

**SOCIETÀ NAZIONALE " DANTE ALIGHIERI, "**

**Delegazione Comunale di Paceco**

---

ROCCO FODALE

**LA FILOSOFIA POLITICA  
DI DANTE**



M C M L X V

**LA FILOSOFIA POLITICA  
DI DANTE**

**SOCIETÀ NAZIONALE " DANTE ALIGHIERI, "**

Delegazione Comunale di Paceco

---

ROCCO FODALE

**LA FILOSOFIA POLITICA  
DI DANTE**



M C M L X V

---

*Questa conferenza è stata tenuta a Paceco l'11 aprile 1965 per la  
celebrazione del VII Centenario della nascita di Dante Alighieri.*

Nel 1310, quando — come sembra — Dante iniziò a scrivere il *De Monarchia*, in cui espose sistematicamente il suo pensiero politico, scrivendo anche il primo trattato di filosofia del diritto della storia, il conflitto tra potere spirituale e potere temporale non era più nei termini di lotta tra Papato e Impero, ma s'era venuto complicando per la nascita dei Comuni, delle Signorie e, soprattutto, degli Stati nazionali. Tuttavia questa nuova realtà politica sfuggiva, allora, ai due protagonisti degli ultimi secoli del Medio Evo, ancora impegnati in quella lotta, ormai del tutto anacronistica, che li aveva infine indeboliti entrambi.

Era sfuggita, questa nuova realtà, a quell'irriducibile campione della teocrazia che era stato Bonifacio VIII — nel 1310 morto da sette anni —, che incapace di rendersi conto dell'ordine nuovo che si apriva innanzi alla *cristianità*, aveva voluto sanzionare con la famosa bolla *Unam Sanctam*, del 1302, quella superiorità pontificia che sul piano morale aveva esercitato Gregorio VII e su quello giuridico Innocenzo III: «In questa unica e sola Chiesa, ci sono» aveva detto il papa «un solo corpo e una sola testa, non due teste, come se fosse un mostro: cioè Cristo, e Pietro vicario di Cristo, e il successore di Pietro... Ma sappiamo dal Vangelo che in questa Chiesa e nel suo potere ci sono due spade, una materiale e l'altra spirituale... Quindi entrambe sono in potere della Chiesa, la spada materiale e quella spirituale; una invero deve essere per la Chiesa, l'altra dalla Chiesa:



la prima dal clero, la seconda dai re e cavalieri, ma *ad nutum et potentiam sacerdotis*». E sfugge, la nuova realtà politica, per parecchio tempo ancora ai papi che succedono a Bonifacio VIII, con i quali tuttavia, tranne Giovanni XXII, la tradizionale controversia si svuota di significato.

L'importanza delle nuove forze operanti nella politica europea sfugge anche all'imperatore Enrico VII, la cui discesa in Italia, appunto nel 1310, riaccende le speranze di ordine e di pace di Dante; ma il disegno universalistico di Enrico VII, anche se condotto all'insegna del pacifismo, fallisce miseramente nel tentativo di riportare il vecchio ordine in un'Italia lacerata da fazioni e partiti in contrasto insanabile. Lo stesso errore compirà di lì a poco Ludovico il Bavaro, con il quale torna a ravvivarsi, nei termini tradizionali, la polemica tra Papato e Impero: ma si tratta più di sopravvivenza di un antico contrasto che di una lotta storicamente fondata. Il conflitto fra Papato e Impero, che durava da secoli, era ormai alle ultime schermaglie.

Dante si inserisce nel dibattito sulla supremazia e sui limiti dell'uno o l'altro potere, dando al problema una obiettiva (almeno nelle intenzioni) soluzione filosofica, e non certo — come qualcuno ha sostenuto — per difendere le pretese sull'Italia di Enrico VII. Ma per meglio comprendere la sua filosofia politica, occorre — mi pare — far prima una sintesi dell'evoluzione del concetto di Stato nel Medio Evo, del contrasto tra Papato e Impero nei secoli che la precedono e del dibattito che ne fu conseguenza.

Lo Stato romano era nel pieno del suo sviluppo quando ebbe inizio la rivoluzione cristiana. Ma il cristianesimo non si curò, nei primi tempi, di dar vita a una nuova politica, volto com'era alla conquista e al rinnovamento della interiorità della persona;

e accettò l'Impero come un fatto indiscutibile: «Date a Cesare quel che è di Cesare, a Dio quel che è di Dio» aveva detto Cristo; e S. Pietro aveva ribadito: «Temete Dio, onorate il re» (1<sup>a</sup> Lettera, II, 17); e anche S. Paolo aveva insistito sul medesimo concetto.

L'Impero non accettò questa obbedienza, che riteneva equivoca e pericolosa, giacché i cristiani si rifiutavano di riconoscere gli dèi romani e la divinità dell'imperatore. E mentre il contagio di quella che Plinio chiamerà «superstizione» invade «non solo la città, ma anche i villaggi e i campi» (*Lettera a Traiano*), l'Impero cerca di porre un freno al dilagare del cristianesimo: ed ecco le persecuzioni. I Padri della Chiesa sono costretti a porsi, a un certo punto, più a fondo il problema dello Stato — e non possono che identificarlo con lo Stato romano —, che perseguita i cristiani ed è corrotto e in dissoluzione. Lo Stato appare perciò ad essi come un male; ma in verità un male necessario. Verso la metà del II secolo, scrive S. Ireneo di Lione: «Poiché l'uomo, allontanandosi da Dio, divenne così feroce da considerare suo nemico anche il suo consanguineo e da vivere tra le agitazioni, gli omicidi e l'avarizia senza ritegno, Dio gl'impose il timore umano in modo che, sottomesso al potere dei suoi simili e alla loro legge, pervenisse a un certo grado di giustizia... Avendo timore del potere umano, gli uomini non si sbraneranno tra loro come bestie; per questo sono ministri di Dio coloro che esigono da noi tributi, in questo servendo Dio» (*Contra Haereses*, V, 24). Per S. Agostino, vissuto due secoli dopo, lo Stato sarà addirittura la città di Satana: male necessario, tuttavia, dalla cui forza organizzativa si serve Dio per evitare mali peggiori, ai quali sicuramente giungerebbero gli uomini se fossero abbandonati a tutte le conseguenze del peccato d'origine.

