

Natura umana e natura dello Stato in Dante: dall'intelletto possibile allo Stato impossibile

Human Nature and Nature of the State in Dante: from the Possible Intellect to the State Impossible

ANTONIO SPARANO*

Sumario:

1. Il fondamento filosofico: la questione dell'intelletto possibile
2. Il passaggio alla politica
3. Dubbi insoluti nell'antropologia politica dell'Alighieri

Resumen: Este artículo trata sobre el carácter utópico que presenta *La Monarchia* de Dante. Específicamente, el tema que se tratará se refiere a los argumentos con los que Dante justificaría la autoridad del Imperio o del Monarca Universal como el único ápice de la jerarquía política, desde cuyo vértice se deriva todo el poder. El autor se enfrenta a una línea interpretativa que considera el pensamiento político de Dante como un sistema sustancialmente realista, considerando especialmente la recuperación de una realidad histórica como la de la Roma imperial. Contra esta posición, el autor muestra que las aspiraciones realistas del pensamiento de Dante fracasan cuando Dante pretende demostrar

* *Antonio Sparano es Doctor en Filosofía Política por la Università degli Studi di Napoli (Italia) y becario pos-doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (UBA).*

patroclo1981@libero.it

Recibido: 20 de julio de 2017.

Aprobado para su publicación: 25 de septiembre de 2017.

filosóficamente la necesidad de una Monarquía o Imperio. Con este objetivo, el autor hace una breve síntesis del pensamiento político del florentino en su obra política más grande, *La Monarchia*, para mostrar que en este tratado existe una imposibilidad radical de reconciliar la evidencia histórica, como resultado del examen de la historia imperial de Roma, con los argumentos filosóficos, resultantes del examen de la naturaleza intelectual propia del hombre.

Palabras clave: Dante, *Monarchia*, naturaleza, política.

Abstract: This paper deals with the utopian character of Dante's *Monarchia*. Specifically, the subject to be dealt concerns the arguments with which Dante would justify the authority of the Empire or Universal Monarch like only apex of the political hierarchy from which all power would derive. The author is confronted with an interpretative line that considers Dante's political thought like a substantially realistic system, especially considering its recovery from a historical reality like that of imperial Rome. Against this position the author shows that the realistic aspirations of Dante's thought fail when Dante pretends to demonstrate philosophically the necessity of *Monarchia* or Empire. With this aim the author makes a short synthesis of the Florentine's political thought in his greatest political work, the *Monarchia*, to show that in this treatise there is a radical impossibility of reconciling the historical evidence, resulting from the examination of the imperial history of Rome, and the philosophical arguments, resulting from the examination of the intellectual nature of man.

Keywords: Dante, *Monarchia*, nature, politics.

In questo articolo ribadirò ancora una volta la mia posizione circa il carattere utopistico della Monarchia di Dante, e più in generale di tutto il suo pensiero politico. I Nello specifico, il tema trattato riguarderà gli argomenti con cui il Fiorentino tenterebbe di giustificare il bisogno dell'autorità di un unico Imperatore, o Monarca Universale, quale vertice della gerarchia politica dal quale deriverebbe ogni il potere. Tenterò, cioè, di porre in evidenza un'incompatibilità irrisolvibile tra la sua descrizione

¹ Sulla mia posizione in proposito, si veda anche il mio libro *Dall'Agathon alla vita sufficiens (Declino e rinascita del dialogo politico)* (Roma: Aracne Editrice, 2017), Parte II, cap. 3. 2.

storica (e quindi realistica) della Roma imperiale e l'interpretazione filosofica che il Poeta propone di essa alla luce della sua dottrina dell'intelletto possibile.²

In effetti, il Fiorentino, per descrivere la migliore organizzazione del mondo, propone come esempio storico, l'Impero Romano dell'epoca di Augusto, che, secondo la sua impostazione, giustificerebbe la sua concezione filosofica dell'Imperatore (o Monarca Universale) come vertice necessario di una globale gerarchia politica.

Mio obiettivo sarà quello di mostrare che tale impostazione del discorso politico del Fiorentino è di difficile risoluzione, dal momento che le sue aspirazioni realistiche, a mio avviso, crollano dinanzi alle sue pretese di dimostrare filosoficamente la necessità della Monarchia Universale.

A tale scopo eseguirò, perciò, una breve, ma approfondita, indagine del pensiero politico del Poeta attraverso la sua maggiore opera politica, la Monarchia, ma non solo, al fine di dimostrare che la sua concezione della politica non può essere realistica, perché fondata su una interpretazione utopistica della natura intellettuale dell'uomo.

1. Il fondamento filosofico: la questione dell'intelletto possibile

È doveroso dire, fin da subito, che l'ideale dell'*impero universale* poche volte è stato formulato con tale lucidità di visione politica e perfezione letteraria, come nel caso del poeta fiorentino. Questa specificità e originalità del suo pensiero politico si riscontrano esplicitamente e in maniera, potremmo dire, schematica, soprattutto nella Monarchia; ma, in realtà, è tutta la produzione letteraria matura, dal Convivio alla Commedia, ad essere attraversata da interessi politici. In essa è possibile riscontrare due fondamentali interrogativi ereditati dalla tradizione filosofica: la questione intorno alla definizione di *animal politicum*, da un lato; quella relativa all'origine dell'intelletto (soprattutto dopo il commento di Averroè al *De anima* aristotelico), dall'altro. Entrambi questi temi, infatti, si uniscono nella sua intera opera per dar vita ad una dottrina politica inedita. «Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade, — dice Dante nel Convivio — secondo lo vero, è la necessità

² Soprattutto quella relativa al II libro della *Monarchia*.

de la umana civiltade, che ad uno fine è ordinata, cioè a vita felice; a la quale nullo è per se sufficiente a venire senza l'aiutorio di alcuno, con ciò sia cosa che l'uomo abbisogna di molte cose, a le quali uno solo soddisfare non può». ³ Nel affermare la legittimità del potere universale dell'Imperatore, Dante riprende qui le pagine della *Politica* di Aristotele in cui, appunto, il filosofo greco spiega perché l'uomo è un animale politico (un compagnevole animale): l'essere umano ha per natura caratteristiche tali che non riesce, da solo, a procurarsi tutto ciò di cui ha bisogno per garantirsi una vita degna di essere vissuta, e, pertanto, avverte l'ineliminabile necessità di associarsi con altri uomini. E come lo Stagirita, anche il Poeta distingue per complessità crescenti, ovvero in base allo loro capacità di appagare i bisogni umani, differenti forme di società: la famiglia, la città, il regno, la Monarchia (Universale).⁴

