù dei Romani⁷⁹, viene desunto dalle opere di Agostino. E suo figlio Pietro, uno dei principali difensori dell'agostinismo di Dante come ricorda Fallani, rammenta nel suo commento dei versi di Dante la lettura agostiniana della storia, non governata dal caso o dalla Fortuna, bensì dalla Divina Provvidenza; quando però si legge della missione di Roma preordinata da Dio pronunciata da Giustiniano nel cielo di Mercurio, il figlio Pietro Alighieri tace su Agostino, confermando l'evidente distanza fra Dante e il vescovo di Ippona sulla visione provvidenziale di Roma⁸⁰.

Il luogo in cui Dante espone con grande chiarezza la provvidenzialità dell'Impero è il secondo canto dell'*Inferno*. Il pellegrino, già in cammino con Virgilio, è avvolto da un grande dubbio. Egli pensa di non essere capace di compiere questa grande impresa nell'aldilà perché così misero in confronto a Enea e San Paolo, i due soli uomini a cui è stato concesso da Dio tale cammino. Dante sapeva dall'*Eneide* di Virgilio che Enea (*di Silvio parente*) fece un viaggio negli inferi ancora in vita per avere

⁷⁴ Cfr. DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, pp. 50-52. Vedi anche E. TARDIVEL, *Augustin et les deux cités. Une approche non théologico-politique*, in *Le théologico-politique au Moyen Âge*, Librairie Philosophique, Paris 2020, pp. 13-27, in particolare pp. 20-27.

⁷⁵ Cfr. AUG. HIPPI., *De Civ. Dei*, V, 21, ed. Borgognò, pp. 315-316.

⁷⁶ *Rm*, 13, 1.

⁷⁷ Cfr. A. BRUNORI, *Ancora su Dante e Agostino. Il "De civitate Dei" nella "Monarchia" e nel dibattito politico agli inizi del Trecento*, «Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica», 18 (2021), p. 14-50, in particolare pp. 31-34.

⁷⁸ Cfr. DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, p. 55: «Yet it is not unlikely, however paradoxical the notion may seem, that Dante found in the quotations from the Roman poet scattered through the writings of the African Father the first beginnings of a new view of Rome and of God's plan for human history. Dante's historical debt to Augustine was very great». Vedi anche E. BRILLI, *Excursus II. Dante e Agostino: «A denti stretti»?*. Note sull'anti-agostinismo politico di Dante, in *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma 2012, pp. 239-70.

⁷⁹ Cfr. AUG. HIPPI., *De Civ. Dei*, V, 18, ed. Borgognò, pp. 305-310; DANTE, *Conv.* IV, 5, 12-16, pp. 490-494; DANTE, *Mon.*, II, 5, 8-15, pp. 100-106.

⁸⁰ Cfr. G. FALLANI, *Dante e S. Agostino*, in *L'esperienza teologica di Dante*, Milella, Lecce 1976, pp. 183-204, in particolare p. 189 e 201.

conoscenza del suo destino di fondatore di Roma e questo viaggio fu deciso da Dio pensando all'*alto effetto* che ne sarebbe derivato.

ch'e' fu de l'alma Roma e di suo impero
ne l'empireo ciel per padre eletto:
 la quale e 'l quale, a voler dir lo vero,
fu stabilita per lo loco santo
u' siede il successor del maggior Piero.
 Per quest' andata onde li dai tu vanto,
intese cose che furon cagione
di sua vittoria e del papale ammanto.
 Andovvi poi lo Vas d'elezione,
per recarne conforto a quella fede
ch'è principio a la via di salvazione⁸¹.

In questi versi, dunque, si legge con assoluta chiarezza l'idea di Roma nella visione storica di Dante. Enea fu predestinato da Dio come padre «de l'Alma Roma e di suo impero» affinché la *santa cittade* diventasse sede del trionfo della Chiesa di Cristo; Roma non è un potere, *a voler dir lo vero*, acquistato attraverso la violenza e la forza delle armi, ma è un potere deciso e voluto dalla Divina Provvidenza *ab aeterno* per il governo di tutto il mondo⁸² «perché venissero a coincidere nell'*alma Roma* le sedi delle due potestà»⁸³. Mettendo sullo stesso piano il viaggio di san Paolo (*lo Vas d'elezione*) e il viaggio di Enea nell'aldilà Dante non solo sta, a sua volta, mettendo sullo stesso piano la Sacra Scrittura e l'*Eneide*, dimostrando la provvidenzialità e l'autorevolezza di quest'ultima⁸⁴, ma sta compiendo un'originale cristianizzazione di Roma. L'origine della Roma cristiana, secondo Dante, deve essere ricercata anche nella storia pagana dell'Urbe, poiché questa è stata voluta da Dio proprio per la vittoria della Chiesa cristiana, affinché Roma diventasse la sua sede⁸⁵. Tuttavia, questa originalità dantesca non è da considerare fuori dagli schemi del suo tempo, poiché tutto il pensiero

⁸¹ DANTE, *Inf.*, II, 20-30.

⁸² DANTE, *Conv.*, IV, 4, 8-10, pp. 480-482.

⁸³ F. MAZZONI, *Saggio di un nuovo commento alla «Divina Commedia»: «Inferno»: canti I-III*, Sansoni, Firenze 1967, p. 217.

⁸⁴ Cfr. C.T. DAVIS, *Dante's vision of history*, «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», 93 (1975), pp. 143-160, in particolare pp. 145-146.

⁸⁵ Cfr. F. FONTANELLA, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, il Mulino, Bologna 2016, p. 238.

medievale è caratterizzato dalla tendenza a spiegare e comprendere le verità di fede attraverso la mediazione della cultura latina o greca. La reazione di Dante di fronte al mondo classico è la medesima dell'uomo medievale. Dalla poesia latina e dalla filosofia greca viene estrapolato ciò che conferma e appoggia la verità del cristianesimo e, dunque, tutto ciò che la civiltà greco-romana ha generato è visto da Dante come un segno della volontà divina per preparare il mondo alla comprensione e al trionfo di Cristo⁸⁶. Pertanto, Virgilio è per Dante un profeta e l'*Eneide*, la Bibbia dell'Impero⁸⁷, è l'opera che annuncia la volontà della Divina Provvidenza per la salvezza dell'uomo attraverso la nascita di Roma e il potere *katechontico* del suo impero; ma Virgilio è anche l'autore della quarta ecloga⁸⁸ in cui, fin dai primi tempi cristiani, si crede sia annunciata la nascita di Cristo. Virgilio perciò è colui che dimostra l'elezione divina del popolo romano e il fatto che Dante «rejected their views [di Agostino e di Orosio] to follow Virgil suggests that on such a point he considers the authority of Virgil superior»⁸⁹ anche se questi «was ignorant of Christ himself, and was unaided by the supernatural knowledge which He conveyed, his authority nevertheless induced the other poet [Stazio] to become a Christian, and helped him in a way beyond the capacity of a merely human reason»⁹⁰.

Da tutto ciò si deduce che questa Roma lodata da Dante Alighieri attraverso le opere di Virgilio – e Tito Livio, Cicerone, Ovidio e Boezio – non è nulla senza Cristo.