Con il cosiddetto editto di Costantino, del 313, la Chiesa, pur non ancora svincolata dal potere civile, si affaccia a nuova



vita. L'editto influisce «profondamente anche sulla concezione cristiana del potere politico accentuando il significato morale della funzione politica e la persuasione di una fondamentale identità tra l'etica naturale, a cui lo Stato s'ispira secondo la tradizione filosofica e giuridica, e l'insegnamento evangelico» (Tobacco, *Le relazioni tra i concetti di potere temporale* ecc.). Divenuto il cristianesimo religione dello Stato con l'imperatore Teodosio, nel 380, si pone chiaramente il problema del rapporto tra i due poteri, giacchè la Chiesa si rifà ora al principio evangelico che «bisogna obbedire a Dio prima che agli uomini». S. Gregorio Nazianzeno sostiene senza mezzi termini la superiorità del potere ecclesiastico sul potere civile. «L'imperatore è dentro, non fuori la Chiesa» dice S. Ambrogio (*Epistola XXI*). Papa Leone I precisa che i due poteri non vanno considerati come separati, bensì distinti, e che il potere politico è stato anche dato al sovrano per la difesa della Chiesa. Ma è papa Gelasio, verso la fine del V secolo, sulla scia di papa Felice III, a precisare in modo che vuole esser definitivo, e che non mancherà di influire sulle future polemiche, il rapporto tra i due poteri. E' stato depresso, da circa un ventennio, l'imperatore d'Occidente; l'Impero è in balla dei barbari e non appare più universale. All'imperatore d'Oriente Anastasio I così scrive papa Gelasio: «Due sono i poteri, o augusto imperatore, con cui questo mondo è fundamentalmente retto, la sacra autorità dei pontefici e la potestà regale. Tra i due, l'importanza dei sacerdoti è molte più grande, perchè essi dovranno rispondere dinanzi al tribunale divino anche dell'operato dei reggitori d'uomini». E chiarisce, nella sua *1ª Lettera ai Vescovi d'Oriente*: l'imperatore è un figlio della Chiesa, «in quel che concerne la religione gli tocca imparare, non certo insegnare; ha dei privilegi, che sono propri del suo grado e gli derivano dal favore divino, ma se non vuole essere ingrato verso Dio non deve assolutamente contrastare l'ordine stabilito dal cielo. Ché il Signore



volle affidare ai sacerdoti le cose concernenti la Chiesa, non alle autorità politiche, le quali, se cristiane, debbono esser soggette ai sacerdoti... Gli imperatori cristiani debbono sottomettere le loro decisioni ai rappresentanti ecclesiastici, non imporle ad essi ». Come dice uno storico, «il significato essenziale della formula gelasiana e la ragione della sua fortuna sta nel concetto sufficientemente chiaro in essa di una distinzione voluta dal Cristo fra poteri operanti nell'unità del mondo cristiano. L'intero mondo terreno è presente al pensiero del papa e nel mondo egli afferma un duplice reggimento, culminante nel potere dell'imperatore e nell'autorità del pontefice romano. La parità giuridica tra regno e sacerdozio è fondata sulla derivazione immediata di entrambi da Dio. Gelasio non usa però gli stessi termini per indicare i due poteri; e certo il riferimento dell'*auctoritas sacrata* al pontefice e della *potestas* al principe non è casuale, ma in armonia con il forte rilievo dato dal papa alla superiore responsabilità del sacerdozio rispetto al regno. Ciò non significa sovrapporre giuridicamente un potere all'altro, ma rivendicare al sacerdozio quella forza morale, che sola può fare equilibrio alla potenza del principe» (Tobacco, *op. cit.*).

L'imperatore Giustiniano, nell'accettare la distinzione dei due poteri, provenienti entrambi da Dio, riconosce la superiorità morale del potere spirituale.

Ma intanto, mentre la crisi che travaglia l'Impero romano d'Oriente sembra indicare l'agonia dello Stato tradizionale, la Chiesa, fatta ormai propria la civiltà romana, appare — spesso in polemica con Bisanzio — la vera erede di Roma. Viene acquistando anche funzioni civili e amministrative, conquistando i barbari stanziatisi entro i territori del vecchio Impero romano d'Occidente. Nasce il problema del rapporto tra autorità della Chiesa e autorità dei re barbari. Le idee politiche si evolvono. L'avvicinamento della Chiesa romana ai Franchi, dovuto alla necessità

della Chiesa di difendersi dai Longobardi e alla debolezza di Bisanzio, conduce al potere temporale dei papi e al Sacro Romano Impero. L'Impero romano, abbattuto dai barbari, viene ricostruito e rinnovato dalla Chiesa. Non più avversario della Chiesa, il nuovo Stato è ora — come da tempo si auspicava — pupillo e protettore di essa, è l'organizzazione politica dei cristiani. «Spetta a noi» dichiara Carlo Magno, «con l'aiuto della divina provvidenza, all'esterno, difendere con le armi dovunque la santa Chiesa di Cristo dalle invasioni pagane e dalle devastazioni degli infedeli, all'interno fortificarla con la maggiore conoscenza della fede cattolica. Spetta a voi, beatissimo padre, con Mosè levar le mani a Dio ed aiutare la nostra milizia, sì che per la vostra intercessione il popolo cristiano, sotto la guida e la concessione di Dio, abbia sempre e dovunque vittoria sui nemici del Suo santo nome, e per tutta la terra sia glorificato il nome di Nostro Signore Gesù Cristo» (*Monumenta Germaniae, Epist. Carolini Aevi, II*). Il Concilio di Parigi, dell'829, stabilisce che nessuno è superiore al pontefice nella Chiesa, nessuno all'imperatore nello Stato. Ma c'è già chi pone il problema in modo nettamente diverso. Il chierico Cautulfo, ad esempio, in una lettera a Carlo Magno ha sostenuto la superiorità del potere politico su quello ecclesiastico: il potere del re viene da Dio, egli dice, e sta al primo posto, «e il vescovo sta al secondo posto, perchè è soltanto rappresentante di Cristo»; con la *Constitutio Romana* di Lotario, dell'824, il *protettore* ha incominciato intanto a far pesare la sua protezione, che diventerà ben più pesante con la Casa di Sassonia. I contrasti tra i due poteri si fanno sempre più gravi; si avverte il bisogno di chiarire le rispettive competenze. Il papa, incoronando l'imperatore, gli dà anche il potere?... ma può il papa, investito di un compito essenzialmente spirituale, dare il potere all'imperatore?...

