

Ancora su Dante e Agostino.
Il *De civitate Dei* nella *Monarchia*
e nel dibattito politico agli inizi del Trecento
di Arianna Brunori*

Interrogandosi sulla presenza apparentemente marginale di Agostino nell'opera dantesca, numerosi studiosi ne hanno individuato le cause nel giudizio negativo sull'Impero romano e nell'affermazione del primato del potere spirituale contenuti nel *De civitate Dei*. A partire dal dibattito coevo, il mio contributo intende dimostrare come il rapporto di Dante con Agostino non si lascia ridurre a una forma di rifiuto o indifferenza. Anzi: sfruttando l'ambiguità di alcuni passi e isolandoli dal contesto originale, nella *Monarchia* Dante porta avanti un confronto serrato con il *De civitate Dei*, che si rivela dunque una chiave d'accesso privilegiata per la comprensione di molti snodi del suo pensiero storico-politico.

Parole chiave: Dante, Agostino, *De Monarchia*, *De civitate Dei*, Impero romano.

Dante and Augustine. The De civitate Dei in the De Monarchia and in the political debate at the beginning of XIVth century

Wondering about the apparently marginal presence of Augustine in Dante's work, numerous scholars have individuated its cause in the negative judgement on the Roman Empire and in the affirmation of the supremacy of spiritual power presented in the *De civitate Dei*. Considering the coeval debate, my contribution aims at demonstrating that Dante's relationship to Augustine can not be reduced to any form of refusal or indifference. Actually, taking advantage of the ambiguity of some passages, isolated from the original context, in the *Monarchy* Dante begins a close confrontation with the *De civitate Dei*, which thus appears as a key reference in order to understand many crucial points of his historical and political thought.

Keywords: Dante, Augustine, *Monarchy*, *De civitate Dei*, Roman Empire.

* Scuola Normale Superiore di Pisa; arianna.brunori@sns.it.

Et néanmoins parce qu'il se trouve des personnes prévenues de cette pensée que, dans la doctrine de saint Augustin, les vertus des infidèles ne sont que des vices et leurs meilleures actions que de véritables péchés, [...] je crois nécessaire de rapporter ici quelques passages de ce grand prélat, capables de désabuser ceux qui le font être de ce sentiment. [...] Je ne saurais commencer par un plus noble endroit que celui du cinquième livre de *La Cité de Dieu* où nous lisons, dans le quinzième chapitre, que les Romains reçurent ce vaste empire qui les a rendus si célèbres dans le monde, en récompense des vertues excellentes qu'ils exerçaient pour y parvenir.

La Mothe Le Vayer (*De la vertu des païens* [1642], I)

Già nel 1896 Edward Moore notava come i riferimenti diretti ad Agostino nell'opera di Dante non fossero numerosi come forse ci si sarebbe aspettati¹. Nell'intero corpus dantesco, infatti, Agostino non è menzionato che una dozzina di volte². Solo due nella *Commedia*: nel X canto del *Paradiso*, dove è presentato come colui che si servì del latino di un anonimo «avvocato de' tempi cristiani» (*Pd* X 119-20)³, da identificarsi quasi certamente con Paolo Orosio (375ca-420)⁴; e, infine, nel canto XXXII, quando Tommaso lo indica da lontano a Dante *viator*, accanto agli altri fondatori di ordini monastici, Benedetto e Francesco (*Pd* XXXII 35).

Nonostante la questione dei rapporti tra i due autori sia poi stata affrontata dai più diversi punti di vista⁵, per lungo tempo, interrogandosi sulle ragioni della

1. Cfr. E. Moore, *Dante and St. Augustine*, in Id., *Studies in Dante. First series. Scripture and classical authors in Dante*, Clarendon Press, Oxford 1896, pp. 291-4: 291.

2. *Cv* I II 14; *Cv* I IV 9; *Cv* IV IX 8; *Cv* IV XXI 14; *Cv* IV XXVIII 9; *Mn* III III 13; *Mn* III IV 7; *Mn* III IV 8; *Ep*. XI 7 [16]; *Ep*. XIII 28 [80]; *Pd* X 119-20; *Pd* XXXII 35.

3. Le occorrenze nei commentatori antichi sono invece numerosissime: si va dalla quarantina di occorrenze in Jacopo della Lana, alla cinquantina di Guido da Pisa, dell'Ottimo e di Francesco da Buti, fino a Benvenuto da Imola, che supera il centinaio, e Pietro Alighieri, che arriva ad oltre 300 richiami.

4. La stragrande maggioranza degli interpreti conviene ormai sul nome di Orosio (già l'Ottimo, Francesco da Buti, Cristoforo Landino). Tuttavia in passato si sono fatti anche i nomi di Ambrogio (già in Benvenuto da Imola, che però non esclude la possibilità che si parli di Orosio, Jacopo della Lana, Anonimo Fiorentino, le chiose Cassinesi e Pietro Alighieri). Tra le altre ipotesi avanzate dai dantisti vi sono anche: Tertulliano (Iaconizzi), Paolino di Nola (Filomusi Guelfi), Lattanzio (Fea, Boffito, Fassò) e Mario Vittorino (Busnelli, Sapegno, Pincherle). Cfr. E. Brilli, *L'entente entre Orose et saint Augustin. Contribution à l'étude de la réception médiévale des «Historiae»*, in "Sacris Erudiri", 51, 2012, pp. 363-89: 380.

5. Tra i temi più affrontati: le *Confessiones* come modello del «parlare di sé» (*Cv* I II 14), ovvero dell'autobiografismo dantesco (cfr. C.S. Singleton, *An Essay on the «Vita Nuova»*, Harvard University Press, Cambridge 1958; J. Freccero, *Dante's Prologue Scene*, in "Dante Studies", LXXXIV, 1966, pp. 1-25 (ora in Id., *The Poetics of Confession*, ed. by R. Jacoff, Harvard University Press, Cambridge-London 1986); la dottrina dell'amore e del libero arbitrio (cfr. N. Enright, *Dante's «Divine Comedy», Augustine's «Confessions», and the Redemption of Beauty*, in "Logos: a Journal of Catholic Thought and Culture", X, 2007, pp. 32-56; E. Lombardi, *The Syntax of Desire. Language and Love in Augustine, the Modistae, Dante*, University of Toronto Press, Toronto

presunta marginalità di Agostino in Dante⁶, numerosi interpreti hanno ritenuto che essa celasse il rigetto da parte dell'autore della *Monarchia* della riflessione storico-politica del *De civitate Dei*. Tra di essi anche Bruno Nardi, che, com-

2007; Ead., *The Wings of the Doves. Love and Desire in Dante and Medieval Culture*, McGill Queens University Press, Toronto 2012; M. Mocan, *Amore, libero arbitrio e fantasia: una teoria gravitazionale*, in *Esperimenti danteschi: Purgatorio 2009*, a cura di B. Quadrio, Marietti 1820, Genova-Milano 2010, pp. 147-74; G. Gubbini, "Radix amoris": Agostino, Dante e Petrarca (e Bernardo di Ventadorn), in "Critica del testo", XIV, 2011, 2, pp. 465-81; il *De quantitate animae* come fonte dantesca nella descrizione del percorso di ascesi dell'anima nella *Commedia* (cfr. E. G. Gardner, *Dante and St. Augustine*, in Id., *Dante and the mystics*, J.M. Dent & Sons Ltd., London 1913, pp. 44-76; E. K. Rand, *St. Augustine and Dante*, in Id., *Founders of the Middle Ages*, Dover Publications, New York 1957, pp. 251-84); l'analogia tra la struttura della *Commedia* e la teoria delle tre visioni sviluppata da Agostino nel libro XII del *De Genesi ad litteram* (cfr. F. X. Newman, *St. Augustine's Three Visions and the Structure of the «Commedia»*, in "Modern Language Notes", LXXII, 1967, pp. 56-78; M. M. Chiarenza, *The Imageless Vision and Dante's «Paradiso»*, in "Dante Studies", XC, 1972, pp. 77-91; L. Azzetta, *Visioni bibliche e investitura poetica. Spunti per una riflessione sulla poesia di Dante a partire dall'«Epistola a Cangrande»*, in *Theologus Dante. Tematiche teologiche nelle opere e nei primi commenti. Atti del convegno internazionale (Università Ca' Foscari 14-15 settembre 2017)*, a cura di L. Lombardo, D. Parisi, A. Pegoretti, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2018, pp. 189-213); l'importanza dell'*auctoritas* agostiniana nella definizione teologica del regno purgatorio (cfr., oltre al classico lavoro di J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio [La naissance du Purgatoire]*, 1981, Einaudi, Torino 2014, T. Barolini, *Il paradigma del «Purgatorio»: percorrere il nuovo e mai non fatto cammino di questa vita/poema*, in Ead., *La «Commedia» senza Dio. Dante e la creazione di una realtà virtuale [The Undivine Comedy]*, 1992, Feltrinelli, Milano 2003, pp. 142-72); le macro-questioni dell'Eternità e della Gloria paradisiache (cfr. F. Tateo, *Percorsi agostiniani in Dante*, in "Deutsches Dante-Jahrbuch", LXXVI, 2001, pp. 43-56); l'influenza agostiniana in ambito stilistico ed ermeneutico (cfr. E. Auerbach, *Sacrae scripturae sermo humilis* [1941], in Id., *Studi su Dante*, Feltrinelli, Milano 1963, pp. 167-75; Z. G. Barański, *Dante e i segni. Saggi per una storia intellettuale di Dante Alighieri*, Liguori, Napoli 2000; L. Leoncini, *La "concinntas" nella prosa di Dante. Da Cicerone ad Agostino, al di là (e al di qua) dell'«ars dictaminis»*, in "Aevum", LXXXI, 2007, pp. 523-57; Ead., *Il vulgare di Dio. Il trattato «De doctrina Christiana» di Agostino e il «De vulgari eloquentia»*, in "Per leggere. I generi della lettura", XV, 2008, pp. 115-53; S. Marchesi, *Dante and Augustine. Linguistics, Poetics, Hermeneutics*, University of Toronto Press, Toronto 2011).