⁸⁶ Cfr. E. PARATORE, *Dante e il mondo classico*, in *Tradizione e struttura in Dante*, pp. 39-40. Sempre in queste pagine vi è una considerazione fondamentale sull'interesse dantesco della storia e della poesia romana superiore alla filosofia greca, e ciò spiega il motivo per cui è stato scelto Virgilio e non Aristotele come guida per il viaggio nell'aldilà: «la storia e la poesia romana balzavano nel suo [di Dante] spirito a un livello nettamente superiore perché contribuenti da presso a quella epifania della grazia e della volontà divina di cui il moralismo dei filosofi greci era stato solo una lontana preparazione. [...] Il concetto di altezza di poesia era in Dante proporzionale alla maggiore o minore presenza degli argomenti supremi in cui egli vedeva espressa la manifestazione della Provvidenza [...] secondo Dante la volontà divina aveva deciso che per i popoli del mondo romano e del mondo germanico la poesia greca andasse perduta [vedi *Conv.*, I, VII, 14-15, p. 58], in quanto non espressiva di verità connesse con la storia provvidenziale dell'umanità»

⁸⁷ Cfr. B. NARDI, *Nel mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944, pp. 204-205: «l'appassionata interpretazione che il poeta fiorentino ha tracciato della storia umana, ispirandosi al poema virgiliano, citato da Dante con la stessa commossa riverenza con la quale è citata la Bibbia; quasi direi con la stessa fede».

⁸⁸ Cfr. VIRGILIUS, *Eglogae*, IV, 5-7: «magnus ab integro saeculorum nascitur ordo;/ iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna;/ iam nova progenies calo demittitur alto./ Tu modo nascenti puero, quo ferrea primum / desinet ac toto surget gens aurea mundo,/ casta fave Lucina; tuus iam regnat Apollo» (ed. Cetrangolo, p. 66). Vedi anche P. COURCELLE, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eclogue*, «Revue des études anciennes», 59 (1957), pp. 294-319.

⁸⁹ DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, p. 103.

⁹⁰ Ivi, p. 136.

O meglio, sarebbe soltanto un fatto umano, un popolo di grande forza e potenza destinato a perire come tanti altri popoli nel tempo della storia umana; ma Roma acquisisce in Dante il suo autentico valore provvidenziale poiché è stata scelta da Dio per preparare il mondo a Cristo. In Lui la Roma dei re, dei consoli e degli imperatori trova il suo ultimo significato. Infatti, nella pienezza dei tempi, quando l'Impero Romano viveva il suo apogeo sotto il comando di Augusto, il quale fece del mondo un luogo completamente pacificato, il *consistorio della Trinitade* ha voluto che il Figlio di Dio si facesse uomo per riportare la creatura al perfetto rapporto con Dio, confermando il divino valore del popolo romano. Si intuisce allora l'importanza di comprendere veramente questa *plenitudo temporis* in quanto è quel punto della storia dell'uomo in cui è avvenuto tutto ciò che dà significato a questa storia, ed è la principale fonte – o *experientia* – da cui Dante trae e dimostra il suo pensiero politico.

Alla fine del primo libro della *Monarchia* Dante sembra affermare che il Figlio di Dio si fece uomo aspettando o disponendo quando volle (*vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit*) la pienezza dei tempi, ossia la pace universale compiuta dal divino monarca Augusto. Così la maggior parte degli studiosi leggono in queste frasi una pienezza dei tempi virgiliana o pagana⁹¹, come se nel pensiero di Dante l'Incarnazione del Figlio di Dio non aggiungesse nulla a tale pienezza. Ci aiuta a comprendere la relazione che sussiste fra Cristo, Augusto e la pienezza dei tempi il quinto capitolo del quarto trattato del *Convivio* in cui si legge:

Volendo la 'nmensurabile bontà divina l'umana creatura a sé riconformare, che per lo peccato de la prevaricazione del primo uomo da Dio era partita e disformata, eletto fu in quello altissimo e congiuntissimo consistorio de la Trinitade, che 'l Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare questa concordia. E però che ne la sua venuta nel mondo, non solamente lo cielo, ma la terra convenia essere in ottima disposizione; e la ottima disposizione de la terra sia quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe, come detto è di sopra; ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella cittade che ciò dovea compiere, cioè la gloriosa Roma⁹².

⁹¹ Cfr. F. FONTANELLA, *La storia di Roma in Dante*, «L'italianistica oggi: ricerca e didattica», Atti del XIX Congresso dell'ADI-Associazione degli Italianisti, Roma, 9-12 settembre 2015, ADI editore, Roma 2017. Vedi anche DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, pp. 67-71.

⁹² DANTE, *Conv.*, IV, 5, 3, p. 484.

È chiaro che l'Incarnazione del Figlio di Dio era già decisa dal concistoro della Trinità dopo la spaccatura fra l'uomo e Dio causata da Adamo, per restaurare il legame della creatura con il suo Creatore; e però questo evento si verificò nella perfetta disposizione sia del cielo che della terra poiché, in quest'ultima, governava la monarchia del popolo romano. Tale ordine terreno *convenia essere* così, affinché il mondo potesse accogliere nel modo più consono Cristo. Ora, questo *convenia essere* della monarchia non esprime assolutamente un fatto necessario, ma un fatto che, se fosse avvenuto, sarebbe stato meglio. Dunque, l'Incarnazione non richiedeva per necessità una pacificazione universale del mondo. Tuttavia, quel *convenia essere* pare scontrarsi con il *dovea compiere* del popolo romano poiché una contingenza viene spiegata con un dovere, una necessità. In realtà in Dante non c'è contraddizione. Anche se il mondo non fosse stato ottimamente disposto, Cristo si sarebbe comunque incarnato per la sua salvezza perché così era stato già deciso, ma ovviamente al mondo conveniva essere preparato, pronto per accogliere l'eterno e questo era il compito, o meglio, la missione del popolo romano. In questo senso, il mondo – il suo ordine – era affidato alla libertà di Roma; soltanto se, nel corso dei secoli, il popolo romano avesse mantenuto la conformità con la volontà divina avrebbe fatto del mondo un luogo adatto alla nascita del Figlio di Dio. Quel dovere, allora, non è la necessità della presenza romana nel mondo per l'arrivo di Cristo, ma è la necessità del popolo romano nel suo proprio legame con Dio; il dovere, per lo stesso popolo romano, di portare a compimento ciò che gli aveva chiesto lo *divino provvedimento*. In altri termini, il *dovea compiere* è una questione⁹³ fra Roma e Dio. Il *convenia essere* per il mondo è, quindi, il *dovea compiere* per Roma⁹⁴; ed essendo tutto questo avvenuto, cioè l'ottima disposizione e dunque il compimento del *divino provvedimento* – o ancora, la perfetta conformità fra la libertà umana-romana e la libertà divina o la Provvidenza – essendo tutto questo avvenuto Roma assume nel pensiero dantesco un ruolo fondamentale, anche per la salvezza dell'uomo.

La monarchia di Augusto indica, ma non ordina la nascita di Cristo; è quest'ultima che ordina la monarchia al mondo, ossia all'uomo; se è vero che «*mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur*», allora la monarchia di

⁹³ Una storia che Dante sente dalla bocca di Giustiniano.

⁹⁴ Affinché il mondo fosse disposto perfettamente (*convenia essere*) all'arrivo di Cristo, era necessario che il popolo romano portasse a termine la sua missione (*dovea compiere*).