La Chiesa porta a fondamento delle sue argomentazioni il potere che Cristo conferisce a Pietro quando gli dice: «Tutto ciò



che legherai sulla terra sarà legato in cielo, tutto ciò che scioglierai sulla terra sarà sciolto in cielo». Su questa base sarà scomunicato Enrico IV, nel pieno svolgersi della lotta per le investiture. Leggiamo nel *Dictatus Papae*, che gli storici attribuiscono quasi concordemente alla penna di Gregorio VII: «Soltanto la Chiesa romana è stata fondata da Dio, soltanto il pontefice romano può usare le insegne imperiali, al pontefice è lecito deporre l'imperatore...»; e in una lettera a Guglielmo il Conquistatore così scrive Gregorio VII: «La S. Scrittura, la tradizione apostolica e l'insegnamento dei Papi sono concordi nel dichiarare che il pontefice risponde dinanzi al Tribunale dell'Altissimo e dei re e dei fedeli, e deve render conto dei loro peccati... Dunque comprenderete quale sia la mia sollecitudine per la vostra salvezza, ma anche quale debba essere il vostro dovere di ubbidirmi... Come Dio, per la bellezza del mondo visibile dinanzi agli occhi corporei pose per le diverse ore il sole e la luna, superiori a qualsiasi altro lume, così, affinché la creatura che benignamente ha creato a sua immagine non venisse tratta in pericolo mortale da erronee dottrine, Dio volle che l'uomo fosse governato con funzione diversa dalle autorità apostolica e regale. Ma la dignità regale è guidata, dopo che da Dio, dalla cura e dalle disposizioni di quella apostolica». Le medesime argomentazioni ribadiscono i cosiddetti *gregoriani*.

Ma non mancano gli oppositori di questa tesi, tra i quali in prima fila Enrico IV, due volte scomunicato da Gregorio VII; e poi Wido, Walramo, Gregorio da Catino... Quasi tutti, questi, sostengono l'indipendenza dell'imperatore dalla Chiesa, in nome del principio: «Date a Dio quel che è di Dio, a Cesare quel che è di Cesare»; ma Wido va oltre, e sostiene la superiorità del potere politico: «Coloro i quali pensano» dice «che nella Chiesa le ordinazioni spettano ai sacerdoti, considerino che Mosè non era sacerdote e tuttavia il Signore lo pose a capo del popolo d'Israele e gli diede tanta grazia da far emanare per suo mezzo le leggi del



Decalogo, da fargli istituire i sacerdoti e da ordinargli di costruirsi un tabernacolo. E se a lui, che non aveva cariche sacerdotali, furono concessi così grandi poteri, perchè non deve esser giusto che tramite gli imperatori e i re vengano fatte le ordinazioni sacerdotali, dato che i sovrani hanno un'azione maggiore e per certi aspetti più degna dei sacerdoti? » (*Monum. Germaniae, De Scismate Hildebrandi, libelli, I*).

Il Concordato di Worms, del 1122, conclude ufficialmente la lotta per le investiture, ma non di certo il contrasto tra Papato e Impero, che ora sembra superato dagli accordi o dagli avvenimenti ora riprende in maniera più o meno vivace. Federico I, Federico II, Enrico VII, Ludovico il Bavaro da una parte e, dall'altra, Innocenzo III, Gregorio IX, Innocenzo IV, Bonifacio VIII, Giovanni XXII, sono i principali attori di questo scontro, che — come ho già detto — finisce per logorare le due forze contendenti.

«L'un (*La Chiesa*) l'altro ha spento; ed è giunta la spada  
col pastorale, e l'un con l'altro insieme  
per viva forza mal convien che vada»

dirà Dante (*Purgatorio, XVI*). Fioriscono via via le immagini per far risaltare il valore e l'estensione dei due poteri, si intensificano le prese di posizione e le dottrine in difesa dell'uno o dell'altro. Nascono, maturano e si scontrano gli orientamenti guelfo e ghibellino. Con la decretale *Venerabilem*, del 1202, Innocenzo III rivendica al papa il diritto di scegliere l'imperatore. «Il diritto e il potere di esaminare il candidato all'Impero» egli dice «spetta a noi, che lo ungiamo, consacriamo, incoroniamo. E' infatti norma generale che l'esame del soggetto spetti a colui cui compete l'imposizione delle mani. Se, infatti, i principi — sia pure all'unanimità — eleggessero un sacrilego o scomunicato, un

tiranno o incapace, un eretico o pagano, forse un siffatto soggetto noi dovremmo ungere, consacrare, incoronare? Ma!». Dal quarto Concilio Lateranense (1215) il Papato esce notevolmente rafforzato; ma è già sorto il nuovo astro ghibellino: Federico II. Sulla base del rinnovato diritto romano, Federico — pur riconoscendo che le «spade» del potere sono due, ma in una sola vagina e con un'unica madre — sostiene che il potere imperiale dipende direttamente da Dio e che perciò l'imperatore è politicamente indipendente rispetto al papa e alla Chiesa; e opera di conseguenza. Mentre nuovi germi fermentano e maturano nella politica europea, le due tesi trovano nella cultura autorevoli sostenitori: da Ugo di S. Vittore a Egidio da Romano, da Irnerio e gli altri giuristi dell'Università di Bologna a Giordano di Osna-bruck, rispettivamente per la tesi teocratica e per quella statalistica.

Verso la metà del secolo XIII, il problema dello Stato trova una insolita soluzione filosofica in S. Tommaso d'Aquino. Lo uomo è naturalmente sociale, dice con Aristotele (e contro l'ormai tradizionale tesi contrattualistica) il grande filosofo cattolico; ed è attraverso la società organizzata che egli può perfezionare la sua natura. Lo Stato è perciò necessario e rappresenta un aspetto della moralità naturale: è voluto da Dio per soddisfare esigenze di utilità generale. Ma «non costituisce usurpazione di competenza, se l'autorità spirituale si ingerisce nel settore temporale relativamente alle cose in cui l'autorità temporale le è sottoposta o che le sono date da questa» (*Summa Theologica*, I, *Quaest.* 60, 6).

Il conflitto tra potere politico e potere spirituale s'inasprisce con Bonifacio VIII, che nel 1303, l'anno dopo l'*Unam Sanctam*, subisce il cosiddetto schiaffo di Anagni. I *curialisti* cercano di demolire con sottili argomentazioni le tesi avversarie, ma i tempi sono ormai cambiati: il Papato (come del resto l'Impero) ha ora di fronte gli Stati nazionali. Sulla base della riscoperta *Poli-*



*tica* di Aristotele, i *regalisti* difendono, infatti, i diritti politici del re di Francia Filippo IV il Bello. Bonifacio VIII — lo ripeto — non si rende conto di questa nuova realtà; per lui la lotta col re di Francia non esce dal clima del conflitto tradizionale. Ancora un ventennio, e vedrà la luce il *Defensor Pacis* di Marsilio da Padova: opera fondamentale, con cui il pensiero politico tipicamente medioevale può considerarsi definitivamente chiuso.