6. L'idea della marginalità di Agostino in Dante ha goduto di ampia fortuna, specialmente tra gli studiosi italiani; cfr. ad esempio: F. Tocco, *Le correnti del pensiero filosofico nel secolo XIII*, in *Arte, Scienza e Fede ai giorni di Dante. Conferenze dantesche tenute nel 1900 a cura del Comitato milanese della Società dantesca italiana*, Hoepli, Milano 1901, pp. 177-216; G. Boffito, *Saggio di bibliografia egidiana*, Olschki, Firenze 1911; A. Faggi, *Dante e Sant'Agostino*, in "Il Marzocco", 17 marzo 1929; A. Pincherle, *Agostino Aurelio d'Ippona, santo*, in *Enciclopedia dantesca*, vol. I, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 1970; C. Vasoli, *Agostino e la cultura umanistica toscana fra Trecento e Quattrocento*, in *Gli umanisti e Agostino: "codici in mostra"*, a cura di D. Coppini e M. Regoliosi, Pagliai Polistampa, Firenze 2001, pp. 29-44. Contrari a questa tesi, ad esempio: G. Pascoli, *Il canto secondo del «Purgatorio»*, in Id., *Conferenze e studi danteschi*, Zanichelli, Bologna 1914, pp. 83-110; G. Busnelli, *S. Agostino, Dante e il Medio Evo*, in "Vita e Pensiero", XVI, 1930, pp. 502-8; C. Calcaterra, *Sant'Agostino nelle opere di Dante e del Petrarca*, in "Rivista di Filosofia neo-scolastica", XXIII, 1931, pp. 422-99; P. Chioccioni, *L'agostinismo nella «Divina Commedia»*, Olschki, Firenze 1952.

7. Cfr. C. Landi, *Ancora Dante e S. Agostino*, in "Il Marzocco", 31 marzo 1929, p. 4: «Nessun dubbio, invero, che al principe dei Padri della Chiesa non sia fatta nella *Commedia* quella parte che l'importanza della figura e degli scritti di lui farebbe presupporre. Io penso, non da oggi, che possa aver contribuito il radicale dissenso dalla concezione storico-politica su cui s'imper-

mentando la divergenza relativa all'Impero romano, immaginava il pellegrino della *Commedia*, giunto quasi al termine del suo viaggio, costretto a nominare il santo di Tagaste «un po' a denti stretti»⁸.

Secondo questi studiosi, due punti in particolare avrebbero separato Dante da Agostino: innanzitutto, il giudizio estremamente positivo sul ruolo storico e provvidenziale dell'Impero romano; in secondo luogo, l'affermazione dell'indipendenza del potere secolare da quello spirituale.

Per quanto concerne Dante, si tratta di punti distinti ma collegati, dal momento che per il poeta vi è assoluta continuità tra la fondazione di Roma da parte di Enea e quel Sacro romano Impero retto da Enrico VII di Lussemburgo, la cui causa egli sosteneva⁹. Tuttavia, bisogna tenere in conto che soltanto la prima

nia il *De civitate Dei* di sant'Agostino»; B. Nardi, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*. *Sei saggi danteschi* (1960), con premessa alla ristampa di Ovidio Capitani, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1992, p. 105: «Non so se Dante avesse mai letto questo Sermone agostiniano, come sicuramente doveva essere informato delle cose che contro l'Impero romano si trovavano scritte nel *De civitate Dei*; ma certo, se mai gli fosse capitato tra mano, non dirò, come un mio caro ma poco riverente amico, che l'autore del *Convivio* l'avrebbe buttato dalla finestra, ma senza dubbio che l'avrebbe messo in disparte come opera che non faceva al caso suo...»; P. S. Hawkins, *Divide and Conquer: Augustine in the «Divine Comedy»*, in "PMLA", CVI, 1991, pp. 471-82: 472: «It is far more likely, however, that Augustine's eclipse in the Comedy has to do with politics – with the political polemic that drives the *City of God* in direct opposition to many of Dante's own convictions. Augustine negated pagan Rome, discredited Vergil, and refused the idea of temporal beatitude as a legitimate human "end". It was against his authoritative naysaying that Dante had to contravene in his own bid to underwrite not only a renewed Roman empire but a vision of redeemed political life»; C. Vasoli, *Agostino nel «Convivio» e nella «Monarchia»*, in "Moderni e Antichi. Quaderni del Centro di Studi sul Classicismo", II-III, 2004-2005, pp. 263-84: 274: «È, perciò, sintomatico che la sua risposta [di Dante] si sposti subito dall'ambito giuridico a quello storico e provvidenziale, in tacita, ma trasparente polemica con Agostino»; R. Hollander, *Dante's Reluctant Allegiance to St. Augustine in the «Commedia»*, in "L'Alighieri", n.s., XXXII, 2008, pp. 5-15: 11: «This close call (as well as Dante's playful tussle with the reader over Augustine's fate in the Dantean afterworld) may possibly be at least in part explained by Dante's Roman ideal. This is the Augustinian tale of two cities, which extols the *City of God* and it embattled earthly precursor, the Church militant, but has no room for the empire – at least not in a positive view of this world; for Augustine, Rome's effortful striving is the work of an enemy. There is no question but that Dante knew Augustine's work and admired it deeply – as theology, but even as theology only up to a point. And the issue that divides these two Christians is Rome»; L. F. Pizzolato, *Presenza e assenza di Agostino in Dante*, in *Il centro e il cerchio*. Convegno dantesco, Brescia Università Cattolica (30-31 ottobre 2009), a cura di C. Cappelletti, Fabrizio Serra Editore, Pisa-Roma 2011, pp. 17-34: 30-1: «Pensiamo che si possa aprire a buon diritto una sezione delle presenze ideologiche di Agostino che chiameremo *presenze per assenza*. Sappiamo che *maneggiare* il silenzio è in ambito critico operazione molto delicata, perché il silenzio comincia – e spesso finisce – col non dire niente, più che col dire qualcosa. Ma qualche volta anche il silenzio può essere, come si usa dire, assordante. Talvolta Dante non palesa l'*auctoritas* di Agostino: o perché avrebbe fornito ai suoi avversari il vantaggio di un *auctor* così pesante e a loro favorevole; o perché avrebbe dovuto pericolosamente avventurarsi a criticarlo. Anche alla base del silenzio di Dante su Agostino nel *Paradiso* sta verosimilmente proprio la diversa concezione dell'Impero».

8. Nardi, *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, cit., p. 320.

9. Cfr. S. Mazzarino, *La fine del mondo antico. Le cause della caduta dell'impero romano* (1959), Bollati Boringhieri, Torino 2018, pp. 57-77: 72: «tutto il Medioevo, nella sua produzione di valore così vario e disparato, ha guardato la storia con occhio agostiniano e orosiano. [...]

questione – vale a dire il giudizio sull’antico Impero romano, inteso in senso ampio (a comprendere cioè anche il passato monarchico e repubblicano)¹⁰ – è affrontata da Agostino in termini analoghi rispetto a quelli danteschi¹¹. La seconda – relativa ai rapporti tra Impero e Chiesa –, sebbene non sia affatto estranea all’orizzonte problematico del *De civitate Dei*, si pone in termini completamente diversi rispetto a quelli della *Monarchia* per un pensatore tardoantico quale Agostino¹², nonostante, a partire da Arquillière¹³, si siano volute raggruppare sotto l’etichetta di “agostinismo politico” le posizioni degli autori filo-papali medievali¹⁴.

In questa sede mi propongo di mostrare come il rapporto della *Monarchia* con il pensiero storico-politico del *De civitate Dei* sia molto più complesso di quanto generalmente ipotizzato, sicuramente non riducibile a un mero rifiuto o tantomeno a una forma di indifferenza. Non solo nell’ambito della ricostruzione storica delle vicende dell’Impero i rimandi all’opera agostiniana sono molto più numerosi di quanto la distanza tra i due autori su questo punto lascerebbe supporre. Ma anche le assonanze, da un punto di vista teorico, tra il pensiero politico della *Monarchia* e quello di Agostino si rivelano, ad una più attenta analisi, tutt’altro che trascurabili. Al punto che, forzando i termini della questione, si

In questa prospettiva la fine del mondo antico, identificata con la fine del mondo, veniva, in linea di massima, allontanata dal passato, e proiettata, per così dire, nel presente o nel futuro. La fondazione del nuovo “impero romano” d’Occidente, nel Natale dell’800, non fece che confermare questa prospettiva di un mondo sopravvissuto a se stesso. Il problema della fine del mondo antico divenne, piuttosto, un problema di *translatio*. Sulla *translatio imperii* in Dante cfr. F. Fontanella, *L'impero e la storia di Roma in Dante*, il Mulino, Bologna 2016, pp. 21-41.