Augusto, o meglio, la divina elezione del popolo romano, è ordinata all'Incarnazione di Cristo. È chiaro allora che Dante parla nel suo trattato politico di *plenitudo temporis* in relazione allo stato della pacificazione universale avvenuto con Augusto poiché, proprio in quel tempo, ci fu l'Incarnazione del Figlio di Dio: «*status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit*»⁹⁵. È la decisione o la conferma di Dio, attraverso l'Incarnazione del Figlio, che fece riconoscere l'Impero di Augusto il momento culminante della storia romana e il merito di questo popolo di aver seguito nelle sue diverse vicissitudini la volontà divina; una conferma senza la quale Dante non avrebbe mai parlato di pienezza dei tempi in relazione ad Augusto. Ancora, la pienezza dei tempi è dunque la compiuta decisione della Trinità in quel *consistorio*, come si afferma nel *Convivio*. E questo è avvalorato dai versi del canto VI del *Paradiso*:

Con costui [Augusto] puose il mondo in tanta pace,
che fu serrato a Giano il suo delubro.

Ma ciò che 'l segno che parlar mi face
fatto avea prima e poi era fatturo
per lo regno mortal ch'a lui soggiace,
diventa in apparenza poco e scuro,
se in mano al terzo Cesare si mira
con occhio chiaro e con affetto puro⁹⁶;

In quel *ma* avversativo c'è tutta la distanza fra la finitezza umana, seppur ottima, e l'infinità divina. Tutto viene rivalutato di fronte a Cristo. Nessun potere al mondo è all'altezza del *factum* della libertà divina, dell'Incarnazione e della Passione del Figlio di Dio. Ciò che fece in passato o in futuro il regno che è soggetto al *sacrosanto segno* «diventa in apparenza poco e scuro»; non, dunque, per il potere o l'ordine politico e temporale, ma perché era giunto il momento nel mistero della divina Trinità che il Figlio di Dio si fece uomo per la salvezza del mondo. È vero che nella *Monarchia* è messo in rilievo il potere imperiale di Augusto in quanto a Dante interessava, in quel luogo, far emergere le qualità politiche e imperiali, ma è sempre presente la centralità di

⁹⁵ DANTE, *Mon.*, I, 16, 1, p. 66.

⁹⁶ DANTE, *Par.*, VI, 79-87.

Cristo nella storia, quale decisione nella pienezza dei tempi, come nella *Divina Commedia*⁹⁷.

Nella visione storico-politica di Dante ci sono, di conseguenza, due grandi popoli eletti dalla Divina Provvidenza, il popolo romano e il popolo ebraico⁹⁸, il cui incontro o l'intersecazione della loro storia si realizza in Cristo, la promessa dell'Antico Testamento e la profezia della quarta ecloga e dell'Eneide di Virgilio. Infatti Dante afferma che

fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine de la cittade romana, sì come testimoniano le Scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento de la santa cittade che fu contemporaneo a la radice de la progenie di Maria⁹⁹.

Un'altra *concordatio temporum* fra la storia profana e la storia biblica, ossia la non casuale simultaneità fra la nascita di Roma e la nascita di Davide dalla cui santissima progenie discese la donna «ottima di tutte le altre, la quale fosse camera del Figliuolo di Dio», rivela ancora l'elezione divina del popolo romano per la nascita della sua santa città. Tale corrispondenza occorre leggerla come *experientia* allo stesso modo del *factum* della nascita di Cristo avvenuta sotto Augusto che manifesta il culmine di tutta la storia provvidenziale, il quale è preceduto da quest'altro segno divino compiuto nella storia attraverso la simultaneità fra nascita di David e il viaggio di Enea in Italia, ovvero un altro argomento di esperienza da cui Dante dimostra l'autorevolezza e l'autenticità

⁹⁷ Cfr. PA. OR., *Hist. adv. Pag.*, III, VIII, ed. A. Lippold, vol. 1, pp. 189-191. Orosio in questo passo sostiene che la pace avvenuta sotto Augusto in realtà è stata predisposta da Dio, la vera causa: non per la grandezza di Cesare ma per la potenza del Figlio di Dio. Ha ragione C. T. Davis – anche se non osserva il testo di Orosio in relazione all'ultimo paragrafo del primo libro della *Monarchia* – quando scrive che «it is remote from Dante's belief» (*Dante and the idea of Rome*, p. 59) poiché la pace, per Dante, è avvenuta davvero sotto il comando di Augusto. Ma che tale avvenimento, cioè la pace di Augusto e la nascita di Cristo nella pienezza dei tempi, avvenne per obbedienza al Creatore di tutto il mondo (*sed creatori orbis universi orbem ipsum generali cognitione paruisse*) è ciò che Dante riprende da Orosio. Inoltre, dire che l'Impero Romano fu voluto al fine di preparare il mondo a Cristo e, di conseguenza, dire che la pace che si creò prima della sua venuta è in realtà avvenuta per Lui, non significa che il popolo romano non abbia avuto un grande merito, o che Cristo sia il fondamento dell'impero come scrive Davis (*Dante and the idea of Rome*, p. 59); ma, sicuramente, senza Cristo, cioè senza la meta verso cui il popolo romano doveva andare, non si troverebbe nessun senso dell'importanza di Roma nel pensiero dantesco.

⁹⁸ Cfr. DANTE, *Mon.*, II, 4, 2-4, pp. 90-92. Vedi anche DAVIS, *Dante and the idea of Rome*, p. 35: «The Romans, like the Jews, were a people chosen for a particular destiny; [...] Roman history, like Hebrew, was hallowed by miracles».

⁹⁹ DANTE, *Conv.*, IV, 5, 6, p. 486.

del suo pensiero. Tuttavia, non solo nell'attesa o nella divina elezione si costituisce il legame fra il popolo romano e il popolo ebraico, bensì anche nella considerazione del potere imperiale. Infatti, l'arrivo in Italia di Arrigo VII (1310-1313), per l'affermazione dell'autorità imperiale mediante l'incoronazione papale a Roma, era visto da Dante come l'inizio della possibile restaurazione dell'ordine imperiale e dell'arrivo di un periodo di pace e giustizia¹⁰⁰. Nelle epistole scritte in questa occasione – la quinta ai governati e popoli d'Italia, la sesta ai fiorentini e la settima allo stesso imperatore – non leggiamo un ritratto soltanto civile dell'Imperatore, ma egli viene visto come un *Dei minister* o *Agnus Dei qui tollit peccata mundi*, seppur distinto dal potere sacerdotale. Dante saluta Arrigo come un altro Mosè (*Moysen alium*)¹⁰¹, liberatore del popolo oppresso con l'appoggio di Dio. Dunque, come suggerisce Padoan, per comprendere chi sia veramente l'Imperatore per Dante Alighieri bisogna pensare al re ebraico, detentore del potere civile e divinamente ispirato come Mosè, Davide e Salomone¹⁰².

¹⁰⁰ Cfr. G. INGLESE, *La vita di Dante*, Carocci editore, Roma 2021, pp. 110-113.

¹⁰¹ DANTE, *Ep.*, V, 1, 4, p. 108.

¹⁰² Cfr. G. PADOAN, *Roma nel pensiero di Dante*, in *Il lungo cammino del "poema sacro". Studi danteschi*, Olschki, Firenze 1993, p. 136.