Tutte le forme di società tendono necessariamente a sfociare nella Monarchia in quanto permette di realizzare appieno tutte le possibilità umane.⁵ Ma per l'Alighieri la comunità politica (anche la Monarchia Universale) non risponde soltanto ad una necessità biologica, economica ed etica: per lui il fine naturale dell'uomo è il conseguimento di quella perfezione di cui è naturalmente capace, o, come dice egli stesso, «quando [l'uomo] tocca o aggiugne la sua virtude propria». ⁶ Virtù propria dell'uomo è la ragione (*intellectus*): è nel pieno sviluppo della sua capacità intellettuale e nella contemplazione del vero, alla quale è ordinata tutta la sua vita attiva e pratica, che consiste la perfezione a cui l'uomo aspira per natura.⁷ Ecco emergere qui l'altro tema che ha ispirato tutta la sua dottrina politica, e che il Poeta ha ereditato dalla tradizione filosofica classica e medievale: il dibattito millenario intorno all'intelletto possibile. A questo punto, però, per cogliere a pieno la novità costituita dalla dottrina politica di Dante, che pure ad esso si ispira, è necessario ricordare, se pur brevemente, i momenti salienti e il fulcro intorno a cui ruotava il suddetto dibattito.

³ Dante, *Convivio*, a cura di P. Cudini (Milano: Garzanti, 1995), IV, IV, 1.

⁴ Dante, *Convivio*, IV, IV, 2-4.

⁵ *Ivi*.

⁶ Dante, *Convivio*, IV, XVI, 7.

⁷ Dante, *Convivio*, IV, XVII.

Il terzo libro del trattato aristotelico del *De Anima* è annoverato tra i testi filosofici più difficili che l'Occidente latino abbia mai conosciuto: soprattutto nei capitoli dal IV al VIII nei quali lo Stagirita cerca di spiegare la natura dell'intelletto umano. Qui Aristotele non solo afferma che lo strumento con il quale l'anima pensa è non commisto, impassibile e separato, ma nel capitolo V, applicando alla conoscenza la dottrina fisica della potenza e dell'atto, aggiunge che esiste un intelletto capace di divenire ogni cosa, e un altro intelletto capace di produrre ogni cosa. I commentatori greci di Aristotele, ma soprattutto gli interlocutori arabi, si sono interrogati assiduamente su tale distinzione. A partire da Alessandro d' Afrodisia si ammette in generale che l'intelletto, in quanto capace di produrre ogni cosa, e per questo chiamato *intelligentia agens*, debba essere, come sostanza trascendente, diversa dell'uomo. Questa interpretazione presuppone che la conoscenza per astrazione dal sensibile e per universalizzazione sia opera di una sostanza incorruttibile, diversa dall'individuo concreto. Ciò poneva il problema di come spiegare la conoscenza umana. Il commento di Averroè al *De Anima* rappresenta un passo decisivo in tal senso: egli tenta di dimostrare che anche l'intelletto capace di divenire ogni cosa, l'*intellectus possibilis*, è una sostanza separata, immateriale e eterna, ma, soprattutto: comune a tutti gli uomini. Secondo lo schema elaborato da Averroè, l'anima umana è costituita da materia e forma: la forma è data dalla ragione, che a sua volta si divide in ragione pratica e ragione teoretica, e viene definita dal filosofo arabo, appunto, *intellectus possibilis*. L'Intelligenza, che è unica ed eterna, ha creato il prodotto che si presenta davanti all'intelligenza umana (all'intelletto possibile), e per questo è definita intelletto agente.⁸ La percezione dei sensi fornisce alla ragione pratica le immagini del mondo da cui formare i contenuti; successivamente, la ragione teoretica elabora queste immagini per dare forma a idee universali e astratte. L'intelletto possibile viene dunque illuminato,⁹ nella sua attività razionale, dall'intelletto agente; e può cogliere così le forme intellegibili. Immortale non è l'anima umana, ma la sua forma, cioè l'intelletto possibile, che è unico per tutta la specie umana e si individualizza nell'unione con la materia. Ma la tesi del *quod sit unus intellectus omnium hominum* si scontrava inevitabilmente con la teologia cristiana. Tommaso d'Aquino

⁸ Ovvero *intelletto attivo*.

⁹ E per questo è detto anche intelletto *passivo* o *potenziale*.

cercò di confutare il filosofema dell'intelletto unico, che, come visto, metteva a repentaglio il dogma cristiano dell'immortalità dell'anima, basandosi sull'esperienza secondo la quale hic homo intellegit: è «questo individuo particolare che conosce». Secondo Tommaso, l'esperienza si può spiegare solo se l'intelletto, per mezzo del quale l'uomo conosce, è legato in qualche modo al suo corpo, al quale dà la sua forma sostanziale. Chiarito ciò, anche per Tommaso, come per i predecessori arabi, i vari tipi di intelletto formano una gerarchia in cima alla quale si trova l'intelletto divino: rispetto all'essere in generale, considerato quale oggetto dell'intelletto, l'intelletto divino si comporta come atto puro; il che vuol dire che la totalità dell'essere esiste in lui in modo originale e perfettamente intellegibile.¹⁰ L'intelletto umano si trova all'estremità opposta di questa scala: l'uomo, – sostiene l'Aquinate – il più modesto degli esseri dotati di conoscenza, possiede la facoltà di conoscere tutto, capacità che egli deve però attualizzare;¹¹ ma questo implica, secondo il teologo, che nessun individuo può giungere all'attuazione perfetta di questa potenza passiva nel corso della sua esistenza temporale. Solo nella visio beatifica l'uomo potrà ottenere, attraverso la contemplazione dell'essenza divina, una felicità a misura della propria natura razionale, poiché la perfezione di una potenza «consiste nel raggiungere ciò che realizza appieno la ragione del suo oggetto». ¹² Ora, poiché l'oggetto dell'intelletto è l'essenza di una cosa, il desiderio dell'uomo non sarà appagato (e dunque egli non sarà felice) finché non conoscerà l'essenza divina, che è la causa dell'essere universale (ens universale), al quale l'intelletto si riferisce per natura.¹³ L'Aquinate, in un certo senso, utilizza Aristotele per poi dimenticarlo e ritornare alla tradizione patristica: con lui, il fine naturale (aristotelico) si confonde col fine soprannaturale, e l'uomo non può appagare il suo innato desiderio di sapere,¹⁴ e quindi essere felice se non nell'altra vita, quando contemplerà Dio faccia a

¹⁰ Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, traduzione e commento a cura dei Domenicani Italiani (Sancasciano: Salani, 1966), Ia, q. 79, a. 2.