10. Ivi, p. XXXVII: «la carrellata di episodi ed eroi dell’antica storia romana, presentata da Dante in buona parte del secondo libro [della *Monarchia*], non riguarda l’impero in atto, ma l’impero in potenza: essa si arresta a Catone, quando Roma è ancora statuarimente una repubblica».

11. Per un quadro generale delle interpretazioni tardoantiche della storia romana cfr. H. Inglebert, *Les romains chrétiens face à l'Histoire de Rome. Histoire, christianisme et romanités en Occident dans l'Antiquité tardive (III^e-V^e siècles)*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 1996.

12. Per un quadro relativo alle diverse interpretazioni del rapporto cristianesimo-Impero (recentemente) convertito fornite dagli autori latini tardoantichi, cfr. S. M. Greenslade, *Church and State from Constantine to Theodosius*, SCM Press, London 1954; G. Lettieri, *Costantino nella patristica latina fra IV e V secolo*, in *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'Imperatore del cosiddetto editto di Milano (313-2013)*, vol. II, Istituto dell’Enciclopedia Italiana, Roma 2013, pp. 163-75.

13. H.-X. Arquillière, *L'agostinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Age*, Vrin, Paris 1955. Cfr. anche C. Mirbt, *Die Stellung Augustins in der Publicistik des gregorianischen Kirchenstreits*, Pries, Leipzig 1888; U. Mariani, *Le teorie politiche di S. Agostino e il loro influsso negli scrittori teocratici del secolo XIV*, in “Giornale Dantesco”, XXXIII, 1932, pp. 39-71.

14. Per la critica alla nozione di “agostinismo politico” cfr. H. de Lubac, *Augustinisme politique?*, in Id., *Théologies d'occasion*, Desclée De Brouwer, Paris 1984, pp. 255-308; G. Madec, *Augustinisme*, in Id., *Lectures Augustiniennes*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 2001; J. Miethke, *Papalismus und Augustinismus in der politischen Theorie der spätmittelalterlichen Augustinereremiten. Ein Überblick*, in *Augustinus-Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage “Aspekte der Ethik bei Augustinus” (11. Juni 2005), “Augustinus und die Politik” (24. Juni 2006)*, hrsg. von C. Mayer, Echter, Würzburg 2009, pp. 243-72.

potrebbe dire, come suggerito già da Karl Vossler, che «tutta la dottrina politica dantesca si potrebbe ricostruire a guisa di mosaico, interpretando e raccogliendo qua e là singole espressioni assai distanti fra loro, nella gran massa degli scritti d'Agostino»¹⁵. Si tratta, appunto, di una rielaborazione complessa e profonda, che, smontando l'edificio teorico agostiniano, di fatto lo stravolge, rendendo complessa l'operazione di chi voglia tracciare i debiti di Dante nei confronti del *De civitate Dei*.

A questo proposito, può essere utile considerare le modalità di lettura dell'opera agostiniana da parte degli autori coinvolti nel dibattito politico coevo. Come vedremo, infatti, Dante si inserisce nel solco di una tradizione filo-romana che attingeva proprio al *De civitate Dei*, paradossalmente, per esaltare le virtù degli eroi antichi. Agli inizi del XIV secolo, infatti, tanto per i sostenitori del Papato quanto per quelli dell'Impero, Agostino non rappresenta mai un avversario, bensì una *auctoritas* alla quale attingere per rafforzare le proprie tesi¹⁶, magari sfruttando la complessità e l'ambiguità della sua proposta teologica. Questa circostanza non solo conferma la natura fuorviante della categoria di "agostinismo politico" in riferimento al dibattito medievale¹⁷, ma smentisce anche la tesi, condivisa da numerosi interpreti, secondo cui Agostino rappresenterebbe il principale bersaglio del discorso storico-politico dantesco. La polemica di Dante andrà piuttosto intesa come rivolta contro quei contemporanei che, portando avanti interpretazioni discordanti dell'opera agostiniana, gli si contrapponevano su materie di viva attualità.

I

Dante e il *De civitate Dei*: il ruolo storico e provvidenziale dell'Impero romano

Per quanto riguarda il ruolo storico dell'Impero romano, confronterò la posizione di Dante e quella di Agostino intorno a tre questioni principali: il giudizio sulle virtù dei Romani (1.1), il significato attribuito ai loro straordinari successi militari e politici (1.2) e, infine, l'interpretazione del ruolo svolto dall'Impero romano nel quadro della provvidenza divina (1.3).

1.1. In più di un'occasione, parlando dei grandi protagonisti della storia romana, Dante afferma di attingere dall'opera di Tito Livio¹⁸, quando in realtà sta probabilmente ricavando le proprie informazioni da Agostino o al massimo dalle *Hi-*

15. K. Vossler, *La Divina Commedia (Die göttliche Kömodie, 1907-1910)*, parte I, vol. II, *La genesi etico-politica*, Laterza, Roma-Bari 1983, p. 81.

16. E. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*. *Lecture e modalità di lettura del «De civitate Dei» di Agostino nei primi anni del Trecento*, in *Il «Convivio» di Dante*. Atti del convegno di Zurigo 21-22 maggio 2012, a cura di J. Bartuschat e A. A. Robiglio, Longo, Ravenna 2015, pp. 135-56: 155.

17. Cfr. n. 14.

18. Cfr. M. Scherillo, *Dante e Tito Livio*, in "Rendiconti del Reale Istituto Lombardo", II, XXX, 1897, pp. 330-48; A. Martina, *Livio, Tito*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

storiae adversus paganos di Orosio¹⁹, secondo un *modus operandi* che egli adotta anche in riferimento ad altri autori. Esempio è il caso di *Mn* II V 9, dove Dante, richiamandosi a Livio («ut Livius refert»), riferisce l'aneddoto del ritorno ai campi di Cincinnato dopo il termine del suo mandato. A tale episodio però nell'*Ab urbe condita* non si fa cenno, laddove esso invece è narrato, ad esempio, nel *De civitate Dei* di Agostino (*DcD* II 18 2)²⁰.

È un atteggiamento, che, soprattutto in riferimento a Livio, denota un forte interesse per le fonti della storia romana, e che ritroviamo ad esempio nel *Commento al De civitate Dei* di Nicholas Trevet (1258-1334), frate domenicano di origini inglesi che aveva soggiornato a Pisa e poi a Firenze probabilmente prima del 1300²¹. Questi, nel prologo del suo *Commento* ad Agostino, affermava infatti di voler esplicitare i numerosi riferimenti classici che sarebbero potuti sfuggire alla maggior parte dei lettori²², proponendosi di restituire il «background» pagano

19. Cfr. P. Toynbee, *Dante's Obligations to Orosio*, in "Romania", XCV, 1895, pp. 385-98; L. Canfora, *Gli occhi di Cesare. La biblioteca latina di Dante*, Salerno Editrice, Roma 2015, p. 31 e ss.

20. Qualcosa di simile, verosimilmente, era già accaduto nel libro III del *Convivio*, dove Dante, asserendo che Pitagora era vissuto ai tempi di Numa Pompilio, si richiamava, pur dubitativamente, all'autorità liviana. Come già evidenziato da Toynbee, l'*Ab urbe condita* non afferma nulla di tutto ciò, ma anzi sostiene la contemporaneità tra il filosofo di Samo e Servio Tullio (*Ab urb. cond.* I XVIII). L'informazione riportata da Dante corrisponde piuttosto a quanto si legge nell'VIII libro del *De civitate* (*DcD* VIII 2) – passo peraltro tematicamente vicino al successivo discorso dantesco (cfr. P.J. Toynbee, *Dante Studies and Researches*, Methuen, London 1902, p. 92). Analogamente, si ha ragione di pensare che, anche quando nel XXVIII canto dell'*Inferno* fa riferimento alla battaglia di Canne, «la lunga guerra / che de l'anella fé sì alte spoglie, / come Livio scrive, che non erra» (vv. 10-12), Dante non attinga all'opera liviana. A suggerirlo è il luogo del *Convivio* in cui, a proposito sempre della seconda guerra punica, si nominano «tre moggia d'anella» (*Cv* IV V 19): laddove Livio aveva parlato di un solo moggio, Orosio (*Hist. contr. pagan.* IV XVI 5) e Agostino avevano parlato di «tre moggi d'anelli d'oro» (*DcD* III 19). Colui «che non erra», pertanto, sarebbe Agostino (o al massimo il suo allievo), non Livio (cfr. Moore, *Dante and St. Augustine*, cit., p. 27).