CONCLUSIONE

Giunti alla fine del nostro percorso, possiamo cogliere i tre importanti elementi del pensiero teologico politico di Dante Alighieri: l'Impero quale ordinamento divino e universale, avvolto da una missione salvifica, e il suo reale rapporto con l'ordinamento della Chiesa; la manifestazione di tale assetto politico mediante il simbolo dell'Aquila nel *Paradiso*; infine, la presenza dominante e centrale di Cristo.

Lo studio dei principi che sorreggono tutte le dimostrazioni delle tre questioni della *Monarchia* ci consente di leggere quest'opera nel suo autentico significato. Essa non anticipa alcun sistema di pensiero che possiamo ritrovare dopo il Medioevo, ma è esattamente l'affermazione, certo forte e originale, di un pensiero politico che trova tutto il suo bagaglio di nozioni e di metodi nella complessa filosofia dell'età medievale. Dante non è dunque, come molti studiosi ancora dicono, un uomo che va oltre il suo tempo, ma è propriamente una delle massime espressioni di un'epoca storica la cui eredità è così preziosa per lo spirito umano.

Siamo partiti dalla *divisio textus* della definizione di Monarchia temporale per avere ben chiara, fin da subito, l'idea politica generale di Dante. La peculiarità di tale definizione, al di là della sua precisa funzione di delimitare il campo di indagine, deriva dalla sua qualità sintetica. Infatti, come abbiamo dimostrato, in essa si rivela già tutta la questione politica avanzata dal poeta: dalla necessità del potere monarchico, passando per la superiorità e il dominio del popolo che lo detiene, al rapporto di potere con l'altra istituzione che agisce nel tempo ma orientata all'eterno, cioè la Chiesa. In seguito, sono stati presi in considerazione i tre principi, sostanzialmente teologici, delle tre differenti questioni, che si richiamano a vicenda senza fermarsi alla singola questione per la quale sono formulati. Il primo, fondamento della questione sulla necessità dell'Impero per il mondo, afferma che la pace è la miglior condizione per la realizzazione del particolare fine della società; ma per la politica, non essendo materia soltanto speculativa, il fine ultimo è in realtà il vero principio poiché è il fine che muove colui che agisce. Per la determinazione di questo fine, Dante segue la filosofia aristotelica, ma soprattutto il ragionamento teleologico di Tommaso d'Aquino – anche se in alcuni punti procede senza l'Aquinata – secondo cui un determinato ente, essendo partecipe del piano

complessivo della creazione, si realizza nel conseguimento del proprio fine assegnato da Dio, il quale gli ha donato l'esistenza. In questo senso, essendo il fine l'autentico principio, e dunque precedendo il mezzo che lo compie, non è la società umana a realizzare l'intelletto possibile – l'*ultimum de potentia* dell'umana società – ma è l'intelletto possibile o la natura intellettuale, disposta da Dio, a realizzare l'umana società.

La seconda questione della *Monarchia* riguarda l'autorità imperiale del popolo romano per diritto ed è proprio l'argomentazione teologica sul diritto, seguendo sempre Tommaso d'Aquino, che reggerà tutta la dimostrazione. Dante afferma che il diritto è volontà divina e dunque tutto ciò che è di diritto nel mondo è tale poiché conforme alla volontà divina. Su tale principio si concentra la concezione complessiva – posta sulla scia del pensiero tomista ma insieme, come spesso accade, propria e originale di Dante – del diritto naturale e umano, ma in riferimento ad esso si configura anche tutto il destino dell'Impero di Roma nel quale la volontà divina, il diritto naturale e quello umano confluiscono.

Il principio complesso e nella sua spiegazione macchinoso, a prima vista prettamente logico, su cui si fonda la terza e ultima questione dichiara che Dio non vuole ciò che ripugna all'intenzione della natura. Questo principio rimane sullo sfondo fino a quando si arriva all'ultimo paragrafo del trattato, nel quale diventa possibile comprendere il motivo e l'intenzione del principio. Che Dio non voglia ciò che ripugna all'intenzione della natura significa, in sostanza, che Dio non vuole ciò che contrasta o impedisce la vera natura dell'Impero, la cui autorità deriva direttamente da Dio. È, infatti, in questo luogo che viene espresso il reale rapporto che sussiste fra l'autorità spirituale e l'autorità temporale poiché, se il fondamento di ogni autorità è Dio, la Chiesa non sarà più l'autorità suprema anche nella sfera temporale, ma sarà l'ordinamento supremo della sfera spirituale, disposto per la beatitudine eterna. Tuttavia, l'obiettivo di Dante non era quello di separare definitivamente il potere spirituale dal potere temporale, bensì quello di dimostrare lo stesso fondamento dei due ordinamenti e così la loro relativa autonomia derivante dalla stessa radice. La separazione compiuta da Dante è, in realtà, un'originale e autentica considerazione sull'unità, o sulla cooperazione, del potere spirituale e del potere secolare – della ragione e della fede, della filosofia e della teologia, del fine naturale e del fine

soprannaturale – garantendo la loro specifica autonomia. È questo il senso del suo *laicismo cristiano*.

Il pensiero politico di Dante, oltre ad essere un insieme di precetti teorici orientati all'azione pratica e riguardanti soprattutto le figure ideali del Principe o del Pontefice romano, è pensiero vivo che mostra l'effettivo valore della realtà umana e della storia di ciascun uomo nel confronto reale con tali precetti; e con la figura dell'Aquila nel *Paradiso* abbiamo la più viva manifestazione dell'autentico significato del pensiero politico del Sommo Poeta. Essa è il simbolo divino che mostra in tutta la sua solennità la teologia politica di Dante, il principio politico universale, vale a dire l'idea di Impero voluto da Dio per la restaurazione della giustizia e della libertà, nel perfetto accordo con la Chiesa Cattolica. È, insomma, la *Monarchia* nella *Divina Commedia*.

Comprendere in anticipo il significato complessivo del nostro simbolo ci consente di pensare correttamente al suo reale valore nei canti in cui si presenta. Infatti, l'Aquila non esprime soltanto l'idea imperiale dal punto di vista istituzionale; non è, insomma, l'impero quale forma politica istituzionale differente dalla repubblica o dalla monarchia. Essa, come detto poc'anzi, è il simbolo del principio politico universale che racchiude in sé stesso le virtù repubblicane, la monarchia e l'ordine imperiale. Il volo dell'Aquila non cominciò da Augusto, o da Cesare, ma cominciò da Enea e continuò con Scipione e Pompeo, poiché già nella monarchia e nei secoli repubblicani il popolo romano incarnava il principio politico universale, già si posava su di esso l'elezione divina per la realizzazione dell'Impero.