¹¹ *Ivi.*

¹² Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 3, a. 7 ad. 3.

¹³ Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 3, a. 8.

¹⁴ Aristotele, *Metafisica*, a cura G. Reale (Milano: Bompiani, 2000), libro I, 980 a.

faccia. Di qui la conclusione teologica a cui giunge il *De regimine principum*: «non è adunque fine ultimo della congregata moltitudine di viver secondo virtù, ma di ascendere, mediante la virtuosa vita, alla divina fruizione».15 Di qui, infine, le sue conclusioni politiche: 1) la funzione ausiliaria dei sovrani temporali, dal momento che, «se il fine della vita presente è di conseguire la celeste beatitudine, dovere dei re è di procurare in tal guisa la retta vita della moltitudine»; 16 2) quindi la loro subordinazione alla classe sacerdotale, in primis al Papa. Infatti, continua Tommaso, «quale sia la vera via che conduca alla beatitudine e quale sian gli impedimenti si conosce dalla legge divina, la cui dottrina e cognizione appartiene all'ufficio dei sacerdoti»;17 per questo è nella legge di Cristo che i re debbono essere soggetti ai sacerdoti.

Anche Dante è consapevole della natura eretica della dottrina averroista dell'unità dell'intelletto possibile, che infatti rigetta esplicitamente nella *Commedia* 18 ed implicitamente nel *Convivio* 19. Per lui, come per Tommaso d'Aquino, l'intelletto possibile è parte dell'anima che è forma del corpo umano, e quindi non è unico, ma moltiplicato e numerato secondo il numero degli individui umani: l'intelletto umano non è unico per tutti gli uomini, ma ogni uomo riceve il proprio intelletto possibile, creato dalla Prima Intelligenza o Primo Motore del cielo, che è Dio. Senonché l'intelletto possibile, nell'unirsi all'anima vegetativo-sensitiva, ne subisce le condizioni individuali;20 e a seconda di queste disposizioni «più pura [o meno pura] anima si produce».21 Tuttavia, continua l'Alighieri, nessuno dei singoli individui umani potrebbe mai da sé attuare tutta la capacità dell'intelletto (quella capacità, secondo il concetto di

¹⁵ Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, a cura di A. Meozzi (Lanciano: Carabba, 1930), libro I, cap. 14.

¹⁶ Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, libro I, cap. 15.

¹⁷ Tommaso d'Aquino, *De regimine principum*, libro I, cap. 14.

¹⁸ Dante Alighieri, *Purgatorio*, a cura di E. Pasquini e A. Quaglio (Milano: Garzanti, 2007), XXV 61-78.

¹⁹ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XXI.

²⁰ Risultanti dalla complessione del seme paterno, dalla disposizione del seminante e dalle influenze celesti.

²¹ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XXI, 7.

Aristotele, di «divenire tutte le cose»²². Da qui, dunque, la necessità di ottenere per mezzo della intera specie umana la completa (e naturale) attuazione dell'intelletto possibile.²³

2. Il passaggio alla politica

Ma oltre a questa sorta di *compromesso*, relativo all'ambito metafisico e della teoria della conoscenza, tra la dottrina teologica corrente (in particolare quella tomista) e motivi prettamente averroistici, la tesi della completa attuazione dell'intelletto nell'*unicità* della specie umana è fondamentale perché offre al Poeta un principio *razionale* su cui fondare la necessità di un'*unica* comunità politica garante dell'ordine e della pace universali.

Tali intuizioni, esposte in modo sintetico nel *Convivio*, vengono elaborate ed approfondite nella *Monarchia*, opera incentrata, appunto, sul tema della comunità politica universale e della gestione del potere a suo interno: qui Dante propone un'interpretazione del tutto originale della suddetta questione; *originalità* della quale è pienamente consapevole. Fin da subito, infatti, l'autore si vanta di rivelare *verità* che sino ad allora nessuno aveva inteso: «*desidero et intemptatas ab aliis ostendere veritates*».²⁴ L'osservazione in questione riguarda le *risposte* che si accinge a dare alle tre questioni *politiche* affrontate nel trattato: «in primo luogo infatti si pone il problema e ci si chiede se la Monarchia sia *necessaria* al benessere del mondo; in secondo luogo se il Popolo Romano si sia attribuito *di diritto* il ruolo di Monarca; e in terzo luogo se l'autorità del Monarca *dipenda direttamente da Dio*, oppure da un altro, ministro o

²² Aristotele, *De anima*, a cura di G. Movia (Milano: Bompiani, 1983), libro III, cap. 5, 430 a 14-15.

²³ Nel corso dell'articolo, come già anticipato, sarà esposto come, secondo il Fiorentino, ciò si realizza a partire da presupposti politici (nel suo caso dalla realizzazione della Monarchia Universale). Mi riprometto, tuttavia, di affrontare, in un futuro lavoro, la questione da un punto di vista più prettamente filosofico, ovvero: approfondendo la questione dell'*attualizzazione* dell'intelletto in Aristotele, Averroè, Tommaso e Dante.

²⁴ Dante Alighieri, *Monarchia*, a cura di F. Sanguineti (Milano: Garzanti, 2006), I, I, 4.

vicario di Dio».²⁵ Prima però di intraprendere la ricerca delle soluzioni a tali interrogativi, Dante espone quello che, a suo parere, è il solo *principio* che consenta di trovare le opportune risposte: «ma poiché – egli dice – ogni verità che non è fondata in se stessa si chiarisce grazie alla verità di un *fondamento logico*, è necessario in ogni indagine *avere conoscenza* del fondamento a cui ricorrere per via analitica al fine di stabilire *con certezza* tutte le proposizioni che ne conseguono».²⁶ Ma nel campo della politica è il *fine* ad agire come principio,²⁷ per cui l'inchiesta filosofica *deve* cominciare con un interrogativo sul genere umano: «se dunque esiste un *fine naturale* dell'intera società umana, sarà questo il fondamento col quale saranno chiarite a sufficienza tutte le verità che bisogna in seguito provare: perché sarebbe pazzesco credere che esista il fine di una società e di un'altra, e che non esista un unico fine valido per tutte».²⁸ Segue, quindi, la dimostrazione che: esiste un *fine universale* del genere umano, che tale fine deve consistere in un'*attività*, e il *sensu* di questa attività.