Nella polemica che sorge tra *curialisti* e *regalisti* si inseriscono, oltre a qualche mediatore tra tesi teocratica e tesi imperialistica (come Giovanni di Parigi), gli ultimi difensori dell'idea imperiale. Tra questi — tra i più moderati di questi, in verità — Dante.

La lotta tra i due poteri turbava la pace europea, era causa di dilagante malcostume. La discesa di Enrico VII, che inalberava un vessillo di pace, fece sperare in una conclusione del conflitto tra Papato e Impero e in un'epoca di pace. Dante invita i principi e i popoli italiani ad accogliere il messaggio di giustizia, di ordine e di pace (*Epistola V*). Ma Firenze organizza una resistenza guelfa contro l'imperatore; il re di Napoli, Roberto, e il papa, Clemente V, finiscono con l'avversare Enrico VII. E' allora che Dante — come ritiene la maggior parte dei suoi studiosi — scrive il *De Monarchia*, in cui espone — come ho detto — sistematicamente il suo pensiero politico, già accennato nel *Convivio* e successivamente ripreso nella *Commedia*. (Esula dal carattere di questa conversazione la questione concernente lo sviluppo delle idee politiche di Dante).

«Lo fundamento radicale de la imperiale maiestade... è» dice Dante nel *Convivio* (IV, 4) «la necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata cioè a vita felice; a la quale nullo per sè è sufficiente a venire senza l'aiutorio d'alcuno, con ciò sia che



l'uomo abbisogna di molte cose a le quali uno solo satisfare non può». Nascono perciò «diversi e necessari officii», che esigono un supremo «officio di comandare» e un solo capo. Nel *De Monarchia* il problema si fa più complesso e profondo: è, si chiede Dante, veramente necessaria alla felicità dell'uomo la Monarchia temporale (o Impero)? E ancora: il popolo si arrogò legittimamente l'ufficio di monarca? E infine: l'autorità del monarca deriva direttamente da Dio o da un suo vicario? (I, 1). Tutto il *De Monarchia* non è che una risposta a questi tre interrogativi.

Ogni cosa, ragiona Dante, ha un suo preciso fine, che concorre alla realizzazione di un fine superiore. La natura realizza un fine attraverso il pollice, e poi un altro fine, distinto da quello, attraverso la mano, e quindi, via via, altri fini, distinti dai precedenti, attraverso il braccio, l'uomo singolo, la comunità familiare, il villaggio, la città, il regno, il genere umano. «Tutto ciò che esiste, viene all'esistenza per attuare una determinata operazione. Nessuna essenza creata è fine a se stessa, nell'intenzione di chi la crea, per il fatto che la crea; l'operazione propria di un'essenza è fine di questa; sicché non l'operazione è per l'essenza, ma viceversa» (I, 3) ripete Dante con Aristotele (il pensiero politico di Dante è impregnato, soprattutto, di etica aristotelica). Deve dunque esserci un'operazione propria dell'umanità, data appunto alla grande moltitudine d'individui nel loro insieme; a questa operazione non potrebbero mai bastare né un uomo singolo né un solo villaggio né una sola città e nemmeno un regno particolare. Ora nessuna potenza o facoltà comune a più esseri di specie diversa è propria di ciascuno di questi, essendo la potenza di una specie il «costitutivo» della specie; se ammettessimo il contrario, ne conseguirebbe l'assurda conclusione che una stessa essenza sarebbe «specificata in più specie». La potenza dell'uomo, perciò, non sta nel suo semplice essere, comune a tutti gli elementi; né nel suo essere complesso, comune ai minerali: né nel suo es-

sere animato, comune alle piante; né nel suo solo essere « apprensivo », comune agli animali; ma nel suo essere apprensivo mediante l'intelletto possibile, qualità che gli appartiene in modo esclusivo. « La differenza specifica della specie umana è allora la potenza o facoltà intellettuale » (c. s.). E poichè questa facoltà non potrebbe attuarsi interamente per opera di un sol uomo o delle particolari comunità su accennate, deve esserci nel genere umano una moltitudine che permetta ad essa di attuarsi. Ma la potenza intellettuale non riguarda soltanto le forme o specie universali, bensì anche, per estensione, le particolari: sicché l'intelletto speculativo si fa pratico, col fine di agire e fare. Dunque, « operazione propria del genere umano è di attuare interamente la potenza dell'intelletto... innanzitutto applicandosi alla vita speculativa, e quindi, per estensione di essa e a suo servizio, alla vita attiva » (I, 4). Ora soltanto se l'uomo vive sereno e tranquillo, « acquista perfezione di senno e di sapere »; e siccome « nel tutto è come nella parte », soltanto nella tranquillità della pace il genere umano trova le condizioni migliori per attendere all'attuazione del suo fine: « la pace universale è il migliore dei beni predisposti alla nostra beatitudine » (c. s.). Perciò, se uno è il fine del genere umano, una sola persona può debitamente regolarlo. Ogni gruppo umano è ordinato in modo unitario; deve necessariamente esserci un'unità che abbraccia tutti gli uomini, la quale si attua veramente attraverso il principato di un solo. Come un Dio regola il moto dei cieli, un principe soltanto deve regolare la vita dell'umanità.

« Là dove può nascere conflitto » osserva Dante, « deve esserci anche giudizio; in caso contrario, una cosa imperfetta esisterebbe senza la possibilità di raggiungere la perfezione; che è impossibile, per il fatto che Dio e la natura non difettano in quel che è necessario. Ora fra due principi, di cui l'uno non sia subordinato all'altro, può nascere ovviamente un conflitto, per colpa di



uno dei due; è perciò necessario che vi sia, fra essi, una possibilità di giudizio. Ma siccome ciascuno dei due principi non può legittimamente giudicare l'altro, non essendo subordinato ad esso, giacchè il pari non ha alcun potere sul suo pari (*principio giuridico, questo, reso famoso dal Digesto giustiniano*), occorre vi sia un terzo principio, di più vasta giurisdizione, che, nella sfera della sua competenza, abbia potere su entrambi. Questo potrà essere o no il Monarca: se sì, l'intento è raggiunto; se no, esso avrà, fuori della sua giurisdizione, un altro principio a sè uguale; ma in questo caso occorrerà un terzo principio. Sicchè, o il processo continuerà all'infinito, la qual cosa è impossibile, oppure ci dovrà essere un primo e supremo giudice, al cui giudizio, mediamente o immediatamente, è affidata ogni lite: sarà questo giudice il Monarca o Imperatore. La Monarchia è dunque necessaria al mondo» (I, 10).