21. E. Panella, *Priori di Santa Maria Novella di Firenze 1221-1325*, in "Memorie domenicane", XVII, 1986, pp. 253-84.

22. Cfr. N. Trevet, *In libros Augustini De civitate Dei*, MS Oxford, Merton College 256 B, fol. Ivb: «Quamquam autem in omnibus libris istis beatus Augustinus studiosis quibuscumque utile ac delectabile exercitium prebeat, tamen nonnunquam interserendo gesta quedam, quorum historie sunt minus note, et quedam poetica aliaque dicta gentiliū, precipue in primis decimis libris et in decimo octavo, ut hostes civitatis Dei ex propriis convincat, sepe exercitatis minus in talibus prestat offendiculum continue lectionis. Intentionis nostre est fratrum meorum [*sic*] frequenti pulsatus instantia hec impedimenta tollere et obscura huius lectoribus reddere clariora» (citato in B. Smalley, *English Friars and Antiquity in the Early Fourteenth Century*, Basil Blackwell, Oxford 1960, p. 62; il MS Arch.Cap.S.Petr. D.203, da cui ho tratto la citazione successiva dal *Commento* di Trevet, al posto di "tollere" riporta "pellere"). Allo stato attuale non esiste ancora un'edizione integrale del *Commento* di Trevet, che è invece ampiamente circolato in forma parziale, come proseguo di quello incompleto di Thomas Waleys. Cfr. C. J. Wittlin, *Traductions et commentaires médiévaux de la «Cité de Dieu» de saint Augustin*, in "Travaux de linguistique et littérature", XVI, 1978, pp. 531-55; B. Dufal, *Repenser l'autorité du Père: Saint Augustin et le «De civitate Dei» au XIV^e siècle*, thèse soutenue en 2014 à l'EHESS sous la direction d'A. Boureau.

del *De civitate Dei*²³. In questo senso, è interessante notare come Trevet ricorra molto spesso a Livio, di cui pure aveva commentato l'opera²⁴, e che, almeno nel caso di Cincinnato, paia commettere lo stesso errore di Dante, attribuendo tale informazione all'opera liviana²⁵.

Più in generale, molte delle notizie storiche presentate quali generalmente conclamate, tanto nel *Convivio* quanto nella *Monarchia*, risultano ricavate proprio dal *De civitate Dei*. È il caso, forse, delle brevi notazioni sull'origine pitagorica del nome "filosofia" (*Cv* III XI 5)²⁶, nonché quasi certamente di quelle sui sette sapienti (4)²⁷. Ma la dipendenza da Agostino è evidente specialmente nelle lunghe gallerie di Romani virtuosi presenti in entrambe le opere (IV V 12-16; *Mn* II V 8-15)²⁸. Nel V libro del suo *magnum opus*, infatti, il vescovo d'Ippona non solo aveva dedicato ampio spazio a Cesare e a Catone, ma aveva presentato anche un lungo elenco, ragionato e commentato, di valorosi protagonisti della storia romana. I nomi corrispondono in larghissima parte a quelli citati nel testo dantesco: Bruto, Torquato, Furio Camillo, Muzio Scevola, Curzio, i Deci, Marco Pulvillo, Regolo, Lucio Valerio e Fabrizio (*DcD* V 18).

Nonostante si possano trovare corrispondenze con diverse altre opere, in particolare con il VI libro dell'*Eneide*, una serie di indizi suggerisce, come persuasivamente argomentato da Elisa Brilli²⁹, che Dante abbia assunto la struttura

23. Smalley, *English Friars and Antiquity*, cit., p. 62.

24. Cfr. G. Billanovich, *Petrarch and the Textual Tradition of Livy*, in "Journal of the Warburg and Courtauld Institutes", III, 1951, 4, pp. 137-208; R. J. Dean, *Nicholas Trevet, Historian*, in *Medieval Learning and Literature. Essay presented to Richard William Hunt*, ed. by J. J. G. Alexander, M. T. Gibson, Clarendon Press, Oxford 1976, pp. 328-52.

25. Cfr. *Mn* II V 9: «Nonne Cincinnatus ille sanctum nobis reliquit exemplum libere depoenendi dignitatem in termino, cum, assumptus ab aratro, dictator factus est, ut Livius refert, et post victoriam, post triumphum, scepro imperatorio restituto consulibus, sudaturus post boves ad stivam libere reversus est?»; Nicolaus Trevet, *Expositio in libris de civitate Dei*, MS Arch. Cap. S. Petr. D. 203, fol. 90r-91v: «de quinto cincinnato de quo refert valerius libro 4° capitolo 'de paupertate' quod 7 agri iugera habebat, quorum tria que pro amico ad erarium obligaverat, iubente nomine amisit. penamque pro filio censore [sic] quod ad causam dicendam non occurrisset, quidam agelli redditus solueret. et tamen ei 4 iugera aranti non solum dignitas patris familie consistit, sed dictatura delata est. qua accepta, contra gentem equorum que, ut narrat titus livius libro 2° ab urbe condita, consulem lucium minuscium in monte algido obsederat, prefectus consulem liberavit. ita, victis et oppressis hostibus, ut ducem suum graccum cloerum [sic] et alios principes vinctos dictatori redderent, ipsi vero qui victi sub iugo permissi sunt abire. castra eorum plena omnibus recepta sunt predamque suam omnemque suo militi dedit. abdicavitque se dictatura 16 die quam in 8° [sic] mense receperat redijtque in agrum suum» (trascrizione mia).

26. Cfr. Toynbee, *Dante Studies and Researches*, cit., pp. 89-90.

27. Cfr. Fioravanti, *Commento al «Convivio»*, ad loc., cit., p. 461.

28. Cfr. Moore, *Dante and St. Augustine*, cit., p. 293. Su questo punto cfr. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*, cit., p. 141 e ss.

29. Che la fonte sia propria questa sembra confermarlo il caso dei Deci. Se, infatti, a un primo sguardo, verrebbe da pensare a quel *De finibus bonorum et malorum* ampiamente citato nella *Monarchia* (*Mn* II V 16), come giustamente rilevato da Fioravanti, «la dipendenza sembra essere piuttosto da *De civitate Dei* V 18, [...] che parla di "Decii" al plurale [...], mentre Cicerone parla dei singoli membri della famiglia» (Fioravanti, *Commento al «Convivio»*, cit., p. 581). Ma, più in generale, si potrebbe sostenere che ad accomunare i due trattati, ad un livello

generale di questi passi dal *De civitate Dei*, per poi arricchire i singoli medaglioni attraverso la ripresa – più o meno diretta – di quegli storici latini che doveva ritenere alla base dello stesso discorso agostiniano.

Intorno a quali siano le ragioni che abbiano spinto l'autore del *Convivio* e della *Monarchia* a non esplicitare la fonte che nutre il proprio elogio delle *virtutes* degli antichi Romani si possono formulare diverse ipotesi. Senza dubbio, tutt'altra lettura rispetto a quella di Dante veniva offerta nell'opera agostiniana di molte vicende ed episodi della storia romana.

Per far cenno solo a uno dei casi più eclatanti, si pensi a Catone, che, condannato come superbo da Agostino per via del suicidio (*DcD* I 23-24), non solo riceve grandi elogi nei trattati danteschi, ma finisce nella *Commedia*, come noto, per essere uno dei pochi pagani ad essere salvati, attraverso quello che Benvenuto da Imola (1330-1388) avrebbe definito «error satis enormis»³⁰. Che Dante, pur attingendo a una ricca tradizione elogiativa dell'integrità catoniana³¹, fosse consapevole di smarcarsi su questo punto dal dettato agostiniano è altamente probabile³². Lo suggeriscono non solo fonti esterne: *ex ante* Remigio de' Girolami (1247-1319), che nel *De bono communi* non mancava di riportare la condanna agostiniana³³, ed *ex post* Pietro Alighieri (1300-1364), che cercava di sciogliere

per così dire strutturale, sia la stessa costruzione dei medaglioni, in cui il testo in prosa viene saltuariamente intervallato da una citazione virgiliana, talvolta peraltro, come nel caso di Bruto, identica in ambedue i testi (*Aen.* VI 820-21). Per una discussione dettagliata di questo punto cfr. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*, cit.

30. Cfr. Benvenuto da Imola, *Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam*, tomus III, *Purg.* I-XX, Typis G. Barbèra, Firenze 1887, p. 17: «Et quia hic videtur error satis enormis rogo te, lector, ut vires animi parum colligas ad considerandum quid poeta noster intendat sub ista mirabili nova fictione, quae videtur sapere haeresim; nimis enim videtur absurdum quod ponat Catonem custodem purgatorii, quem debuisset ponere in inferno, tum quia fuit paganus infidelis, tum quia interfecit se ipsum; unde debeat melius reponi inter violentos contra se ipsos». Cfr. D. Carron, *Le Comentum super Dantis Aldigherij Comoediam de Benvenuto da Imola et le débat sur Caton dans l'Italie du XIV^e siècle*, in «Rassegna Europea di Letteratura Italiana», 35, 2010, pp. 135-52.