Il capitolo terzo del primo libro, tra i più originali dell'opera, si basa su tre ragionamenti, la cui analisi consente di misurare sino a che punto Dante dipenda da Aristotele; ma anche in che modo, nell'ambito della tradizione aristotelica, si spinga al di là di essa. Il primo dei tre si fonda sull'analogia tra le *finalità* delle differenti parti del corpo umano (dita, mano, braccio, ecc.) e del medesimo considerato nella sua interezza, e quelle dei differenti segmenti di un regno (individuo, focolare domestico, villaggio, città, ecc.) e dello stesso regno. La doppia gerarchia dei fini è chiaramente aristotelica, ma se per il filosofo greco già nella πόλις la comunità umana realizza il suo scopo ultimo, Dante non solo alla lista vi aggiunge il regno (*regnum*), ma precisa che è il genere umano *nel suo insieme* ad avere un *optimum finis*.²⁹ Il secondo ragionamento verte sul fondamentale principio aristotelico, secondo cui la natura non fa nulla di invano, «ma ogni cosa nasce in vista di una *attività*. Non è infatti l'essenza creata il fine ultimo nell'intenzione del creatore, in quanto creatore, ma

²⁵ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 3.

²⁶ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 4.

²⁷ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 7.

²⁸ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, II, 8.

²⁹ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 2.

l'attività propria dell'essenza: quindi l'attività propria non ha la sua ragion d'essere dall'Essenza, ma questa da quella». ³⁰

Partendo da tale presupposto, Dante ne deduce un principio *ontologico* proprio dell'uomo, vale a dire: la sua *attività specifica*. Quest'ultima, a sua volta, è oggetto del terzo ragionamento. Qui, l'Alighieri confronta l'uomo con ciò che gli è inferiore: «non è facoltà ultima nell'uomo l'essere stesso considerato come indeterminato, perché come tale è comune ad ogni elemento; né l'essere composto, perché questo si ritrova anche nei minerali; né l'essere animato, perché così è anche nelle piante; né l'essere capace di apprendere, perché di ciò partecipano anche i bruti; ma l'essere capace di apprendere per mezzo dell'*intelletto possibile*». ³¹ Dante, però, subito chiarisce che tale *peculiarità* dell'uomo deve essere distinta da quella propria a ciò che è superiore all'uomo, vale a dire dalle *sostanze separate*, «il cui *intelligere* è in atto e mai in potenza, e in modo che è proprio solo di quelle, giacché in loro essere e pensiero coincidono». ³² Qui, Dante sembra intendere l'*intellectus possibilis* alla maniera di Tommaso d'Aquino, il quale vi scorgeva una *vis passiva respectu totius entis universalis*; però se ne allontana quando aggiunge che: questa *possibilità* non può essere realizzata né da un uomo singolo, né da una comunità come la casa, il villaggio, la città o regno particolare. ³³ Ma, soprattutto, l'Alighieri confuta la soluzione (per così dire: *escatologica*) dell'Aquinate, secondo cui il desiderio infinito di conoscere sarà compiuto solo dopo la morte e con l'aiuto di Dio (ovvero solo nella *visio beatifica*). Per Dante, l'umanità, già nella sua esistenza temporale, può portare a termine questo compito, ma solo se intesa nella sua *interezza*, ovvero, come *umanità presa nel suo insieme*. E per dimostrarlo si avvale di un'idea ricorrente nella filosofia aristotelica della natura, secondo la quale nel mondo sublunare *non* è l'individuo, ma il *genere* ciò che può raggiungere la *perfezione*: il genere *compensa* le mancanze dell'individuo. ³⁴ In questo capitolo, dunque, il Poeta, in poche righe,

³⁰ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 3.

³¹ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 6.

³² Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 7.

³³ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 4.

³⁴ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 8.

propone, *allargandone* l'orizzonte, una *nuova* interpretazione della teoria aristotelica dell'intelletto: egli non parla dell'intelletto individuale di Tommaso e della maggior parte dei filosofi latini, ma pensa ad un *intelletto collettivo* per tutti gli uomini. Inoltre, l'aver concepito la conoscenza come un *compito collettivo* dell'umanità, ha rivelato la *dimensione politica* di tale intelletto: se alla piena attuazione dell'intelletto non può giungere il singolo da se, ma solo per mezzo della *comunione* con gli altri uomini, ciò significa che egli (il singolo) è *naturalmente* parte di un *tutto* da cui non può essere avulso, ossia: della *humana civilitas*. Quest'ultima forma per se stessa un'unità *naturale* inscindibile, determinata a sua volta dall'*unico* fine di *tutti* gli uomini. Questo passo, quindi, offre anche un'interpretazione del tutto *originale* della teoria aristotelica dell'uomo quale *animale politico*: per Dante, ed ora è chiaro, lo *scopo comune* a tutti gli uomini, quello per il quale si riuniscono *naturalmente* in una comunità politica, è la *conoscenza*.

Da qui, la sua risposta al primo dei tre interrogativi posti all'inizio dell'opera: per il Poeta, la *communitas politica* che può garantire il raggiungimento di tale fine, non è, né, come sostiene Aristotele, la *civitas* (la πόλις), né, come in parte sostiene Tommaso, il *regnum*. Lo Stato per eccellenza, lo Stato nel senso pieno del termine, quello assolutamente *autarchico*, non può che essere l'Impero, in quanto il suo fine e fondamento naturale *coincide esattamente* col fine naturale della *humana civilitas*. Tutto il restante primo libro della *Monarchia* è una lucida dimostrazione, a partire dalle suddette premesse, della «necessità dell'Impero universale»: il fine naturale dell'umanità è la *perfetta esplicazione* della virtù propria dell'uomo, la «virtù intellettuale»,³⁵ che può rendere possibile attuare la *felicità* sulla terra. L'umanità può realizzare tale fine collettivo (*finis totius humane civilitatis*)³⁶ solo nella vita associativa, cioè *organizzata politicamente*. Le condizioni ed i mezzi per realizzare tale fine sono la pace,³⁷ la giustizia³⁸ e la libertà,³⁹

³⁵ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 7.

³⁶ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, III, 1.

³⁷ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, IV, 5.

³⁸ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XI, 1.