La Monarchia (o Impero) soltanto, quindi, può assicurare al mondo la giustizia, la quale lo dispone nel migliore dei modi e garantisce conseguentemente la libertà. Ma la giustizia ha dei limiti, tra i quali è il potere: essendo essa «una virtù che si esercita sugli altri, se uno non ha il potere di dare a ciascuno quanto gli spetta, come potrà operare con giustizia?» (I, 11). Quanto più esteso, perciò, è il potere, tanto più vasta e sicura è la possibilità che la giustizia venga messa in pratica, purchè, si capisce, chi la deve attuare sia animato da un buon volere — altro limite, questo, della giustizia —: ma il monarca non può mancarne, perchè in lui vengono meno i motivi della cupidigia. Questo monarca — è chiaro — è l'imperatore universale, che «primeggia naturalmente sugli altri per vigore d'intelletto» (I, 3) e non per eredità, e la cui giurisdizione — come dice Dante — «è limitata soltanto dall'Oceano». Egli perciò, al contrario dei principi con poteri limitati (come i re di Castiglia e d'Aragona), non ha nulla da desiderare; «e là dove non c'è alcunchè da desiderare, è im-



possibile vi sia cupidigia: perchè tolto il loro oggetto, le passioni non possono più nascere».

Solo nel monarca, dunque, può esservi somma giustizia; anche perchè egli è sicuramente animato dal retto amore, cioè dalla carità, che favorisce il realizzarsi della pace e il compimento della vera e completa giustizia. Che il monarca debba essere animato dalla carità è semplice a dimostrarsi, dice Dante: «tanto più amata è ogni cosa amabile quanto più è vicina a chi ama; ma gli uomini son più vicini al Monarca che ai principi (*a questi* «si avvicinano per mezzo del Monarca, e non viceversa»); dunque, più che da ogni altro, da lui sono e debbono essere amati» (c. s.).

All'ottima disposizione del mondo è dunque necessaria, secondo Dante, la Monarchia — che va intesa nel significato classico e non politico della parola (da *mònas*, unità) — Certo, se lo uomo fosse rimasto innocente, non gli occorrerebbe alcuna guida, né politica né spirituale. Ma l' «infermità del peccato» (III, 4), cioè il peccato d'origine, ha reso necessario lo Stato (come del resto la Chiesa). E', questo, il medesimo concetto del XVI canto del *Purgatorio* (tipico, in fondo, di quasi tutto il pensiero politico medioevale sino al XIII secolo, prima che si riscoprisse e diffondesse la *Politica* di Aristotele):

«Esce di mano a lui che la vagheggia  
prima che sia, a guisa di fanciulla  
che piangendo e ridendo pargoleggia,  
l'anima semplicetta che sa nulla,  
salvo che, mossa da lieto fattore,  
volentier torna a ciò che la trastulla.

Di picciol lume in pria sente sapore;  
quivi s'inganna, e dietro ad esso corre,  
se guida o fren non torce suo amore,

onde convenne legge per fren porre:  
convenne rege aver che discernesse  
della vera cittade almen la torre».

Dire che il genere umano ha bisogno di un solo principe supremo, non significa — precisa Dante — che tutte le decisioni, in ogni parte del mondo, debbano dipendere da lui. Le nazioni, i regni, le città hanno, ciascuno, costumi diversi ed esigono leggi diverse. In un modo vanno regolati gli Sciti, soggetti al freddo più rigido; in altro modo i Garamanti, soggetti al caldo più soffocante. L'imperatore deve occuparsi di ciò che è comune e compete a tutti gli uomini, deve stabilire la norma che conduce tutti gli uomini alla pace. Ricevuta dall'imperatore questa norma, i principi particolari la metteranno in pratica presso i loro sudditi, nel modo più appropriato. Insomma, essi saranno rispetto all'imperatore, ciò che è, rispetto all'intelletto speculativo, l'intelletto pratico, che riceve da quello le cognizioni generali e «ne trae quella particolare conclusione che riguarda l'azione» (I, 14). Si realizza, così, la concordia, e nella concordia la felicità del genere umano, come del resto dimostra la storia romana del periodo augusteo.

Ma è stata giuridicamente legittima la monarchia universale del popolo romano? si chiede Dante a questo punto.

Lo è stata, perchè corrispondente alla divina volontà che si attua nella storia. Ogni fatto, egli osserva, è secondo diritto se avviene nel rispetto della volontà di Dio. Ma la volontà di Dio, nella sua essenza, non può esser conosciuta dagli uomini; può esserlo, però, attraverso le opere e le caratteristiche storiche dei vari popoli. E il popolo romano è il popolo più nobile, più virtuoso, più civile fra quanti hanno popolato la terra. Le sue imprese, sia collettive che individuali, non trovano imprese di altri popoli che reggano il confronto con esse. Il popolo romano ha sinanche sacrifi-



cato la propria tranquillità e i propri agî per estendere agli altri popoli il senso del diritto che in esso è connaturato e per realizzare il bene supremo del genere umano. Il popolo romano perciò di diritto ha avuto l'Impero, perchè ha dimostrato chiaramente di operare secondo la volontà di Dio. I segni della volontà divina sono molti, del resto, nella storia romana: l'ancile caduto dal cielo; lo schiamazzo delle oche che, svegliando i soldati, permise la salvezza del Campidoglio e di Roma; la grandine che impedì ad Annibale di occupare Roma; eccetera. Inoltre, Dio ha concesso ai Romani quello che non aveva concesso ad altri popoli — Assiri, Egizi, Persiani, Macedoni —: la piena conquista dell'Impero. E ancora: Cristo volle nascere e morire sotto la giurisdizione romana, a testimonianza della legittimità dell'Impero di Roma. Sarà poi Costantino a indebolire l'Impero, e a compromettere la felicità dell'«Ausonia» (II, 11) e del genere umano.

Sono ancora lontani i tempi di Lorenzo Valla: e Dante, come tutti ai tempi suoi, crede nella realtà della *Donatio Constantini*. Ma egli non ammette la validità giuridica della donazione: l'imperatore non poteva ridurre in alcun modo il suo potere, a vantaggio del pontefice, senza violare la natura della sua funzione; né d'altra parte il papa poteva accettare, almeno con la qualifica di possessore, giacchè nel *Vangelo* è chiaramente detto che non bisogna possedere né oro né argento.

La pretesa dei pontefici, dunque, di poter disporre dell'Impero a lor piacimento, in base alla donazione di Costantino, è infondata e costituisce un'usurpazione di diritto. Sicché, ponendo la corona imperiale sul capo di Carlo Magno, papa Leone III (Dante, in verità, commette un vistoso errore, scambiando papa Leone per papa Adriano IV), papa Leone, dunque, commise un atto arbitrario e innaturale.