31. Su Catone e sui giudizi relativi al suo suicidio nel corso del Medioevo cfr. D. Carron, *À la recherche des Caton. Essais médiévaux de reconstruction biographique*, in *Actualiser le passé: figures antiques du Moyen Âge à la Renaissance*, éd. par J.-C. Mühlethaler, D. Burghgraeve, CEMEP, Lausanne 2012, pp. 47-62; Ead., *Les suicides de Caton. Légendes médiévales autour de la mort d'un stoïcien romain*, in *The Medieval Legends of Philosophers and Scholars*, in «Micrologus», 21, 2013, pp. 81-101; Ead., *Le héros de la liberté. Les aventures philosophiques de Caton au Moyen Âge latin, de Paul Diacre à Dante*, Université Paris-Sorbonne, Université de Neuchâtel, 2002.

32. Cfr. G. Sasso, *Le autobiografie di Dante*, Bibliopolis, Napoli 2008, pp. 168-9.

33. Cfr. Remigio de' Girolami, *De bono communi*, in M. C. De Matteis, *La «teologia politica comunale» di Remigio de' Girolami*, Patron, Bologna 1977, 98 v.b.: «Item Cato interfecit se ipsum, ut aliqui opinantur quia dominium urbis venerat ad manus Iulii Cesaris, existimans ex hoc rem-publicam in magnum periculum incidisse. Augustinus tamen dicit quod «hoc fecit Cato, ut fertur Cesar dixisse, quia invidit glorie Cesaris, in tantum quod noluit sibi parci ab eo, sicut speravit et voluit parci filio suo», et subdit Augustinus: «vel, ut nos aliquid mitius dicamus, erubuit?» scilicet quod sibi parceretur a Cesare». Tutte le citazioni di Remigio, tanto dal *De bono communi* quanto dal *De bono pacis*, sono tratte da questa edizione.

nell'allegoria il contrasto con il *De civitate Dei*³⁴. Secondo alcuni³⁵, una spia della consapevolezza da parte di Dante del distacco dal più importante dei Padri latini sarebbe rinvenibile persino nella *Commedia*, nel canto XIII dell'*Inferno*, in cui le parole di Pier delle Vigne riecheggerebbero la condanna agostiniana dei "giusti suicidi"³⁶.

Si consideri, infine, il celebre episodio delle oche del Campidoglio, che con il loro starnazzare avrebbero salvato Roma dall'invasione gallica. Con un tono sarcastico, che non è infrequente nei primi libri del *De civitate Dei*, Agostino ironizzava sulla Roma pagana, abbandonata alla misera protezione delle oche dai suoi dèi «falsi et fallaces» (*DcD* II 29 e IV 1, da cui gli «dèi falsi e bugiardi» del I canto dell'*Inferno*, *If* I 72):

Sed tamen haec numinum turba ubi erat, cum longe antequam mores corrumpere-
nt antiqui a Gallis Roma capta et incensa est? An praesentes forte dormiebant? Tunc
enim tota Urbe in hostium potestatem redacta solus collis Capitolinus remanserat,
qui etiam ipse caperetur, nisi saltem anseres diis dormientibus vigilarent (*DcD* II 22).

In maniera del tutto antitetica, Dante additava questo evento come una delle prove «che Dio abbia compiuto miracoli per portare a piena realizzazione l'Impero Romano» (*Mn* II IV 5), scatenando di lì a poco lo sdegno di Guido Vernani (1290 ca-1344), il frate domenicano che nel 1328 porterà alla condanna del trattato dantesco. Questi, richiamandosi proprio ad Agostino, avrebbe infatti affermato: «Una dimostrazione del genere meriterebbe una risata, più che una confutazione» (*De reprob. Monar. compos. a Dant.*, II 3)³⁷.

34. Pietro Alighieri, *Comentum super poema Comedie Dantis*. A critical edition of the third and final draft of Pietro's Alighieri's Commentary on Dante's The Divine Comedy, ed. by M. Chiamenti, Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies, Tempe 2002, *Super II° capitulo Purgatori*, [70-1], p. 293: «In quo passu autor intelligendus est non ut prima facie lictera sonat, cum dissonum esset rationi dicere et credere animam dicti Catonis ad Limbum descendisse et de ipso exisse per mortem Christi et venisse ad hunc locum Purgatorii, cum Augustinus in primo *De Civitate Dei* improbet talem mortem Catonis occidendo se taliter ratione ibi assignata, ac etiam ex eo quod homicidium perpetravit, item et hominem sine culpa occidit, item et quia tam virum bonum interfecit et per consequens dampnatus rationabiliter esse debet; qua re auctor in hoc passu intelligi debet sub tali allegorica locutione hoc dicere, videlicet ut ipse Cato non ut ipse, sed ut ipsa virtus honestatis in eo hic figurata, ut supra dictum est, per ipsum autorem ante redemptionem Christi in ambage et tenebrositate fuerit, ut in Limbo quasi quodam infernali apud gentiles et paganos et alios infideles, cum tales per honestatem solum intendebant ad finem amoris honesti, quem dicebant esse solum quod sine utilitate et fructu per se rationabiliter laudandum erat».

35. Marchesi, *Dante and Augustine*, cit., p. 171 e ss.

36. Cfr. *If* XIII 70-72: «L'animo mio, per disdegnoso gusto, / credendo col morir fuggir disdegno, / ingiusto fece me contra me giusto»; *DcD* I 17: «Iudas enim cum se occidit, sceleratum hominem occidit, et tamen non solum Christi, verum etiam suae mortis reus finivit hanc vitam, qua licet propter suum scelus alio suo scelere occisus est. Cur autem homo, qui mali nihil fecit, sibi male faciat et se ipsum interficiendo hominem interficiat innocentem, ne alium patiatur nocentem, atque in se perpetret peccatum proprium, ne in eo perpetretur alienum?».

37. G. Vernani, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, in *Le opere di Dante*, vol. 4, *La Monarchia*, cit. Tutte le citazioni dell'opera di Vernani sono tratte da questa edizione.

In realtà, anche Agostino riteneva che quelle dei Romani, soprattutto prima di scadere in mera *libido dominandi*, fossero state «bonae artes» (DcD V 15)³⁸, ma solo «secondo un certo modello di città terrena» (V 19)³⁹. Per questo, Dio stesso, che non manca mai di premiare coloro che lo meritano, avrebbe ricompensato i Romani – con una ricompensa solo terrena però, corrispondente cioè alla natura delle loro virtù. Da un punto di vista autenticamente cristiano, infatti, per Agostino «è un vizio anche l'amore della gloria» (V 13), che deve essere sostituito dall'amore della giustizia, che è tale solo se teologicamente fondata⁴⁰.

La posizione di Agostino in merito ai protagonisti della storia romana, funzionale al rovesciamento dialettico dei valori pagani e alla promozione dei martiri cristiani come nuovi veri eroi, è esposta in tutta la sua complessità da un teologo agostiniano quale Giacomo da Viterbo (1255-1307/1308):

Et secundum determinata dicendum est quod quia apud gentiles aliqui potestatem regis recte sunt assecuti, et ipsa potestate sunt recte usi, ideo apud eos sunt aliqua regna legitima et iusta. Ut autem descendamus ad regnum siue imperium Romanum cuius monarchiam tenuit Constantinus, dicendum quod regnum istud pre omnibus regnis gentilium fuit latius et sublimius, et iniuste quidem cepit, quia per latrocinia et uiolentias. Sed in processu bonis moribus regebatur, propter quos meruit tam late ac potenter augeri, ut beatus Augustinus ait. Et propter bonum regimen ipsius imperii pluribus gentibus factum est gratum, ita ut uoluntarie Romano imperio se subicerent uel eius dominium tolerarent, et ita factum est quodam modo iustum et legitimum:

38. Tutte le citazioni dall'originale latino del *De civitate Dei* sono tratte dall'edizione critica a cura di B. Dombart e di A. Kalb (cfr. Augustinus, *De civitate Dei libri XXII*, ediderunt B. Dombart – A. Kalb, Teubner, Stuttgart 1981).

39. Su questo punto cfr. B. Kent, *The moral life*, in *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*, ed. by A. S. McGrade, Cambridge University Press, Cambridge 2006, pp. 231-53: 232-4. La traduzione italiana del *De civitate Dei* è tratta da Agostino, *La città di Dio*, a cura di L. Alici, Bompiani, Milano 2001.