³⁹ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XII, 5.

eliminando ogni guerra, ogni litigio, ogni cupidigia. È necessario dunque una *forma di governo* che possa garantire tutto questo: possa rendere praticabile la realizzazione del fine naturale dell'uomo, la felicità terrena. Questa forma di governo è la Monarchia Universale: un istituto politico capace, per la sua stessa struttura unitaria e universale, di garantire *pace*, perché non condizionata da interessi territoriali o cupidigia di beni,⁴⁰ come lo sono non solo le città, ma anche i principati e i regni; *giustizia*, perché idonea ad elaborare principi teorici generali di diritto;⁴¹ e *libertà*, perché in essa il genere umano «dipende totalmente da se e non da altri».⁴² In questi termini si articola, dunque, la risposta di Dante: per il Fiorentino, le minori comunità politiche, la città e il regno, convergono e sboccano *naturalmente* nell'unità organica dell'Impero, perché esso, moderando i rapporti fra le città e i regni, inaugura sulla terra quella pace universale, che assicura la concordia di tutte le genti nella intima *cooperazione* per il raggiungimento dell'unico fine dell'*humana civilitas*, garantendo a questa la sua *unità* formante un tutto organico *inscindibile*.

Il secondo libro affronta la questione della legittimità dell'Impero Romano: sebbene costituisca la parte meno originale del pensiero politico dell'Alighieri, in quanto molte delle sue tesi fanno capo, appunto, alla grande tradizione letteraria filo-romana, esso è ugualmente *rilevante* all'interno del quadro più generale dell'opera, perché alcuni suoi temi fanno da premessa alla terza ed ultima parte. L'Impero Romano – sostiene Dante all'inizio del secondo libro – è stato voluto dalla Provvidenza Divina.⁴³ Il Poeta prende dunque le mosse da un presupposto *teologico*; ma lo fa per dimostrare come lo *ius divinum* e lo *ius naturale*, su cui si fonde tale legittimazione, coincidono. Ed infatti, il potere imperiale – continua l'autore – è stato assunto di diritto (*de iure*)⁴⁴ dal popolo Romano, poiché, come la sua storia dimostra, fu il più nobile

⁴⁰ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XI, 12.

⁴¹ Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XIV, 5.

⁴² Dante Alighieri, *Monarchia*, I, XIV, 9.

⁴³ Dante Alighieri, *Monarchia*, II, I, 3.

⁴⁴ Dante Alighieri, *Monarchia*, II, I, 6.

(nobilissimum)⁴⁵ e soprattutto poiché perseguì il fine del diritto (finem iuris),⁴⁶ che è il fine naturale da Dio posto in tutte le cose.⁴⁷

Una volta poste le basi di tale distinzione su presupposti storico-giuridici, Dante può dunque passare ad affrontare la terza ed ultima questione: l'indipendenza o meno dell'Impero (e più in generale del potere temporale) dalla Chiesa (dal potere spirituale). Egli sostiene che l'uomo non ha solo un fine naturale, ma anche un fine soprannaturale, il quale è fondamento di quell'altra istituzione sociale che è la Chiesa. È necessario, perciò, domandarsi se, per caso, l'autarchia dell'Impero non sia in qualche modo limitata dal potere ecclesiastico? Si tratta di uno dei passaggi più innovativi della posizione politica di Dante, dove il suo pensiero si fa veramente ardito e originale. Ma analizziamo più nel dettaglio come l'Alighieri procede nel suo ragionamento:

Se dunque l'uomo rappresenta il termine medio fra le cose corruttibili e quelle incorruttibili, dal momento che ogni termine medio partecipa della natura degli estremi, è necessario che l'uomo partecipi della natura di entrambe. E poiché ogni natura è ordinata ad un fine ultimo, ne consegue che esiste un duplice fine dell'uomo: infatti essendo fra tutti gli esseri il solo che partecipa della incorruttibilità e della corruttibilità, così è il solo fra tutti gli esseri che sia ordinato a due fini, il primo dei quali è il suo fine in quanto corruttibile, il secondo in quanto è incorruttibile. Due sono pertanto i fini che l'ineffabile Provvidenza ha indicato a l'uomo come meta: cioè la felicità di questa vita, che consiste nell'operazione della propria virtù ed è figurata dal paradiso terrestre, e la felicità della vita eterna, che

⁴⁵ Dante Alighieri, *Monarchia*, II, III, 17.

⁴⁶ Dante Alighieri, *Monarchia*, II, V, 4.

⁴⁷ Dante Alighieri, *Monarchia*, II, II, 5.

consiste nel godimento della visione di Dio, a cui non si può giungere senza l'aiuto della luce divina, e che noi intendiamo come paradiso celeste.⁴⁸

Per Dante, come si può vedere anche da questo passo, la distinzione del duplice fine non riguarda, come per Tommaso, soltanto una condizione/concessione fatta all'uomo *dopo* il peccato; essa tocca la natura umana *fin dal primo disegno* della Divina Provvidenza: quest'ultima aveva assegnato all'uomo, fin dall'Eden, (quindi: già nell'Eden) la *piena felicità* naturale da conseguirsi per mezzo dell'*operatio proprie virtutis*;⁴⁹ e, *in più*, l'aveva destinato alla felicità *soprannaturale*, alla quale però egli sarebbe giunto *solo* con l'aiuto divino, per mezzo della visione beatifica di Dio. Al raggiungimento del fine naturale, l'uomo sarebbe pervenuto, dunque, *prima* del peccato, convivendo in comunione con gli altri uomini; *dopo* il peccato, invece, (e la conseguente *cacciata* dall'Eden) vi giunge *per mezzo dello Stato*, che assicura la *tranquillità* dei rapporti sociali. Non vi è dubbio che l'Alighieri, come spesso sottolineato,⁵⁰ si sia ispirato pure a Tommaso per quanto concerne la dottrina *dei due fini*, ma quest'ultimo *svalutava* il fine naturale. Sebbene l'Aquinate abbia accennato più volte alla distinzione tra fine naturale dell'uomo e fine soprannaturale, dichiara che la felicità di *questa* vita (il fine *naturale*, appunto) è una felicità *imperfetta*, ed è casomai una *preparazione* alla *vera e perfetta* felicità.⁵¹ Per Tommaso, anche se *naturale* il desiderio della felicità, *non* può essere soddisfatto *naturalmente*: a *concretizzare* questo naturale desiderio, la mente creata può giungervi soltanto con l'aiuto della *grazia*. Secondo Dante, invece, il fine naturale è veramente *autonomo* da quello soprannaturale: esso *può e deve* essere raggiunto in *questa* vita mediante i *documenta philosophica*.⁵² Anzi, in un certo senso, per il Poeta, il fine naturale è stato già raggiunto, poiché la ragione umana è *già tutta* spiegata nei *libri dei*

⁴⁸ Dante Alighieri, *Monarchia*, III, XV, 5-7.

⁴⁹ *Ivi*.