Nel sesto canto del *Paradiso*, nel cielo di Mercurio, ascoltiamo il solenne discorso dell'imperatore Giustiniano sul volo dell'Aquila, dall'inversione di Costantino dopo la storia di Roma monarchica, repubblicana e imperiale, alla faziosità distruttiva dei Guelfi e dei Ghibellini. In questi versi è pronunciata – ed è ciò che rende estremamente importante il canto – la sintesi del pensiero politico di Dante: la relazione politica fra l'Impero e la Chiesa, fra l'imperatore e il Pontefice, fra l'opera di fede e l'opera filosofica e legislativa, la virtù del popolo romano eletto da Dio, l'evento dell'Incarnazione sotto l'imperatore Augusto e la lontananza dalla verità delle fazioni contemporanee a Dante. Tuttavia, nella *Divina Commedia* questi elementi, che altrove erano definiti idealmente, ora trovano concreta esistenza nella realtà degli uomini storici

che hanno vissuto e sofferto nel mondo. La benedizione dell'ultimo paragrafo della *Monarchia* diventa reale e vissuta; la conversione di Giustiniano, il passaggio alla vera fede, che è l'orientarsi verso la conformità con la volontà divina, è un fatto dirompente della vita dell'importatore; la giustizia si realizza ed è rappresentata dall'operato di Giustiniano, come dice il suo stesso nome, e così via. Proprio per questo ultimo elemento, il VI canto è spesso definito il canto della giustizia, eppure ciò che emerge, con la medesima forza, è il concetto di libertà. Al di là della decisione di Costantino, della conversione dell'imperatore e del merito dei generali romani, è la storia di Romeo di Villanova che rappresenta l'autentica libertà dell'uomo. Nella ricchezza o nella povertà, egli difese il dono più grande che Dio fece all'uomo, compiendo la giusta scelta, ossia la decisione conforme alla divina volontà; anche nella sofferenza e nella dolorosa solitudine egli rimase ancorato alla vita, trovando la sola consolazione nella speranza della vera giustizia il cui premio è perfettamente proporzionato al merito.

Il simbolo dell'Aquila compare poi nei canti del cielo di Giove. In questo luogo, in cui si manifesta in tutta la sua magnificenza il *sacrosanto segno* di fronte a Dante, si compie il messaggio politico. Se l'Aquila di cui parla Giustiniano è la giustizia di Dio che si impone nella storia, l'Aquila nel cielo di Giove, formata dagli spiriti beati, è la giustizia di Dio nell'eterno; le sue parole dimostrano l'infinita distanza fra la giustizia divina e la giustizia terrena e così l'impossibilità dell'uomo di comprenderla; ma l'uomo è in grado di compiere la volontà di Dio, e dunque la sua giustizia, come è richiesto dai principi del mondo, e ciò è possibile soltanto attraverso la corazza della fede sincera e autentica, cioè la fede animata dalla carità. La fede è fondamentale, ed è questa la conclusione dei canti di Giove, non solo per affermare la giustizia di Dio nel mondo, consuonando la nostra volontà alla Sua volontà, ma per essere perdonati da Dio nel giorno del giudizio e poter entrare nel *regnum caelorum*, come dimostrano i sei beati che costituiscono la parte più nobile dell'Aquila.

Il nostro discorso però resterebbe monco se non si ragionasse sulla visione storica di Dante, elemento essenziale per la comprensione del suo pensiero, la quale afferma l'assoluta centralità di Cristo, vero centro di gravità del Poema e della filosofia politica dantesca. Infatti, la filosofia della storia di Dante è propriamente una teologia della storia, come abbiamo dimostrato partendo dal concetto di ordine del primo canto del *Paradiso* e arrivando al concetto di Provvidenza, ossia dell'azione di Dio nel

mondo, in relazione alla libertà dell'uomo; quest'ultimo rapporto, fra la Provvidenza e la libertà dell'uomo, è ciò che determina la storia. E la prova concreta della presenza di Dio nel mondo, della sua decisiva azione nella vita dell'uomo, è l'evento dell'Incarnazione che ci dimostra l'esistenza dell'eterno nel tempo, il centro della storia divenuta santa. La venuta del Figlio di Dio è il centro verso cui tutta la storia precedente era attratta e da cui tutta la storia successiva prende significato.

Tutto ciò è ben visibile nella solenne processione degli ultimi canti del *Purgatorio*, nei quali si incontra la storia comandata da Dio attraverso i sette candelabri d'oro che rappresentano lo spirito settiforme di Dio, i ventiquattro seniori come i ventiquattro libri dell'Antico Testamento, i quattro animali simbolo dei quattro Vangeli, il carro della Chiesa, il grifone quale figura di Cristo che si rivelerà essere il centro di tutta la processione e i restanti simboli del Nuovo Testamento, come gli *Atti degli Apostoli* di Luca, le epistole di Paolo, le sette epistole di Pietro, Giovanni, Giacomo e Giuda e infine l'*Apocalisse* di Giovanni; ma incontriamo anche la storia in balia della sola libertà dell'uomo, come dimostra la distruzione dell'Albero della conoscenza del bene e del male rigenerato da Cristo da parte della crudele aquila romana, l'eresia volpina che minacciò l'unità della Chiesa, il ritorno della distruttiva aquila romana dopo la *buona intenzion* di Costantino, il demoniaco drago che volle distruggere ancora la Chiesa la quale era ormai diventata un luogo dominato dai beni temporali e dalla corruzione, dimenticando la sua santa missione. Incontriamo, insomma, la storia dell'uomo, nella speranza che possa ristabilirsi il corretto legame fra la Provvidenza e la libertà dell'uomo attraverso il *nesso di Dio* annunciato da Beatrice.

Da questi canti, in cui si esprime la teologia della storia dantesca, si comprende la vicinanza, ma anche la distanza, fra Dante e gli Spirituali francescani e in particolare fra Dante e Gioacchino da Fiore. Se il Sommo Poeta segue il rinnovamento compiuto da Gioacchino – e prima di lui da Ruperto di Deutz, Onorio d'Autun e Anselmo di Havelberg –, secondo cui Cristo è il centro dei tempi e non più la fine dei tempi come diceva Agostino, e condivide il sentimento generale nei confronti dell'aberrazione della corruzione ecclesiastica, se ne distanzia sostanzialmente per due elementi. In primo luogo, per Dante nella restaurazione dell'ordine voluto da Dio nel mondo gioca un ruolo fondamentale la politica, ossia l'ordinamento imperiale, mentre Gioacchino disconosce il ruolo salvifico del potere politico per la realizzazione della Chiesa spirituale. In

secondo luogo, la centralità di Cristo nella teologia della storia gioachimita non è qualitativa, ma quantitativa o di posizione, poiché Cristo sta sì al centro nella visione trinitaria della storia, fra la gloria del Padre e l'età dello Spirito Santo, ma segna soltanto un momento nel progresso della rivelazione del mistero che si compirà con lo Spirito Santo, nel regno dell'*Ecclesia Spiritus*. Il significato di Cristo nella visione storica di Dante è più vicino a Tommaso d'Aquino e soprattutto a Bonaventura di Bagnoregio, secondo cui Cristo è la pienezza dei tempi, quel momento eterno della pienezza dei misteri da cui il passato e il futuro si dipartono.

Infine, nella storia dell'uomo splende la città di Roma. Essa è il centro spaziale e concreto della teologia della storia di Dante e del suo pensiero politico, dell'incontro fra gli ordinamenti stabiliti per la salvezza dell'uomo; Roma segna la continuità fra la cultura pagana e l'annuncio cristiano, dimostrando il compimento della missione del popolo romano dettata da Dio, ossia assumere il comando su tutte le genti per preparare il mondo alla vittoria della Chiesa di Cristo. Tale provvidenzialità, che Dante pensa riprendendo Orosio e allontanandosi in parte da Agostino, viene raccontata con grande chiarezza nel secondo canto dell'*Inferno* in cui si descrive il piano di Dio attraverso il viaggio ultramondano di Enea e di Paolo e si ribadisce ancora una volta il profondo legame e la continuità fra Roma antica e la Roma cristiana. Dunque, come è già stato detto, in Cristo la storia di Roma assume il proprio significato, come attesta il valore della pace compiuta da Augusto per preparare il mondo nelle migliori condizioni all'arrivo del Figlio di Dio dopo che la pienezza dei tempi – che è pienezza del mistero – era ormai giunta.