Quando i sostenitori della tesi teocratica affermano che, dovendosi tutti gli uomini — come tutte le cose appartenenti allo



stesso genere — condurre all'unità, è necessario che anche lo imperatore sia soggetto al papa «come a misura e a regola» (III, 12), perchè è assurdo il contrario; quando i sostenitori della tesi teocratica dicono questo, sono nel vero, osserva Dante, per quanto riguarda l'appartenenza degli uomini a un medesimo genere e la necessità di un'unica misura per tutti: ma sbagliano nella conclusione. Una cosa è essere uomo, altra essere papa o imperatore o padre. L'uomo è quello che è per la sua forma sostanziale, ma il papa e l'imperatore, mentre sono sostanzialmente uomini, sono papa o imperatore «in virtù di alcune relazioni», cioè per la dignità papale o imperiale, l'una rientrante «nella sfera della paternità e l'altra in quella del dominio». E allora, in quanto sono termine di relazione, o l'uno va ricondotto all'altro (se tra i due c'è subordinazione) o entrambi vanno ricondotti a un terzo. «Ma che l'uno sia soggetto all'altro nessuno può affermarlo, altrimenti l'uno dovrebbe predicarsi dell'altro; il che è falso, giacché non diciamo: l'imperatore è papa, né diciamo il contrario. Né si può sostenere che comunichino nella specie, perchè l'ufficio di papa e quello d'imperatore, in quanto tali, sono senza altro diversi. Dunque, a qualcos'altro che dia loro unità debbono ricondursi» (*c. s.*); si riconducono cioè a Dio, in cui paternità e dominio si identificano. Essi s'incontrano dunque nell'infinito, in Dio, ma non nel mondo finito, in cui procedono parallelamente.

Che l'imperatore dipenda direttamente da Dio, Dante crede di poterlo dimostrare meglio col seguente ragionamento, con cui il *De Monarchia* si avvia alla conclusione. Unico tra gli esseri viventi, l'uomo è nel mezzo tra le cose corruttibili e le incorruttibili, come l'orizzonte tra due emisferi. Egli ha infatti anima e corpo, ed è perciò corruttibile rispetto al corpo, incorruttibile rispetto all'anima. E poichè «ogni mezzo partecipa della natura dei due estremi» (III, 16), l'uomo deve necessariamente «sentire dell'una e dell'altra natura»; e siccome ogni natura è ordinata ver-

so un ultimo fine, il fine dell'uomo è di conseguenza duplice: uno, in quanto corruttibile; l'altro, in quanto incorruttibile; e cioè «la beatitudine di questa vita, consistente nell'operazione della propria virtù ed è figurata nel Paradiso terrestre, e la beatitudine di vita eterna, consistente nel godimento della visione di Dio, alla quale non può elevarsi la propria virtù se non attraverso la grazia di Dio, che è significata dal Paradiso celeste». A queste due beatitudini occorre giungere per due vie diverse: alla terrestre, mediante l'insegnamento della filosofia e mettendo in pratica le virtù morali e intellettuali; alla celeste, mediante l'insegnamento spirituale, che va oltre l'umana ragione, e operando secondo fede, speranza e carità. La cupidigia umana non permetterebbe agli uomini di giungere alle predette conclusioni — anche se i filosofi e i profeti e Cristo hanno indicato la giusta via —, se essi, «erranti per la loro bestialità», non venissero imbrigliati e guidati nel loro cammino. Ora essendo due i fini, due devono essere i rettori: il papa, per condurre il genere umano alla salvezza eterna secondo la rivelazione; e l'imperatore, per dirigerlo secondo ragione alla felicità temporale, che si raggiunge con la vittoria dell'uomo sulla cupidigia e nella tranquillità della pace.

Papa e imperatore sono perciò rivelatori della Provvidenza; dipendenti da Dio, indipendenti tra loro. E' il velo della cupidigia che causa il loro dissidio, che impedisce loro di «discernere la faccia della divina ordinazione».

E' chiaro dunque che l'autorità dell'imperatore deriva a lui, «senza intermediari, dal Fonte dell'autorità universale; Fonte che, unico nella sua natura, si riversa in più rivoli per la sovrabbondanza della bontà divina» (*c. s.*). D'altra parte, l'autorità imperiale fu prima dell'autorità del papa, come la storia dimostra. Ma l'imperatore dovrà avere riverenza filiale verso il papa, perchè anche lui ha bisogno di essere illuminato dalla fede.



Queste, in sintesi, le linee fondamentali del pensiero politico di Dante.

\* \* \*

Non è, il mio, un saggio critico sulla filosofia politica di Dante: sono stato invitato a recare un contributo per una più ampia conoscenza dell'opera e della personalità del padre della nostra letteratura, e ho cercato di assolvere il mio compito nel modo che a me è sembrato più chiaro e semplice, più sintetico e al tempo stesso fedele ai testi dello scrittore. Ma non posso esimersi, concludendo, di abbozzare alcune considerazioni, di cui qualcuna potrà sembrare fuor di luogo in una cerimonia celebrativa ma che a me pare opportuna, perchè non si onora nessuno con la retorica dell'esaltazione e con le valutazioni a metà.

Mi par chiaro, innanzitutto, che Dante filosofo della politica non è un Platone o un Aristotele o un S. Tommaso! non ha la grandezza del poeta della *Commedia*.

Il suo ragionamento, prevalentemente deduttivo, è spesso dommatico e arbitrario. Come quando afferma che lo schiamazzo delle oche capitoline o la caduta della grandine a Roma allorchè Annibale era sul punto di accupare la città, ecc., sono chiari segni della benevolenza di Dio verso i Romani, testimonianza della legittimità della guida storica dei Romani; o come quando sostiene che basta un potere politico illimitato perchè non ci sia più niente da desiderare e perchè le passioni non nascano.

Equivoco mi pare il concetto che il potere spetta a chi s'impone (sia pure «per vigor d'intelletto»): perchè così rimane aperta la via verso la tirannide.

Un'evidente contraddizione — non è una novità — è nella dimostrazione della tesi del parallelismo tra potere politico e potere spirituale. Questo rispettivo limitarsi di Stato e Chiesa ha senza dubbio una positiva funzione storica, e su questo punto Dante ha colto nel segno; ma la soluzione da lui data al problema

non è conseguente rispetto alle premesse. Se «la beatitudine di questa vita» — come Dante dice — è volta alla beatitudine celeste, la vita sulla terra è in tutta la sua estensione preparazione alla vita dello spirito, e dunque il fine spirituale è superiore a quello temporale; ora, dovendo il genere umano esser condotto all'unità, ne consegue che la somma autorità sta nel pontefice, e che perciò la sfera del potere imperiale è dentro la sfera del potere spirituale e l'imperatore è subordinato al papa.