⁵⁰ Penso ad esempio agli studi danteschi di Giovanni Busnelli.

⁵¹ Tommaso d'Aquino, *Somma Teologica*, Ia IIae, q. 3, a. II; q. 5, a. V; q. 63, a. I.

⁵² Dante Alighieri, *Monarchia*, III, XV, 8.

filosofi, soprattutto in quelli di Aristotele che, «per lo regno quasi divino che la natura in lui messo avea», limò e ridusse a perfezione la morale filosofica, ossia la ricerca del fine della vita umana, «che *ciascuno* disia naturalmente». ⁵³ Ma, sebbene la ragione umana sia tutta spiegata nei libri dei filosofi, non può comunque dirsi che la gran parte degli uomini abbia raggiunto il *più alto grado* di perfezione intellettuale a cui ciascuno di essi aspira *per natura*. Anzi, dopo il peccato, la maggioranza *ne è impedita* da molteplici ostacoli e difetti dell'anima e del corpo. Per vincere tali ostacoli fu perciò necessario fondare lo Stato (l'umana convivenza): che supplì, appunto, ai *difetti* dell'uomo. E per *Stato* Dante intende l'Impero, la Monarchia Universale, la quale è la sola che, debellando la cupidigia umana e l'egoismo delle città e dei regni, che minacciano costantemente il vincolo dell'*humana civilitas*, fa sì che *tutti*, in armonica e pacifica collaborazione, siano messi in grado di aspirare al sommo grado di *perfezione naturale*.

Da tale *autonomia* del fine naturale dell'uomo rispetto a quello sovranaturale, Dante può quindi dedurre l'*autonomia* e l'*indipendenza* del potere civile di fronte a quello ecclesiastico: se diversi sono i due *fini*, diverse sono le *guide* che ad essi conducono. L'umanità, *spogliata* a causa del peccato dei doni soprannaturali, e *guasta* nella sua natura, ha avuto bisogno — sostiene l'Alighieri — della Chiesa e dell'Impero: della Chiesa, depositaria della rivelazione di Cristo, per essere restituita allo *stato di grazia* ed al fine *soprannaturale*; dell'Impero, per rimediare alle deficienze della natura corrotta, onde l'uomo potesse raggiungere il suo fine *naturale* in questa vita. Il Vicario di Cristo (il Papa) guida gli uomini alla beatitudine celeste «per documenta spiritualia, que humanam rationem transcendunt»; l'Imperatore, invece, indirizza il genere umano alla beatitudine terrena «per phylosophica documenta». Unica *norma* del principe terreno, nel governare i popoli, sono dunque i *documenta phylosophica*, ovvero la *ragione*. Col rivendicare l'*autonomia* dell'Impero di fronte alla Chiesa, coll'assegnare allo Stato un suo proprio fine naturale da raggiungere nella vita terrena, e con lo stabilire, infine, che la norma da seguirsi, per ottenere tale fine, sono i *documenta phylosophica*, contrapposti ai *documenta rivelata* o *spiritualia*, Dante non solo tenta di *razionalizzare* (e, in parte, *de-teologizzare*) la tradizione politica medievale, ma ne mette realmente *in crisi* la cultura: la *Monarchia* è,

⁵³ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, VI, 6 ss.

volendo mutuare una definizione di Nardi, il primo atto di *ribellione* alla trascendenza scolastica.⁵⁴

3. Dubbi insoluti nell'antropologia politica dell'Alighieri

Questi, dunque, in sintesi gli aspetti salienti del pensiero politico del Fiorentino: una concezione che, come sottolineato anche dal sottoscritto, in alcuni aspetti appare sicuramente *innovativa*, ma che nel complesso, ripeto, reputo ancora, fondamentalmente, *utopistica*, scarsamente costruita su basi empiriche, sebbene a favore delle sue tesi il Poeta si sforzi di proporre prove e testimonianze *storiche*. A mio avviso, l'Alighieri, come già altri pensatori politici prima di lui,⁵⁵ è caduto in quella che, in più occasioni, ho definito la eccessiva *enfattizzazione* del trascendente; vale a dire che: anch'egli, in ambito politico, non è riuscito *a restare con i piedi ben saldi a terra*, a muoversi nell'ambito del naturale *divenire* del mondo. E non mi riferisco solo al suo progetto di Monarchia Universale, ma anche alla sua principale intuizione: a quel fine naturale dell'uomo, la *piena attuazione* dell'intelletto possibile, che egli pone quasi come *fondamento ontologico* alla realizzazione di quella che, per lui, è la migliore comunità politica.

Dante, come visto, intende lo Stato, ovvero la Monarchia Universale, quale *condizione necessaria* per la piena realizzazione dell'intelletto umano, e quindi, di conseguenza, per il raggiungimento della felicità terrena. Egli, in altri termini, *cerca* di articolare le due caratteristiche antropologiche fondamentali della tradizione aristotelica:⁵⁶ tenta di superare la sua *tensione* interna tra il *cittadino*, che dipende dagli *altri* ed ha bisogno della *comunità umana* per realizzare il proprio essere, e il *saggio* che basta a se stesso, perché, come sostiene lo stesso Aristotele, può giungere alla perfezione della *teoria senza l'aiuto* dei suoi simili. Dante pensa di poter risolvere questa tensione spingendo più avanti la riflessione di Aristotele sulle condizioni di un'esistenza teoretica, ovvero

⁵⁴ Bruno Nardi, "Il concetto dell'Impero", in *Saggi di filosofia dantesca* (Firenze: La Nuova Italia, 1967), 256.

⁵⁵ Medievali, ma anche dell'Antichità e della Tarda-antichità.

⁵⁶ Ruedi Imbach, "La dimensione politica dell'intelletto umano in Dante", in *Dante, la filosofia e i laici*, a cura di P. Porro (Genova: Marietti, 2003), 166.

sul conseguimento delle felicità per mezzo della *conoscenza*, concependo tale esistenza come una possibilità offerta a *tutti* gli uomini. L'unità tra il *bios theoretikòs* e il *bios politikòs* da lui postulata si fonda sulla *convinzione* che la conoscenza riguardi *tutti* gli uomini. Non è, come in Aristotele, il filosofo isolato e semi-divino che realizza l'ideale di una conoscenza totale e perfetta, ma è la comunità umana tutta intera (*l'humana civilitas*), grazie alla *migliore* delle organizzazioni politiche, la Monarchia Universale, la quale ne garantisce la stabilità e la pace, condizioni fondamentali per la piena attuazione dell'*intelletto possibile*.