BIBLIOGRAFIA

1. *Fonti*

1.1 *Dante Alighieri*

DANTE ALIGHIERI, *Commedia*, a cura di Emilio PASQUINI e Antonio QUAGLIO, Garzanti, Milano 2021.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, con il commento di Anna Maria CHIAVACCI LEONARDI, *Inferno-Purgatorio-Paradiso*, Mondadori, Milano 2016.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia*, a cura di Giovanni FALLANI, *Inferno-Purgatorio-Paradiso*, G. D'Anna, Messina-Firenze 1966.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Inferno-Purgatorio-Paradiso*, a cura di Natalino SAPEGNO, La Nuova Italia, Firenze 1955-1957.

DANTE ALIGHIERI, *La Divina Commedia, Inferno-Purgatorio-Paradiso*, a cura di Nicola FOSCA, Aracne, Roma 2018-2020.

DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori*, vol. III, *De vulgari eloquentia; Monarchia*, a cura di Pier Vincenzo MENGALDO e Bruno NARDI, Ricciardi, Milano 1996.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di Paolo CHIESA e Andrea TABARRONI con la collaborazione di Diego ELLERO, Salerno Editore, Roma 2013.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di Diego QUAGLIONI, Mondadori, Milano 2015.

DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di Gustavo VINAY, Sansoni, Firenze 1950.

DANTE ALIGHIERI, *Convivio*, a cura di Gianfranco FIORAVANTI, Mondadori, Milano 2019.

DANTE ALIGHIERI, *Epistole. Egloge. Questio de aqua et terra*, a cura di Marco BAGLIO, Luca AZZETTA, Marco PETOLETTI e Michele RINALDI, introduzione di Andrea MAZZUCCHI, Salerno, Roma 2016.

1.2 *Testi antichi e medievali*

SANT'AGOSTINO, *La Città di Dio*, traduzione e note di Carlo BORGOGNO, introduzione e revisione di Aldo LANDI, Patristica, edizioni Paoline, Roma 1973.

ID., *Opera omnia, Discorsi* [341-400], vol. XXXIV, traduzione e note di Vera PARONETTO, Anna Maria QUARTIROLI, Città Nuova Editrice, Roma 1989.

ARISTOTELE, *Metafisica*, traduzione di Giovanni REALE, Bompiani, Milano-Firenze 2017.

ID., *Secondi Analitici*, in *Opere*, vol. I, trad. di Giorgio COLLI, a cura di Gabriele GIANNANTONI, Editori Laterza, Roma-Bari 1973.

ID., *Sul cielo*, in *Opere*, vol. II, traduzione di Giorgio COLLI, a cura di Gabriele GIANNANTONI, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1973.

ID., *Sull'anima*, in *Opere*, vol. II, trad. di Giorgio COLLI, a cura di Gabriele GIANNANTONI, Edizioni Laterza, Roma-Bari 1973.

AVICENNA, *Logica* (Logique du Šifā), texte latin, édition critique de la traduction médiévale par F. HUDRY, introduction doctrinale par A. DE LIBERA, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 2018.

IUSTINIANUS, *Corpus iuris civilis, Institutiones*, recognovit P. KRUEGER; *Digesta*, recognovit Th. MOMMSEN, vol. I, Weidmann, Berlin 1928.

OROSIO, *Le storie contro i pagani*, vol. 1 (I-IV) - vol. 2 (5-7), a cura di Adolf LIPPOLD e traduzione di Aldo BARTALUCCI e Gioacchino CHIARINI, Mondadori, Milano 1998.

SEVERINUS BOETHIUS, *Commentari in librum Aristotelis 'Peri hermenias'*, Secunda editio, recensuit C. MEISER, Teubner, Leipzig 1880.

THOMAS DE AQUINO, *Commento al Corpus Paulinum (Expositio et lectura super epistolas Pauli Apostoli), Seconda Lettera ai Corinzi, Lettera ai Galati*, Volume 3, traduzione e introduzione a cura di Battista MONDIN, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2006.

ID., *De Regimine Principum ad Regem Cypri*, ex typographia Seth Vioti, Parmae 1578; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, a cura di Antero MEOZZI, R. Carabba editore, Lanciano 1930; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *De regimine principum*, in *Opuscoli politici*, introduzione e traduzione di Lorenzo PEROTTO, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1997.

ID., *In librum Beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, ed. Ceslao PERA, Pietro CARMELLO, Carlo MAZZANTINI, Marietti, Taurini-Romae 1950; *Commento ai Nomi divini di Dionigi*, volume 1, capitoli 1-4, traduzione e introduzione a cura di Battista MONDIN, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2004.

ID., *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium seu Summa contra Gentiles*, ed. Pietro MARC, Ceslao PERA, Pietro CARMELLO, Marietti, Torino-Roma 1961; trad. it. TOMMASO D'AQUINO, *Summa contro i Gentili*, a cura di Tito S. CENTI, Utet, Torino 1975.

ID., *Summa theologiae*, Edizioni Paoline, Roma 1962; trad. it. *Somma di Teologia*, vol. I-V, a cura di Fernando FIORENTINO, Città Nuova, Roma 2018-2019.

VIRGILIO, *Bucoliche*, in *Tutte le opere*, a cura di Enzo CETRANGOLO con un saggio di Antonio LA PENNA, Sansoni, Firenze 1992.

ID., *Eneide*, traduzione di Luca CANALI, introduzione e commento di Ettore PARATORE, Milano 2021.

2. Studi

ARMOUR Peter, *Dante and Popular Sovereignty*, in *Dante and Governance*, edited by John WOODHOUSE, Clarendon Press, Oxford 1997, pp. 27-45.

ID., *Dante's Griffin and the History of the World: A study of the Earthly Paradise ("Purgatorio" cantos XXIX-XXXII)*, Clarendon Press, Oxford 1989.

ID., *L'Apocalisse nel canto XXIX del Purgatorio*, in *Dante e la Bibbia*. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia», Firenze, 26-28 settembre 1986, a cura di Giovanni BARBLAN, Olschki, Firenze 1988, pp. 145-150.

ID., *Purgatorio XXXII in Dante's "Divine Comedy". Introductory readings. II. "Purgatorio"*, University of Virginia Press, Charlottesville 1993, pp. 476-490.

ARNALDI Girolamo, *Il canto di Giustiniano*, «La Cultura. Rivista di filosofia letteratura e storia», 40, (2002), pp. 211-220.

AUERBACH Erich, *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1983.