40. Ancora più esplicito su questo punto è il discorso di Agostino nel *Contra Iulianum*: «Sed absit ut sit in aliquo vera virtus, nisi fuerit iustus. Absit autem ut sit iustus vere, nisi vivat ex fide: *Iustus enim ex fide vivit*. Quis porro eorum qui se Christianos haberi volunt, nisi soli Pelagiani, aut in ipsis etiam forte tu solus, iustum dixerit infidelem, iustum dixerit impium, iustum dixerit diabolo mancipatum? Sit licet ille Fabricius, sit licet Fabius, sit licet Scipio, sit licet Regulus, quorum me nominibus, tamquam in antiqua Romana curia loqueremur, putasti esse terrendum. Verum tu in hac causa etsi ad scholam Pythagorae provocas vel Platonis, ubi eruditissimi atque doctissimi viri multo excellentiore ceteris philosophia nobilitati veras virtutes non esse dicebant, nisi quae menti quodam modo imprimuntur a forma illius aeternae immutabilisque substantiae, quod est Deus; etiam illic adversus te, quantum donat qui nos vocavit, pietatis libertate clamabo: Nec in istis est vera iustitia. [...] An forte et istis qui exhibuerunt terrenae patriae Babilonicam dilectionem, et virtute civili, non vera, sed veri simili daemonibus vel humanae gloriae servierunt, Fabriciis videlicet, et Regulis, et Fabiis, et Scipionibus, et Camillis, ceterisque talibus, sicut infantibus qui sine Baptismate moriuntur, provisuri estis aliquem locum inter damnationem regnumque caelorum; ubi non sint in miseria, sed in beatitudine sempiterna, qui Deo non placuerunt, cui sine fide placere impossibile est, quam nec in operibus, nec in cordibus habuerunt? Non opinor perditionem vestram usque ad istam posse impudentiam prosilire. “Erunt ergo – inquis – in damnatione sempiterna, in quibus erat vera iustitia?”. O vocem impudentia maiore praecipitem! Non erat, inquam, in eis vera iustitia; quia non actibus, sed finibus pensantur officia» (IV 17 e 26).

non tamen per omnem modum iustum, tum propter eius malum initium, tum propter Christiane fidei defectum et falsorum deorum cultum quibus attribuebant ipsius regni potentiam, tum propter potestatis malum usum, quia plures eorum qui principabantur in ipso regno uel imperio tyranni fuerunt, male utentes potestate regiminis; et hii qui boni fuerunt non bene usi sunt potestate quantum ad omnia, sed quantum ad aliqua⁴¹.

Tuttavia, Dante non sembra essere stato il solo tra i suoi contemporanei ad aver attinto al *De civitate Dei* per celebrare senza riserve l'Impero romano. Come ha dimostrato Brilli⁴², tra XIII e XIV secolo citare i passi del V libro del *De civitate Dei* era diventato pressoché un luogo comune per gli intellettuali toscani entusiasti del modello romano. Prima ancora che nelle opere dantesche, la traccia agostiniana si ritrova infatti tanto in Tolomeo da Lucca (1236-1326/1327)⁴³, l'allievo di Tommaso che ne aveva portato a termine il *De regno ad regem Cypri* – assegnandogli il titolo di *De regimine principum*⁴⁴ –, fautore di una rigida ierocrazia⁴⁵, quanto in Remigio de' Girolami, lettore nello Studio Domenicano di cui forse Dante era stato uditor⁴⁶, assertore dell'indipendenza del potere secolare, seppure in un'ottica prevalentemente comunale⁴⁷. Se guardiamo a questi due autori, che – a differenza di Dante – non si fanno scrupoli a riferirsi direttamente e ripetutamente al *De civitate Dei*, ci rendiamo conto che la pratica di leggere l'opera agostiniana, specialmente il V libro, per ricavarne giudizi positivi sull'Impero romano era più che invalsa nel *mi-*

41. James of Viterbo, *De regimine Christiano. A critical edition and translation*, ed. by R. W. Dyson, Brill, Leiden-Boston 2009, cap. X, pp. 316-8.

42. Cfr. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*, cit. Cfr. anche C. T. Davis, *Ptolomy of Lucca and the Roman Republic*, in "Proceedings of the American Society", CXVIII, 1974, pp. 30-50; 35; T. Silverstein, *On the Genesis of «De Monarchia» II*, in "Speculum", 13, 1938, 3, pp. 326-49.

43. Per i rapporti con Dante cfr. Cancelli, *Tolomeo da Lucca*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.

44. Tommaso arriva fino al IV capitolo del II libro.

45. Nel IV libro del *De regimine principum* Tolomeo da Lucca elogia le caratteristiche del «principatus politicus», una forma di governo che ricorda da vicino i Comuni italiani. Per questa ragione, nonostante la sua professata fede teocratica, è stato spesso annoverato tra i precursori del pensiero repubblicano. Per una discussione del tema cfr. D. Carron, *Ptolomy of Lucca: One of the First Medieval Theorists of Republicanism? Some Observations on the Relevance of Associating a Medieval Thinker with the Republican Tradition*, in *Medieval Origins of the Republican Idea 12th-15th Centuries* ("Quaestiones Medii Aevi Novae", XX), Fundacja Centrum Badań Historycznych, Krakau 2015, pp. 65-92.

46. Per i rapporti con Dante e con la Firenze del Trecento cfr. O. Capitani, *Remigio de' Girolami*, in *Enciclopedia dantesca*, cit.; E. Panella, *Dal bene comune al bene del Comune: i trattati politici di Remigio dei Girolami nella Firenze dei bianchi-neri*, in "Memorie domenicane", XVI, 1985, pp. 1-198; Id., *Nuova cronologia remigiana*, in "Archivum fratrum praedicatorum", LX, 1990, pp. 145-311; L. Minio Paluello, *Il «De bono communis» di Remigio de' Girolami: Firenze al tempo dell'esilio di Dante e la risposta del filosofo alla crisi*, in Id., *Luoghi cruciali in Dante*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio Evo, Spoleto 1993, pp. 111-29; D. Carron, *Remigio de' Girolami dans la Florence de Dante (1293-1302)*, in "Reti Medievali", XVIII, 2017, pp. 443-71.

47. Cfr. C. T. Davis, *An Early Florentine Political Theorist: Fra Remigio de' Girolami*, in "Proceedings of the American Philosophical Society", CIV, 1960, pp. 662-76; De Matteis, *La «teologia politica comunale» di Remigio de' Girolami*, cit., p. CIII e ss.

lieu culturale in cui Dante aveva ricevuto la sua formazione⁴⁸. Tolomeo e Remigio, infatti, riportano gli elogi di Agostino nei confronti dei grandi protagonisti della storia romana estrapolandoli completamente dal contesto generale in cui erano inseriti (la condanna dell'*amor sui*, vero motore delle apparenti virtù romane)⁴⁹. Ad esempio, Tolomeo riferisce soltanto all'impero macedone la parabola, che nel *De civitate Dei* aveva valore universale, sul pirata che paragona le imprese di Alessandro Magno alle proprie ruberie (*DcD* IV 4)⁵⁰, e, come farà Cola di Rienzo nel suo

48. Per un confronto tra l'uso che del V libro del *De civitate Dei* fanno il *Convivio*, la *Monarchia*, il *De regimine* di Tolomeo e il *De bono communi* di Remigio cfr. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*, cit..

49. Cfr. Tolomeo da Lucca, *De regimine principum, continuatio S. Thomae De regno*, Textum Taurini 1954 editum ac automato translutum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit, disponibile in <https://www.corpusthomicum.org/>, II 4-6: «Et quia inter omnes reges et principes mundi Romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus, in libro *de civitate Dei*, diversis causis et rationibus, quas ad praesens perstringendo ad tres reducere possumus, aliis ut tradatur compendiosius resecatis, quarum intuitu meruerunt dominium. Una sumitur ex amore patriae; alia vero ex zelo iustitiae; tertia autem ex zelo civilis benevolentiae. [...] De isto autem amore patriae exemplum accipimus, ut historiae tradunt et beatus Augustinus in quinto *de civitate Dei*, de Marco Curtio.... [...] Propter quod dicit idem doctor Augustinus in decimotavo libro praefato, quod Deo placuit orbem terrarum per Romanos debellare, ut in unam societatem reipublicae legumque perductum longe lateque pacaret. [...] Quantus autem fuerit zelus iustitiae apud Romanos consules antiquos contra malos, de multis est manifestum. Unde scribit Augustinus in quinto saepe iam dicto libro, quod Brutus filios suos occidit quia bella concitabant in populo: ex quo vigore iustitiae mortem merebantur...»; Id., *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii*, a cura di P. Chiesa e A. Tabarroni, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, vol. 4, *Monarchia*, cit., XXI 2-3: «Sed licet principatus omnis fuerit a Deo provisos, specialiter tamen Romanus, de quo beatus Augustinus in libro *De civitate Dei* plures causas assignat; sed, ut nos sub compendio perstringamus, propter certa genera virtutum quas et lex precipit evangelica, quibus veteres Romani precipue viguerunt et ex eis tamquam mercedem eis condignam dominium meruerunt. Primum fuit sincerus amor pro patria; secundum traditio legum sanctissima; tertium morum benivolentia. Quantum vero ad primum, exempla veteranorum Romanorum habentur in promptu, quia tota eorum intentio erat in ipsorum regimine sive dominio ad conservandam rem publicam et, ut eiusdem consuleretur profectibus. Unde Augustinus in V *De civitate Dei*, c. XII, inducens verba Salustii *De bello Catiline*, sententiam Catonis in dicto libro contentam de virtutibus veteranorum Romanorum attollit, unde et res publica divina providentia ex parva facta est magna, quia videlicet in ipsis fuit domi industria, foris iustum imperium, animus in consulendo liber neque delicto neque libidini obnoxius. Et, ut ad specialem descendamus, Augustinus in eodem libro XIX ponit exemplum de eorum zelo patrie, quia pro eius libertate quidam proprios filios occiderunt, ut Brutus et Torquatus... [] Propter hec igitur exempla tam digna laude Romanorum consulum concludit Augustinus in eodem libro sic dicens: «Talibus – inquit – dominandi potestas non datur nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus dominis esse dignas» (in seguito si continuerà a citare da queste edizioni); Remigio de' Girolami, *De bono communi* 97va-98va: «De innumeris enim virtutis Romanis legitur quod frequentissime exponebant se morti pro republica, idest pro bono communi populo; plus enim curabant de communi bono quam de proprio. Quantum enim ad bona exteriora habemus exemplum de hoc in Lucio et Quinto de quibus dicit Augustinus libro V *De civ. Dei* cap. 18... [...] Lex enim pertinet ad bonum communi populi. Quantum vero ad bonum corporalis vite in primis coniectis habemus exemplum in Torquato, de quo dicit Augustinus, libro V *De civ. Dei* cap. 18... Quantum vero ad bonum corporale vite proprie, habemus exemplum in Marco Regulo, de quo dicit Augustinus *De civ. Dei* libro I, cap. 14...».