Ma è proprio qui che emerge il limite della sua dottrina politica: è come se l'Alighieri *interpretasse* in maniera del tutto personale e arbitraria la celebre frase d'esordio della *Metafisica* di Aristotele: «Tutti gli uomini *tendono* per natura al sapere». Egli, cioè, sembra intendere quel *tendono* come se fosse un *vogliono*; ma i due termini non hanno lo stesso senso: *non* tutti gli uomini, in ogni tempo e luogo, hanno voluto o vogliono realizzare a pieno la propria capacità intellettuale, anzi, l'esperienza e la Storia ci dicono che la gran parte tende ad indirizzare le proprie energie verso l'*attuazione* di altri tipi di *tendenze*.⁵⁷ Dante intende, o meglio, *dà per scontato* che la conoscenza possa essere un nutrimento destinato e soprattutto *voluta* dalla totalità degli uomini; e non intende escludere nessuno da un tale *banchetto*. Ma la domanda fondamentale, e che a mio avviso fa emergere i *limiti* del suo progetto politico, è proprio questa: veramente *tutti* gli uomini desiderano sedersi a quel *banchetto*? E non mi riferisco solo ai cittadini comuni, ma anche a coloro che, all'interno di questa determinata organizzazione politica (la Monarchia Universale), dovrebbero *guidare* tutta la comunità umana verso *una vita di conoscenza*, ovvero: la classe politica (i re, gli amministratori, ecc.), e in primis quel Monarca universale, l'imperatore, che, proprio perché *primo* governante, *dovrebbe* essere di esempio per tutti nell'attuazione di tale fine naturale.

Dante, e qui passiamo a quello che è l'altro aspetto *poco convincente* delle sua dottrina politica, sembra non tenere conto della Storia, che pure chiama a testimonianza delle sue tesi politiche, perché se lo facesse, si renderebbe conto che proprio la Storia offre moltissimi esempi di imperatori (ed in generale di *uomini di Stato*) poco, o per nulla, propensi

⁵⁷ Al di là del loro valore *morale*.

ad intraprendere per se e per gli altri il cammino verso un tale *virtuosa* esistenza (una vita dedicata alla conoscenza). Mi sembra di poter riscontrare qui lo stesso procedimento di *idealizzazione* di fatti della storia, in quel caso romana, presente già in Cicerone:⁵⁸ in quel frangente è impiegato per esaltare la figura e l'importanza degli *optimates* nel destino di Roma; nel caso di Dante, come visto, per sottolineare il ruolo principale (e *provvidenziale*) dell'imperatore nella realizzazione del *fine naturale* degli uomini. Ma il poeta fiorentino non si limita ad Augusto e ad altre figure di spicco dell'antico Impero Romano: lo stesso Arrigo VII è da lui assolutamente *idealizzato*. Egli ne esalta *in maniera acritica* il valore e le aspirazioni, presentandoli sotto una veste pacifica e umanitaria, e, allo stesso tempo, *ne cela* le qualità reali, soprattutto: le sue evidenti *ambizioni economiche e territoriali* non solo sull'Italia, ma sull'Europa intera.

A difesa della sua esaltazione della figura del Monarca Universale si potrebbe far notare, e del resto è ciò che fa anche una certa critica, che quella dantesca non è proprio una concezione *idealistica* della figura del monarca, e, soprattutto, che il Poeta ha tenuto conto dei rischi di una sua possibile deriva totalitaria, dispotica. Una soluzione, o meglio, una rassicurazione, a tal proposito, sul *buon* operato dell'imperatore sembrerebbe emergere non nelle pagine della sua principale opera politica, ma in quelle del noto quarto trattato del *Convivio*, nelle quali la suddetta *unità* tra il *bios theoretikos* e il *bios politikos* si tradurrebbe, in termini di *gestione* dello Stato (ovvero: del mantenimento del benessere terreno dell'*humana civilitas*), in una collaborazione *costante* tra imperatore e *saggi* consiglieri (ovvero: tra sovrano e *filosofi*). Infatti, nonostante si tratti di un'opera non prettamente politica, nel *Convivio* temi quali: l'identità sociologica e l'*ideale* profilo morale della persona dell'imperatore, i *limiti* e i *doveri* precisi della sua autorità, i *supporti intellettuali* e *teorici* indispensabili al corretto esercizio del suo potere, trovano ampio spazio e sviluppo.

Nel quarto trattato il tema politico prende le mosse dall'appassionata discussione intorno alla definizione di *nobiltà*. Dante respinge parzialmente la definizione che di essa ha dato l'imperatore Federico II di

⁵⁸ A. Sparano, *Dall'Άγαθόν alla vita sufficiens (Declino e rinascita del dialogo politico)*, parte I, cap. 4. 1.

«antica ricchezza e belli costumi».⁵⁹ La sua critica, in realtà, non riguarda la definizione in se, ma il *ruolo*, la funzione dell'Imperatore: se la sua *autorità* include o meno anche quella di *dare definizioni*. L'Imperatore «è posto» al «ufficio di comandare», che «Imperio è chiamato», dice Dante; ciò che egli dice «a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito e ogni altro comandamento da quello di costui prender vigore e autoritate».⁶⁰ Ma «la imperiale autoritate», che per guidare «a perfezione de l'umana vita» «è regolatrice e retrtrice di tutte le nostre operazioni, giustamente», «quanto le nostre operazioni si stendono tanto...ha giurisdizione, e fuori di quelli termini *non* sciampia».⁶¹ Più precisamente: non sulle «nostre operazioni che subiacciono a la ragione», ma su quelle che dipendono da «la voluntade»,⁶² sulle «volontarie operazioni», nelle quali «sia equitade alcuna da conservare e iniquitade da fuggire», per cui «trovata fu la Ragione scritta»,⁶³ cioè il *diritto*. «A questa – conclude Dante – scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale *posto* di cui si parla, cioè lo *Imperatore*, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie, che dette sono, si stendono, siamo subietti, e più oltre *no*».⁶⁴ L'Alighieri mostra, dunque, che non spetta all'imperatore, «non è dell'arte imperiale», definire che cosa sia *nobiltà*. Essa è una *grazia*, un *abito* speciale, che Dio infonde nell'anima a chi «vede stare perfettamente ne la sua persona, acconcio e disposto a questo divino atto ricevere»;⁶⁵ ed è «seme di felicità», nel senso che da «nobiltà» si generano «come effetto da sua cagione»,⁶⁶ le «morali virtù e intellettuali», che, *correttamente* praticate, conducono alla felicità terrena e celeste. La *nobiltà*, infatti, si esplica e si invera solo attraverso la pratica *individuale* della virtù; pratica alla quale

⁵⁹ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, III, 7.