- BAGET BOZZO Gianni, *Modello trinitario e modello cristologico nella teologia della storia: Gioacchino da Fiore e Tommaso d'Aquino*, «Renovatio», 9 (1974), pp. 39-50.
- BARALDI Francesca, *Il simbolismo dell'aquila nella Divina Commedia*, «I castelli di Yale. Quaderni di filosofia», 9 (2007/2008), pp. 85-101.
- BARBI Michele, *L'ideale politico-religioso di Dante*, «Studi Danteschi», 23 (1938), pp. 46-77.
- BATTISTINI Andrea, «*Rifeo troiano*» e la riscrittura dantesca della storia, «Lettere italiane», 42 (1990), pp. 26-50.
- ID., *Allusioni bibliche nel canto XIX del Paradiso*, in *La retorica della salvezza. Studi danteschi*, Il Mulino, Bologna 2016, pp. 237-238.
- BEDNARSKI Felix Adalbertus, *Inclinazioni naturali secondo S. Tommaso d'Aquino*, «Angelicum», 69 (1992), pp. 23-35.
- BELLOMO Saverio, *Contributo all'esegesi di Par. VI*, «Italianistica: Rivista di letteratura italiana», 19, (1990), pp. 9-26.
- BREZZI Paolo, *Il canto VI del Paradiso*, in *I primi undici canti del "Paradiso"*, Bulzoni, Roma 1992, pp. 115-129.
- BRILLI Elisa, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Carocci, Roma 2012.
- BRUNORI Arianna, *Ancora su Dante e Agostino. Il "De civitate Dei" nella "Monarchia" e nel dibattito politico agli inizi del Trecento*, «Bollettino di Italianistica. Rivista di critica, storia letteraria, filologia e linguistica», 18 (2021), pp. 14-50.

- CERBO Anna, *Dante e l'apocalittica dell'Antico e del Nuovo Testamento*, «Linguistica e Letteratura», 35 (2010), pp. 175-211.
- CHIAPPELLI Luigi, *Dante in rapporto alle fonti del diritto ed alla letteratura giuridica del suo tempo*, «Archivio Storico Italiano», 41 (1908), pp. 3-49.
- CHIAVACCI LEONARDI Anna Maria, *La salvezza degli infedeli: il canto XX del Paradiso*, in *Regnum celorum violenza pate. Dante e la salvezza dell'umanità*, Accademia Vivarium Novum, Avellino 2002, pp. 193-208.
- COPPER Richard, *The French Dimension in Dante's Politics*, in *Dante and History: from Florence and Rome to the Heavenly Jerusalem*, by Richard LANSING, Routledge, New York 2003, pp. 168-194.
- COSTA Iacopo, *Principio di finalità e fine nella Monarchia*, in «*Ad ingenii acuitionem*». *Studies in honour of Alfonso Maierù*, ed. by Stefano CAROTI, Ruedi IMBACH, Zénon KALUZA, Loris STURLESE and Giorgio STABILE, Brepols, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 39-65.
- COURCELLE Pierre, *Les exégèses chrétiennes de la quatrième Eclogue*, «Revue des études anciennes», 59 (1957), pp. 294-319.
- CRISTALDI Sergio, *Dante di fronte al gioachimismo*, Salvatore Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 2000.
- DAVIS Charles Till, *Dante and the idea of Rome*, Clarendon Press, Oxford 1957.
- ID., *Dante's vision of history*, «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», 93 (1975), pp. 143-160.
- ID., *L'Italia di Dante*, Il Mulino, Bologna 1988 (ed. or. *Dante's Italy and Other Essays*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1984).

DEMPF Alois, *Sacrum Imperium. La filosofia della storia e dello stato nel medioevo e nella rinascenza politica*, Le Lettere, Firenze 1988 (ed. or. *Sacrum Imperium: Geschichts und Staatsphilosophie des Mittelalters und der politischen Renaissance*, R. Oldenbourg, München 1929).

DI GIAMMARINO Gabriele, *Dante lettore di Cicerone*, «Rivista del Centro di Studi Ciceroniani», 9 (1996), pp. 121-132.

DRONKE Peter, *L'Apocalisse negli ultimi canti del Purgatorio*, in *Dante e la Bibbia*. Atti del Convegno internazionale promosso da «Biblia», Firenze, 26-28 settembre 1986, a cura di Giovanni BARBLAN, Olschki, Firenze 1988, pp. 81-94.

FALLANI Giovanni, *L'esperienza teologica di Dante*, Milella, Lecce 1976.

FENZI Enrico, *Il volo dell'Aquila. Una lettura di «Paradiso» VI*, «Chroniques italiennes web», 24/3, (2012), pp. 1-58.

FIORAVANTI Gianfranco, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di Alessandro GHISALBERTI, Vita e Pensiero, Milano 2001, pp. 93-102.

FIORELLI Piero, *Sul senso del diritto nella Monarchia*, in *Lecture Classensi*, vol. XVI, Longo, Ravenna 1987, pp. 79-97.

FONTANELLA Francesca, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, il Mulino, Bologna 2016.

ID., *La storia di Roma in Dante*, in *L'italianistica oggi: ricerca e didattica*, Atti del XIX Congresso dell'ADI-Associazione degli Italianisti, Roma, 9-12 settembre 2015, ADI editore, Roma 2017.

FOSCA Nicola, *Il canto XX del Paradiso. Giustizia e predestinazione*, «Studi Danteschi», 79 (2014), pp. 209-266.

FOSTER Kenelm, *Paradiso XIX*, in «Dante Studies With the Annual Report of the Dante Society», 94 (1976), pp. 71-90.

GENTILE Giovanni, *Storia della filosofia italiana*, Sansoni, Firenze 1962.

ID., *Studi su Dante*, Sansoni, Firenze 1965.

GILSON Etienne, *Dante et la philosophie*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1953; (trad. it. *Dante e la filosofia*, Jaka Book, Milano 2021)

ID., *Il tomismo. Introduzione alla filosofia di san Tommaso d'Aquino*, Jaka Book, Milano 2010 (ed. or. *Le Thomisme. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1964).

ID., *Lo spirito della filosofia medioevale*, Morcelliana, Brescia 2009 (ed. or. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1932).

GRECCHI Luca, *La filosofia della storia nella Grecia classica*, Petite Plaisance, Pistoia 2010.

GUARDINI Romano, *La Divina Commedia di Dante. I principali concetti filosofici e religiosi*, Morcelliana, Brescia 2012 (ed. or. *Dantes Göttliche Komödie: Ihre philosophischen und religiösen Grundgedanken*, Grünewald-Schöningh, Mainz-Paderborn 1998).

ID., *Studi su Dante*, Morcelliana, Brescia 1967 (ed. or. *Der Engel in Dante göttlicher Komödie*, Kösek-Verlag, München 1951; *Landschaft der Ewigkeit*, Kösek-Verlag, München 1958).

- GUERRINI Paola, *Il Liber Figurarum*, in *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, a cura di Fabio TRONCARELLI, Mario Adda Editore, Bari 2006, pp. 63-74
- INGLESE Giorgio, *La vita di Dante*, Carocci editore, Roma 2021.
- KANTOROWICZ Ernst, *I due corpi del Re*, Einaudi, Torino 1989 (ed. or. *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton 1957).
- KASKE Robert Heal, *Dante's Purgatorio XXXII and XXXIII: A Survey of Christian History*, «University of Toronto Quarterly», 43 (1974), pp. 193-214.
- KELSEN Hans, *Lo stato in Dante*, Mimesis, Milano 2021 (ed. or. *Die Staatslehre des Dante Alighieri*, F. Deuticke, Wien und Leipzig 1905).
- LEDDA Giuseppe, *Sulla soglia del Purgatorio IX: peccato, penitenza, resurrezione. Per una lectura di Purgatorio IX*, «Lettere italiane», 66, (2014), pp. 3-36.
- LONGO Nicola, *Il canto della giustizia. Paradiso VI*, «Atti e Memorie dell'Accademia Petrarca di Scienze, Lettere ed Arti», 69 (2007), pp. 105-143.
- LÜDDECKE Dirke, *Dante "Monarchia" als politische theologie*, «Der Staat», 37 (1998), pp. 547-570.
- MAGLIO Gianfranco, *Ordine e giustizia in Dante. Il percorso filosofico e teologico*, Cedam, Padova 2015.
- MARROU Henri-Irénée, *La teologia della storia*, Jaka Book, Milano 1979 (ed. or. *Théologie de l'histoire*, Editions du Seil, Paris 1968).