50. Cfr. *DcD* IV 4: «Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et

Commentarium alla *Monarchia*⁵¹, esclude l'Impero romano dai regni accusati di essere «magna latrocinia»⁵². Sempre sotto l'egida dell'autorità agostiniana, Tolomeo arriva persino a far dipendere l'*amor pro patria* dei Romani dalla *caritas* cristiana⁵³, capovolgendo di fatto il senso del discorso dell'Ipponate.

latrocinia quid sunt nisi parva regna? Manus et ipsa hominum est, imperio principis regitur, pacto societatis astringitur, placiti lege praeda dividitur. Hoc malum si in tantum perditorum hominum accessibus crescit, ut et loca teneat sedes constituat, civitates occupet populos subiuguet, evidentius regni nomen assumit, quod ei iam in manifesto confert non adempta cupiditas, sed addita impunitas. Eleganter enim et veraciter Alexandro illi Magno quidam comprehensus pirata respondit. Nam cum idem rex hominem interrogaret, quid ei videretur, ut mare haberet infestum, ille libera contumacia: *Quod tibi*, inquit, *ut orbem terrarum; sed quia <id> ego exiguo navigio facio, latro vocor; quia tu magna classe, imperator»*.

51. Cfr. Cola di Rienzo, *In Monarchiam Dantis Commentarium*, a cura di D. Ellero, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, cit., vol. 4, *Monarchia*, II 1 6: «Nam cetera regna, excepto imperio pro totius humani generis regularitate et unitate constituto, quid aliud sunt quam magna latrocinia, ut philosopho cuidam placuit?».

52. Cfr. Tolomeo da Lucca, *Determ. compend. de iurisdic. Imper.* XXII 1-2: «Perceperunt enim mercedem suam, scilicet ex vigore virtutum suarum legalium domindando et imperando iustitia; ergo, quia suis legibus unumquemque regebant, fecit eos legitime dominari, quia, ut Augustinus dicit in IV *De civitate Dei*, c. IV, «Remota iustitia quid sunt ipsa regna nisi quedam latrocinia?». Unde ipse refert quandam ystoriam ibidem qui habetur *De nugis phylosophorum*. Cum enim quidam pyrata captus fuisset ab Alexandro et quesisset ab eo cur mare haberet infestum, ille libera contumacia respondit: «Quid tibi ut orbem terrarum? Sed quia id ego exiguo navigio facio, latro vocor, tu, quia magna classe, diceris imperator». Quanta autem iustitia vigerit apud Romanos satis apparet in Paul apostolo in *Actibus...*; *De regim. princ.* III 5: «In quantum igitur homines virtuosius ac sua probitate praepollentes pro gubernanda populi multitudine, quae rege indiget et rectorem non habet, curam assumunt et sub legibus populum dirigunt, non tantum instinctu Dei moveri videntur, sed vicem Dei gerunt in terris, quia conservant hominum multitudines in civili societate, qua necessario homo indiget cum sit animal naturaliter sociale, ut philosophus dicit in primo *Politic.* Unde et in isto casu dominium videtur esse legitimum. Quod quidem probat Augustinus in quarto de *Civ. Dei*; dicit enim sic: remota iustitia, quid sunt ipsa regna nisi quaedam latrocinia? Ergo ipsa supposita, regnum et quodlibet dominium esse videtur concessum. Introduce autem ad suum probandum intentum exemplum de quodam pirata qui vocabatur Dionides, qui cum fuisset captus ab Alexandro, quaesivit ab eo cur mare haberet infestum. Ipse libera contumacia respondit: quod tibi ut orbem terrarum. Sed quia ego exiguo navigio id facio, latro vocor; tu vero quia magna classe, diceris imperator. Ista ergo ratione Romanis a Deo collatum fuit dominium».

53. Ivi, XXI 1: «Sed, licet principatus omnis fuerit a Deo provisus, specialiter tamen Romanus, de quo beato Augustinus in libro *De civitate Dei* plures causas assignat; sed, ut nos sub compendio perstringamus, propter certa genera virtutum quas et lex precipit evangelica, quibus veteres Romani precipue vigerunt et ex eis tamquam mercedem eis condignam dominium meruerunt. Primum fuit sincerus amor pro patria; secundum traditio legum sanctissima; tertium morum benivolentia»; Id., *De regim. princ.* III 4: «Et quia inter omnes reges et principes mundi Romani ad praedicta magis fuerunt solliciti, Deus illis inspiravit ad bene regendum, unde et digne meruerunt imperium, ut probat Augustinus, in libro *de civitate Dei*, diversis causis et rationibus, quas ad praesens perstringendo ad tres reducere possumus, aliis ut tradatur compendiosius reseratis, quarum intuitu meruerunt dominium. Una sumitur ex amore patriae; alia vero ex zelo iustitiae; tertia autem ex zelo civilis benevolentiae. [...] Amplius autem: amor patriae in radice charitatis fundatur, quae communia propriis, non propria communibus antepone, ut beatus Augustinus dicit exponens verbum apostoli de charitate. Virtus autem charitatis in merito antecedit omnem virtutem, quia meritum cuiuscumque virtutis ex virtute charitatis dependet. Ergo amor patriae super caeteras virtutes gradum meretur honoris. Hoc autem est dominium».

A questi nomi si può aggiungere forse anche quello del celebre giurista Irnerio (1060-1130), fondatore della scuola di diritto dell'Università di Bologna. Se effettivamente il *Liber divinarum sententiarum* appartiene a lui, com'è stato sostenuto⁵⁴, è possibile far risalire già agli ambienti bolognesi della prima metà del XII secolo la tendenza a usare strumentalmente il *De civitate Dei* per esaltare il modello romano. Infatti, l'opera, ricchissima di citazioni agostiniane, contiene una sezione intitolata *De romano imperio* in cui i giudizi del *De civitate Dei* a questo proposito sono rielaborati ed esposti in maniera autonoma:

Item, *supra* [Augustinus, de civitate Dei] libro V: Romani veri Dei notitia carentes non equidem vere set tamen pro suo modo boni erant, multis claruere virtutibus, multa dura pertulerunt, avaritiam, luxuriam, aliasque tales cupiditates compresserunt, patrie consuluerunt cum errarium ditando, privitas res haberent tenues, et quod maius erat mortem sibi rei p<ublice> amore nonnunquam compararent, ea scilicet intentione ut in ipsa laudem hominumque gloriamque possiderent. Est autem gloria iudicio hominum bene de hominibus opinantium. Illi cum veram gloriam ignorarent, hanc appetebant, quam volebant et post mortem tamquam vivere more laudantium⁵⁵.

Se personaggi quali Bruto, Torquato, Curzio e i Deci hanno compiuto tanti sacrifici per una patria solo terrena, tanto più – sostiene Irnerio – i cristiani dovranno impegnarsi per quella celeste. Dio, infatti, dà a ciascuno un premio adeguato ai propri sforzi, come dimostra proprio il caso dei Romani, la cui «scientia regendi», esemplificata dai versi dell'*Eneide* (*Aen.* VI 851-53), ha fatto guadagnare loro un «imperium tam latum, tam diuturnum, virorumque tantorum virtutibus preclarum atque gloriosum»⁵⁶.

È probabile che Dante dovesse essere almeno in parte consapevole della eccentricità della propria lettura del *De civitate Dei*, visto che, almeno per l'esaltazione dei Romani virtuosi, evita di richiamarsi esplicitamente ad Agostino. Tuttavia, la familiarità di Dante con le opere di Tolomeo e Remigio, nonché la frequentazione degli ambienti universitari bolognesi, consentono almeno di ipotizzare che egli non avesse di mira tanto l'Ipponate, quanto piuttosto quegli interpreti che leggevano la sua opera come una condanna dell'Impero romano. Potrebbe essere il caso di un autore quale Egidio Romano (1243/1247-1316), teologo dell'ordine agostiniano ispiratore della bolla papale *Unam Sanctam* (1302). Nel suo *De ecclesiastica potestate*, Egidio cita diverse volte il passo agostiniano in cui tutti i regni umani, in quanto privi di giustizia, sono paragonati a bande di briganti⁵⁷ e, per sostenere il primato del Pontefice, insiste a più riprese sull'in-

54. G. Mazzanti, *Introduzione*, in Guarnerius Iurispertissimus, *Liber divinarum sententiarum*, a cura di G. M., prefazione di A. Padoa Schioppa, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 1999, p. 1 e ss.