⁶⁰ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IV, 7.

⁶¹ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 1.

⁶² Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 4.

⁶³ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 8.

⁶⁴ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, IX, 9.

⁶⁵ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XX, 7.

⁶⁶ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, XVIII, 2.

*presiede*⁶⁷ non l'autorità imperiale, ma quella *filosofica*, capace di *dimostrare* e *considerare* il fine «de l'umana vita al quale l'uomo è ordinato in quanto egli è uomo».⁶⁸ Tale rivendicazione di competenza all'area dell'attività speculativa e filosofica, e quindi alla funzione e al ruolo degli intellettuali, tocca, anche, la stessa «autoritade», ossia l'«ufficio di comandare» che è proprio dell'imperatore: essa, come sostiene lo stesso Alighieri, «non repugna a l'imperiale autoritade»;⁶⁹ anzi «quella senza questa è pericolosa», perché priva di sufficienti principi teorici razionali, «e questa senza quella è quasi debile», perché priva di forza e di strumenti operativi. Perciò, conclude il Poeta, «congiungasi la filosofica autoritade con la imperiale, a bene e perfettamente reggere».⁷⁰

Da questo breve *excursus* attraverso il *Convivio*, dunque, si potrebbe far scaturire l'*efficacia* della sua proposta politica, ovvero: che la Monarchia Universale sarebbe *immune* da degenerazioni, perché fondata, appunto, sul connubio filosofia/autorità, saggezza/potere. Nell'indicare la funzione propria e *necessaria* dell'Impero, quella cioè di *presiedere* alle azioni degli uomini *soggette alla volontà*, e quindi di formulare, promulgare e far rispettare le leggi, l'Alighieri sottolineerebbe i *limiti* di competenza e, ovviamente, di *potere*, dell'autorità imperiale. Più precisamente, Dante sembrerebbe proporre che a quest'ultima *si affiancasse*, nella gestione dello Stato, anche un'*autorità filosofica*, cui spetterebbe dare indicazioni sulle verità razionali, formulare giudizi, leggi logiche e scientifiche attinenti all'attività intellettuale dell'uomo: che *accanto* all'imperatore, «posto all'ufficio di comandare», ci fosse la presenza illuminata di intellettuali in funzione di consiglieri, affinché non si incorra in forme difettose di governo, come quelle di tanti «regi, principi e tiranni».⁷¹

Ma nonostante questa *clausola di garanzia*, i *limiti* della sua dottrina politica, ossia la poca attinenza alla realtà storica e il suo carattere

⁶⁷ Nel senso di *essere insegnata*.

⁶⁸ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, VI, 7.

⁶⁹ In quanto anch'egli vuole (e deve) essere virtuoso, e quindi nobile, in quanto «è nobilitade dovunque è vertude» (*Convivio*, IV, XIX, 5).

⁷⁰ Dante Alighieri, *Convivio*, IV, VI, 17-18.

⁷¹ Vincenzo Russo, *Impero e Stato di Diritto, studio su "Monarchia" ed "Epistole" politiche di Dante* (Napoli: Bibliopolis, 1987), 41.

essenzialmente *utopistico*, restano. Al di là della contraddizione *evidente* che tale distinzione tra autorità *politica* e autorità *filosofica* fa emerge all'interno del pensiero politico del Fiorentino, in quanto *sminuisce* e *ridimensiona* di molto il valore non solo politico, ma soprattutto *intellettuale*, del Monarca Universale quale *unica* autorità in grado di condurre gli uomini alla felicità terrena,⁷² minando di fatto alla base tutta la sua costruzione politica,⁷³ anche — dicevo — sforzandomi di considerare parzialmente coerente questa *variante* del *Convivio* con quanto da lui sostenuto nella *Monarchia*, i miei *dubbi* iniziali, relativi alla scarsa concretezza e fattibilità del progetto dantesco, permangono ancora. Infatti, sebbene l'Alighieri sembra prendere in considerazione la questione relativa al *giudizio* che l'intera comunità politica potrebbe emettere nei confronti di coloro (imperatore e saggi) che eserciterebbero tali ruoli e funzioni: vale a dire la possibilità di poterli *valutare* in base ai loro meriti o demeriti, e quindi scegliere se continuare a seguirli oppure *scacciarli*, resta il fatto che egli *non* affronta mai, nel concreto, la questione relativa al *come* tale possibilità possa esplicarsi; *in che modo* questa libertà dei cittadini trovi concretamente espressione. In altri termini, il problema dell'eleggibilità e del consenso non trovano uno spazio evidente e centrale nella teoria politica dantesca. Lo ripeto, l'ipotesi di Stato avanzata dall'Alighieri, nelle sue istanze essenziali, è *utopistica*: la sua risposta ai bisogni crescenti del suo tempo, come la pace sociale, la libertà e la giustizia, proprio perché fondata su una sorta di presupposto, si potrebbe dire, *chimerico*, *trascendentale* (qual'è, appunto: la piena attuazione dell'*intelletto possibile*) nasce già *monca*, per nulla convincente.

Da questo punto di vista, e qui concludo, la tesi fondamentale che regge il discorso politico di un autore di poco successivo al Fiorentino, ovvero Marsilio da Padova, secondo il quale: le leggi e i governi, qualsiasi forma essi abbiano, dipendono dalla *sovranità* e dal *consenso* dei cittadini, appare sicuramente più concreta e realistica. Il Padovano, infatti, colse l'*incipit* di una comunità politica nella *soddisfazione* dei bisogni naturali dell'uomo, e non, come Dante, in un fantomatico fine *intellettualistico*.

⁷² E. H. Kantorowicz, *I due corpi del Re* (Torino: Einaudi editore, 2012).

⁷³ Non è un caso, infatti, come sottolineato anche da Kantorowicz, che Dante ometta di inserire questa distinzione nella *Monarchia*.

Egli comprese, ed è questa la sua grande novità, che il *miglioramento* delle condizioni di vita di ciascuno individuo/cittadino sta nel *modo* in cui *tutte* le sue necessità vengono attuate. E poiché nessun uomo, *da solo*, può soddisfare i suoi bisogni, tale realizzazione può essere garantita soltanto dalla totale *collaborazione* reciproca di più individui uniti in una *communitas*. Uno Stato, per Marsilio, è tale solo se gli individui che lo compongono partecipano *tutti assieme*, ciascuno secondo le proprie competenze e possibilità, al suo *costante* progresso.