Quanto all'idea dantesca di Impero universale — che riceve l'autorità direttamente da Dio —, oltre che utopistica (ma bisogna tener presente che il mondo conosciuto, nel '300, aveva un'estensione di gran lunga inferiore a quella attuale, e che principi, Comuni, repubbliche riconoscevano, più o meno ampiamente, la loro subordinazione all'imperatore), oltre che utopistica, l'idea dantesca di Impero universale è fondata su un modo tradizionale di concepire lo Stato, che la storia si avviava decisamente a superare. Anche a Dante sfugge la nuova realtà politica; gli sfugge tutta l'importanza che sempre più vengono acquistando Comuni, Signorie e, specialmente, Stati nazionali (nei quali comincia a prevalere il principio del diritto romano che «*rex in regno suo est imperator*»): e perciò il suo pensiero politico rimane essenzialmente medievale. Non altrettanto possiamo dire di Marsilio da Padova, il cui *Defensor Pacis*, invece, segna il superamento della concezione medioevale dello Stato e il trapasso dallo Stato medioevale a quello moderno: per Marsilio, infatti, lo Stato si fonda sulla universalità dei cittadini che lo compongono. Nel secolo precedente — come già ho rilevato — s'era venuta diffondendo, una volta riscoperta, la *Politica* di Aristotele, nella quale lo Stato è spiegato con la naturale socievolezza dell'uomo; e s'erano venuti diffondendo e consolidando gli Stati nazionali. Marsilio da Padova si rifà a quella dottrina e risolve in modo rivoluzionario il problema dello Stato. Sovrano è il popolo (l'au-



torità deriva «*a Deo per homines*»), che dà mandato ai signori, ai re, all'imperatore, con funzioni non gerarchizzate, di esercitare l'autorità: «*legislatorem seu causam legis effectivam primam et propriam esse populum seu civium universitatem, aut valentior rem partem*» (*Def. Pacis*, I, 12); i capi hanno soltanto poteri esecutivi. Quanto al cristianesimo, viene da Dio, ma la Chiesa non è una società fuori dello Stato, indipendente da esso: la sua attività, regolata dai fedeli attraverso i concili, è una delle tante che si articolano nella vita unitaria dello Stato, nel quale non c'è posto per alcun privilegio.

Quanta differenza tra Dante e Marsilio da Padova! Eppure essi sono contemporanei; il *Defensor Pacis* è del 1324, tre anni dopo la morte di Dante, poco più di un decennio dopo la stesura del *De Monarchia*.

Tuttavia bisogna precisare i limiti dell'utopia dantesca di Impero universale. Siamo lontani dalle utopie politiche di Platone, di Campanella, di Tommaso Moro. Dante vuole ricomporre, non distruggere, la società del suo tempo: e si serve delle forme (repubblica, regno, comune) che la politica del tempo gli offre, come faranno nella prima metà dell' '800 parecchi scrittori del Risorgimento italiano. In fondo, «Dante non fa che interpretare alla società un bisogno, quale è l'*ordine*, rivelarle il suo fine, la *pace*; studiarla in un suo dovere, la *giustizia*» (Lanzani, *La Monarchia di Dante*, IV); e rilevare l'importanza dell'*unità* per la realizzazione del fine. L'utopia c'è, ma riguarda l'*idea* dell'Impero e l'imperatore universale. L'esigenza, da Dante avvertita, di un'autorità universale, regolatrice dei contrasti che sempre caratterizzano i fatti politici, non si muove certo nella sfera dell'utopia. Se l'Impero universale, così come lo considerava Dante, e lo imperatore universale non hanno alcun fondamento storico e non possono quindi assicurare al mondo la pace, la giustizia e il benessere sulla terra, può e deve farlo, questo, una organizzazio-

ne sovranazionale, in grado di dirimere ogni contrasto tra i popoli e di garantire la pace, che rimane sempre il più grande bene dell'umanità. E', questo, un problema quanto mai attuale. In questi ultimi due decenni una siffatta autorità ha esercitato fecondamente l'Organizzazione delle Nazioni Unite, la quale, però, per essere in condizione di scongiurare del tutto i pericoli di guerra — che oggi avrebbe risultati che non è esagerato definire apocalittici —, dovrebbe avere maggiore consistenza, maggiore — appunto — autorità.

Dobbiamo dunque ascrivere a grande merito di Dante la tesi della necessità di una autorità suprema per il raggiungimento della pace e della felicità sulla terra, malgrado l'utopia della soluzione proposta.

Né vanno dimenticati altri aspetti positivi della filosofia politica di Dante. Porrei in primo piano, a prescindere dalla contraddizione poc'anzi notata, il concetto della laicità dello Stato. Cade a proposito la questione se Dante fu, effettivamente, guelfo o ghibellino. Lasciamo da parte le ridicole considerazioni di chi lo ritiene, sotto la scorza antiteocratica, un sostanziale difensore del potere temporale dei papi, una specie di Machiavelli foscoliano. Alcuni studiosi fanno di Dante uno sperticato ghibellino, un patito dell'Impero. Qualcuno ha detto che Dante fu *guelfo* nel Comune, *ghibellino* nell'Impero, *monarchico* nell'umanità. La verità è che non fu, sostanzialmente, né guelfo né ghibellino. Che fu contro il potere temporale dei papi, dovrebbe essere sin troppo chiaro. Ma non fu certo contro la Chiesa. Uno studioso trapanese, il Buscaino Campo, in una conferenza celebrativa di circa settant'anni fa, lo ha qualificato «il più cattolico degli italiani» (*Dante e il potere temporale dei Papi*). E' senza dubbio un giudizio esagerato. Ma Dante fu certo un fervente cattolico, preoccupato della sorte della Chiesa, che, impelagatasi nelle que-



stioni temporali, avrebbe finito col logorarsi in una sfera non sua e da Dio stesso affidata ad altri; la Chiesa guida a Dio:

«Avete il nuovo e 'l vecchio Testamento  
e 'l pastor della Chiesa che vi guida:  
questo vi basti a vostro salvamento» (*Paradiso*, V),

ma non deve immischiarsi nelle cose temporali, ch  il regno di Dio non   di questo mondo.

La storia ha dimostrato quanto male abbia fatto alla Chiesa il potere temporale, almeno dopo che ebbe cessato di essere un'esigenza storica!