- MAZZONI Francesco, *Il canto VI del «Paradiso»*, in *Lecture Classensi*, voll. IX-X, Longo Editore, Ravenna 1982, pp. 119-159.
- MAZZONI Francesco, *Saggio di un nuovo commento alla «Divina Commedia»: «Inferno»: canti I-III*, Sansoni, Firenze 1967.
- MILAZZO Lorenzo, *Legge, ragione, volontà. Sul fondamento teologico del diritto in Tommaso d'Aquino*, Giappichelli Editore, Torino 2009.
- MINEO Nicolò, *Dante: un sogno di armonia terrena*, II, Tirrenia Stampatori, Torino 2005.
- MONTANARI Fausto, *L'aquila di Giove*, «Critica letteraria», 15 (1977), pp. 221-220.
- MORGHEN Raffaello, *Dante profeta. Tra la storia e l'eterno*, Jaka book, Milano 2021.
- NARDI Bruno, *Dante e la cultura medievale*, Editori Laterza, Bari 1949.
- ID., *Nel Mondo di Dante*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1944.
- ID., *Saggi di filosofia dantesca*, La nuova Italia Editrice, Firenze 1967.
- P. CHIESA / A. TABARRONI, *Dante demonstrator nel secondo libro della Monarchia*, in *Leggere Dante oggi. I testi, l'esegesi*, a cura di Enrico MALATO e Andrea MAZZUCCHI, Salerno Editrice, Roma 2012, pp. 141-162.
- PADOAN Giorgio, *Roma nel pensiero di Dante*, in *Il lungo cammino del "poema sacro". Studi danteschi*, Olschki, Firenze 1993, pp. 127-140.
- PARATORE Ettore, *Tradizione e struttura in Dante*, Sansoni editore, Firenze 1968.
- PASQUAZI Silvio, *All'eterno dal tempo. Studi danteschi*, F. Le Monnier, Firenze 1966.

PIROMALLI Antonio, *Gioacchino da Fiore e Dante*, Edizioni A. Longo, Ravenna 1966.

PORRO Pasquale, «*O predestinazion, quanto remota è la radice tua*». *Il canto XX del "Paradiso"*, in V. MARUCCI / V.L. PUC CETTI (cur.), *Lectura Dantis Lupiensis, Vol. 4-2015*, Longo, Ravenna 2016, pp. 91-114.

PORRO Pasquale, *Canto XIX. La condanna dei non credenti e la giustizia di Dio: il discorso dell'Aquila e la teodicea dantesca*, in *Lectura Dantis Romana. Cento canti per cento anni*, vol. III, Salerno, Roma 2015, pp. 558-593.

PROVERO Luigi/ VALLERIANI Massimo, *Storia medievale*, Le Monnier, Perugia 2016.

QUAGLIONI Diego, «*Arte di bene e d'equitade*». *Ancora sul diritto in Dante*, «Studi Danteschi», 76 (2011), pp. 28-46.

ID., *Dante e la tradizione giuridica romana nel libro II della "Monarchia"*, in *L'antichità classica nel pensiero medievale. Atti del Convegno della Società italiana per lo studio del pensiero medievale*, a cura di Alessandro PALAZZO, Fédération internationale des instituts d'études médiévales, Porto 2011, pp. 253-266.

RATZINGER Joseph, *Introduzione al Cristianesimo. Lezioni sul Simbolo apostolico*, Queriniana, Brescia 2015 (ed. or. *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, Kösen-Verlag, München 1968).

ID., *San Bonaventura. La teologia della storia*, Edizioni Porziuncola, Assisi 2008 (ed. or. *Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura*, Schnell & Steiner, München 1959).

RENELLO Gian Paolo, *L'edizione critica della "Monarchia"*, «Rivista di letteratura italiana», 40 (2011), pp.141-180.

- RUSSO Vittorio, *Paradiso XIX: "similis fictio numquam facta fuit per aliquem poetam"*, «Dante Studies with the Annual Report of the Dante Society», 101 (1985), pp. 87-110.
- SALVI Emira Maria, *La giustizia: nel pensiero di Dante*, «Lettere italiane», 5, (1953), pp. 9-36.
- SARTORI Luigi, *Teologia della storia*, Gregoriana Editrice, Padova 1956.
- SCEVOLA Mariotti, *Il canto VI del Paradiso*, in ID., *Studi medievali e umanistici*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 1976, pp. 87-113.
- SCOTT John A., *Dante's Political Purgatory*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1996.
- SOLMI Arrigo, *Il pensiero politico di Dante*, La voce, Firenze 1922.
- TABARRONI Andrea, *Non velle o non nolle? Una proposta di emendazione rivalutata per Monarchia III, II, 6*, «Pensiero politico medievale», 1 (2003), pp. 27-40.
- TARDIVEL Emilie, *Augustin et les deux cités. Une approche non théologico-politique*, in *Le théologico-politique ai Moyen Âge*, Librairie Philosophique, Paris 2020, pp. 13-27.
- THILS Gustave, *Teologia della storia*, edizioni Paoline, Alba 1951 (ed. or. *Théologie de l'histoire*, Desclée de Brouwer, Bruges 1949).
- TODESCAN Franco, *Compendio di storia della filosofia del diritto*, Cedam, Trento 2013.
- TONDELLI Leone, *Gioacchino - s. Bonaventura - Dante*, «Humanitas. Rivista bimestrale di cultura», 1 (1946), pp. 1267-1273.

TOOK John, *Justice and the Just Ruler in Dante*, in *Dante and Governance*, edited by John WOODHOUSE, Clarendon press, Oxford 1997, pp. 137-151.

TRONCARELLI Fabio, *Dante e Gioacchino da Fiore*, in *Il ricordo del futuro. Gioacchino da Fiore e il Gioachimismo attraverso la storia*, Mario Adda Editore, Bari 2006, pp. 106-113.

VENTO Sebastiano, *La filosofia politica di Dante nel "De Monarchia": studiata in sé stessa e in relazione alla Pubblicità medievale. D. S. Tommaso a Marsilio da Padova*, Fratelli Bocca Editori, Torino 1921.

VINAY Gustavo, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, Felice Le Monnier, Firenze 1962.

VISMARA Silvio, *Il concetto di storia nel pensiero scolastico*, Vita e pensiero, Milano 1924.

ZACCARELLO Michelangelo, *Nel giardino dei simboli. Lettura del canto XXXII del Purgatorio*, in *Il colloquio circolare. I libri gli allievi, gli amici*, a cura di Stefano CREMONINI / Francesca FLORIMBII, Pàtron, Bologna 2020, pp. 599-614.