N , d'altra parte, fu ghibellino: Dante non fece mai suo il programma del partito ghibellino, semmai lo trasform  in un'idea suprema ed universale di civilt ; e ci  lo pone fuori del ghibellinismo. Del resto, nel *Paradiso*, per bocca dell'imperatore Giustiniano, egli si esprime cos  sui ghibellini:

«Faccian li Ghibellin, faccian loro arte  
sott'altro segno; ch  mal segue quello  
sempre chi la giustizia e lui diparte» (VI)

(cio , i ghibellini compiano le loro cattive azioni sotto un'insegna diversa da quella imperiale, la quale pu  essere seguita soltanto da chi ne fa un vessillo di giustizia e non di partito).

E come vuole la riforma della Chiesa, egli vuole la restaurazione dell'Impero, affinch  esso non soffochi la Chiesa e realizzi la funzione civile da Dio affidatagli.

«Soleva Roma, che il buon mondo feo,  
due soli aver, ch  l'una e l'altra strada  
facean vedere, e del mondo e di Deo» (*Purg.*, XVI).

E vuole l'accordo tra cristianesimo e idea imperiale, secondo la volontà di Dio; accordo senz'altro possibile, per lui, nel reciproco rispetto dei due poteri; tesi, questa, che, *grosso modo*, faranno propria nell' '800 Gioberti, Manzoni e tutti i cattolici liberali.

Altro aspetto di notevole rilievo della filosofia politica di Dante è la concezione che il monarca non è la legge, ma tutela la libertà (che è una delle note dominanti di tutta l'opera dantesca) e i diritti di ognuno. «*Jus est realis et personalis hominis ad hominem proportio: quae servata hominum societatem, et corrupta corrumpit*» (*De Mon.*, II, 5). I governi, dice Dante, sono al servizio dei popoli, e non viceversa. Tanto più elevata ci si rivela questa tesi, se consideriamo l'epoca in cui Dante visse, dominata dalla forza, la quale spesso non mancava di presentarsi come legge divina. Giustizia e libertà ispirano tante interessanti pagine dell'opera dantesca. Senza giustizia, non può esserci vera libertà; senza libertà, la giustizia si svuota di significato. Nel pensiero di Dante i due valori sono strettamente connessi e quasi s'identificano.

Aspetti originali del pensiero politico di Dante mi sembrano la tesi della felicità terrestre dell'umanità e la concezione (in un periodo caratterizzato dalle divisioni e dalla violenza del più forte) che la fratellanza dei popoli può realizzarsi sul fondamento della sola ragione. Degna di rilievo è inoltre la grande fede di Dante nel progresso umano.

Comunque — a parte le perle che vi si trovano —, nell'insieme, il pensiero politico di Dante rivela limiti notevoli e l'incapacità d'innalzarsi oltre le categorie politiche del momento storico, categorie, del resto, già allora in crisi da qualche tempo.

Ma esso si veste di luce nuova nella grandiosa e sublime «cattedrale» — per usare una felice immagine del presidente Saragat — della *Commedia*; poetizzato, per così dire, nel mondo



del poema divino, esso acquista una valida collocazione e una funzione mirabile. Le argomentazioni dommatiche e pesanti del *De Monarchia*, nella *Commedia* si fanno auliche e diventano vigorose immagini che rapiscono.

Può bastare qualche esempio.

Ho già ricordato i versi del *Purgatorio* relativi all'origine contrattualistica dello Stato:

«... onde convenne rege per fren porre:  
convenne rege aver che discernesse  
della vera cittade almen la torre».

Per quanto riguarda la divisione, le diverse finalità e le conseguenze della mescolaza dei due poteri:

«Soleva Roma, che 'l buon mondo feo,  
due soli aver, che l'una e l'altra strada  
facean vedere, e del mondo e de Deo.  
L'un l'altro ha spento; ed è giunta la spada  
col pasturale, e l'un con l'altro insieme  
per viva forza mal convien che vada;  
però che, giunti, l'un l'altro non teme:  
se non mi credi, pon mente alla spiga,  
ch'ogn'erba si conosce per lo seme» (*Purg.*, XVI)

(cioè, se non vuoi aver fede nelle mie parole, considera la *spiga*, il frutto che deriva dalla mancata separazione di potere politico e potere spirituale: ché ogni pianta rivela pienamente quello che è attraverso il frutto).

Circa la legittimità dell'Impero romano:

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

.....  
Poi, presso al tempo che tutto 'l ciel volle  
reduer lo mondo a suo modo sereno,  
Cesare per voler di Roma il tolle.

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

(cioè, sotto Tiberio, la giustizia di Dio concesse all'aquila imperiale la gloria di vendicare, con la passione e morte di Cristo dopo la sentenza del vicario imperiale Pilato, l'ira divina per il peccato di Adamo).

«E quando il dente longobardo morse  
la santa Chiesa, sotto le sue ali  
Carlo Magno, vincendo, la soccorse» (*Par.*, IV).

Circa il fondamento naturale dell'ordine civile:

«Sempre natura, se fortuna trova  
discorde a sé, com'ogni altra semente  
fuor di sua ragion fa mala prova.



E se 'l mondo la giù ponesse mente  
al fondamento che natura pone,  
seguendo lui avvia buona la gente.

Ma voi torcete alla religione  
tal che fia nato a cignersi la spada,  
e fate re tal ch'è da sermone;  
onde la traccia vostra è fuor di strada» (*Par.*, VIII).

Ma il problema si sposta, diventa letterario ed estetico, ed io non ho competenza per approfondirlo.

Vorrei concludere con un voto: un voto ingenuo, forse!

Possa il VII Centenario della nascita di Dante, poeta universale e propugnatore convinto dell'unità politica dei popoli e della libertà, non ridursi a una serie di manifestazioni retoriche o accademiche; possa favorire la maturazione, nel nostro Paese, di un'autentica coscienza nazionale (non dico nazionalistica!) — che dopo più di un secolo dall'unità politica degl'Italiani è ancora grezza e sfocata —, e suscitare fermenti sempre più estesi per una vera coscienza europea; possa contribuire in qualche modo a scuotere i popoli dal gioco delle sterili e perniciose controversie e dalle lotte faziose ed egoistiche, e avviarli verso un mondo veramente nuovo, nuovo pur nel rispetto e nell'acquisizione dei principali valori del passato, un mondo nuovo e migliore, di giustizia e di libertà, di fratellanza e di pace.

Stampato in Trapani nel giugno 1965, con i tipi della  
Società Tipografica Artigiana « Nuova Radio »