55. Guarnerius Iurispertissimus, *Liber divinarum sententiarum*, cit., XXIII, pp. 171-2.

56. *Ibid.*

57. Giles of Rome, *On Ecclesiastical Power. A Medieval Thoery of World Government*, ed. by R. W. Dyson, Columbia University Press, New York 2004, I 5: «Sed secundum Augustinum,

giustizia dell'Impero romano⁵⁸, così da qualificarsi veramente come il perfetto bersaglio polemico di Dante.

1.2. Anche per quanto concerne il significato attribuito alle vittorie dell'Impero romano, è diffusa tra gli interpreti l'idea che Dante finisca per sviluppare un disaccordo meditato rispetto ad Agostino. Al punto che proprio a una passata adesione al suo pensiero egli alluderebbe nel II libro della *Monarchia*⁵⁹:

Admirabar equidem aliquando Romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse perfectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar (*Mn* II I 2)⁶⁰.

De civitate Dei, regna sine iusticia sunt magna latrocinia»; III I: «Aliter enim non essent veri reges, cum apud infideles non sunt vera regna, sed magis, secundum sententiam Augustini, sunt quaedam magna latrocinia»; III 2: «sed sine vera iusticia regna et imperia, ut per eundem Augustinum tetigimus, sunt magna latrocinia»; III 11: «Igitur apud infideles non sunt imperia neque regna, quia, ut dicit Augustinus quarto *De civitate Dei* capitulo IV: "Remota itaque iusticia, quid sunt regna nisi magna latrocinia?"». Di seguito si continuerà a citare da questa edizione. Cfr. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*, cit., p. 150 e ss.

58. *De eccles. potest.* II VII: «Dicemus enim cum Augustino II *De civitate Dei*, capitulo XXII, quod vera iusticia non est nisi in ea republica cuius est conditor rectorque Christus. Videbantur enim Romani gentiles multum de iusticia loqui et de republica magnum sermonem facere. Sed illa respublica, ut Augustinus ait prefato libro, non erat viva moribus, sed picta coloribus. Nam quia Romani mutaverunt gloriam incorruptibilis Dei in similitudinem imaginis corruptibilis hominis et volucrum et quadrupedum et serpentum, ideo, dicentes se esse sapientes, stulti facti sunt, nec vera iusticia in eorum respublica esse poterat, ubi non colebatur verus Deus. Et post passionem Christi nulla respublica potest esse vera ubi non coleretur sancta mater Ecclesia, et ubi non est conditor et rector Christus. Unde Augustinus XIX *De civitate Dei*, capitulo XXI, vult quod respublica Romanorum non fuit vera respublica, quia numquam fuit ibi vera iusticia»; III XI: «sic sine equitate et iusticia nulla est recta gubernacio hominum et nulla est res publica que scilicet sit viva moribus, licet possit esse picta coloribus, prout beatus Augustinus secundo *De civitate Dei* capitulo XXII ait de republica Romanorum ante suscepcionem fidei: quod non erat in vera iusticia et non erat viva moribus, sed erat picta coloribus. Non est vera iusticia, ut ipse ibidem dicit et ut est pluries repetitum, ubi non est rector et conditor Christus».

59. Cfr. Davis, *Ptolomy of Lucca and the Roman Republic*, cit., p. 34: «Dante, too, had thought for a time that the Roman conquests had been based only on violence. Evidently then he was a faithful disciple of Augustine, at least in his attitude to Rome»; cfr. Id., *Dante and the Idea of Rome*, Clarendon Press, Oxford 1957, p. 46. Cfr. anche B. Nardi, *Saggi e note di critica dantesca*, Ricciardi, Milano-Napoli 1966, p. 230. Di quest'opinione anche molti altri studiosi (tra gli altri, Hawkins, Vasoli, Pizzolato, Sasso).

60. Le parole di Dante sembrano qui riecheggiare l'incipit del *De ortu et fine Romani imperii* di Engelberto di Admont. Cfr. Engelberti Abbatis, *De ortu et fine Romani imperii*, in *Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont*, hrsg. von H. Schneider aufgrund der vorarbeiten von G.B. Fowler und H. Zinsmeyer, vol. 3, Harrassowitz, Wiesbaden 2016, p. 123: «Consedentibus et colloquentibus mecum aliquando quibusdam familiaribus viris prudentibus et maturis contigit inter cetera Romani imperii sive regni et status ipsius fieri mentionem, quibusdam asserentibus in tantum iam ipsum imperium sive regnum in suis iuribus et viribus defecisse, [...] quod sicut a principio sui ortus Romanum imperium illicite et iniuste regna mundi et populos diversarum nationum et gencium subegisset armorum violencia et bellorum...». Di seguito si continuerà a citare il *De ortu et fine Romani imperii* da questa edizione.

Rispetto a questa interpretazione, che scorge in Agostino il principale bersaglio polemico dantesco, si deve innanzitutto ricordare che, effettivamente, nel *De civitate Dei* si trova la famosa affermazione sui regni umani come «magna latrocinia». Tuttavia, in quest'opera si asserisce più di una volta, e in particolare nel V libro in riferimento all'Impero romano, che «i regni terreni dipendono dalla provvidenza divina» (*DcD* V 1). Una simile tesi, di per sé scontata per un cristiano, potrebbe in questo contesto apparire sorprendente, visto che nelle pagine precedenti Agostino si era impegnato in ogni modo a combattere l'idea secondo cui gli dèi fossero i responsabili del successo romano. Perché, infatti, il Dio cristiano avrebbe dovuto avallare l'ascesa di un popolo pagano? Non solo perché – risponde Agostino – «possiamo attribuire il potere di concedere regni e imperi unicamente al vero Dio» (V 21), così come si legge anche nella *Monarchia* (*Mn* II VII e ss.). Ma soprattutto perché Dio, dopo i lunghi imperi orientali, volle che ve ne fosse uno occidentale, che, superando tutti quelli del passato, fosse affidato ad uomini illustri che, aspirando alla gloria e alla fama, non esitarono ad anteporre la salvezza della patria alla propria:

... cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et Occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius, idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia comprimantes (*DcD* V 13).

Anche qui, la risposta del *De civitate Dei*, se isolata dal contesto generale dell'opera, poteva per molti aspetti apparire simile a quella di Dante, il quale scriveva che «il popolo romano fu tra tutti il più nobile», e che per questa ragione Dio gli concesse «la supremazia su tutti gli altri» (*Mn* II III 2), superando in estensione l'impero assiro, quello persiano e quello macedone.

Certo, l'autore della *Monarchia* si spingeva ben oltre il semplice assunto secondo cui ogni avvenimento terreno risponde al volere divino (II VII), e arrivava, almeno per il caso romano, a scorgere nel trionfo un segno inequivocabile della benevolenza di Dio, tralasciando con ciò quella verità, più volte ribadita nel *De civitate Dei* e ricordata anche nel *De regimine Christiano* di Giacomo da Viterbo (*De regim. Christ.*, cap. X), per cui il successo spetta tanto ai buoni quanto ai malvagi. In tal senso, Dante poneva senza esitazioni l'equivalenza tra le vittorie dell'Impero romano e la sua assoluta eccezionalità morale, che ai suoi occhi due o tre episodi di biasimevole violenza non riuscivano a scalfire. Al punto che l'antitesi tra forza e giustizia, posta dai critici dell'Impero, era da considerarsi falsa⁶¹, poiché «ciò che si ottiene attraverso un duello si ottiene di diritto» (*Mn* II IX 12): per volontà divina vinsero gli Orazi sui Curiazi, per volontà divina vinsero Romolo e i suoi uomini sui Sabini⁶².

61. Davis, *Dante and the Idea of Roma*, cit., p. 44.

62. È stato osservato anche a proposito di questi due episodi, per i quali ancora una volta egli attinge alle *Historiae adversus paganos* (II 4), come Dante ometta di riportare la dura con-

Tuttavia, anche in questo caso sembra improbabile che Dante si riferisse ad Agostino quando, già nel *Convivio*, si lanciava contro coloro che «gavilla[no] dicendo che [] la romana potenza non per ragione né per decreto di convento universale fu acquistata, ma per forza» (*Cv* IV IV 8). Non solo perché, come si è visto, in Agostino si trova esplicitamente affermato il principio secondo cui il successo dell'Impero romano fu voluto da Dio; ma anche perché un autore entusiasta della storia romana quale Tolomeo da Lucca, a proposito della tesi del carattere provvidenziale dell'Impero, citava a più riprese proprio il *De civitate Dei*:

Sed, licet principatus omnis fuerit a Deo provisus, specialiter tamen Romanus, de quo beatus Augustinus in libro *De civitate Dei* plures causas assignat... (*Determ. compend.* XXI 1).

De talibus autem concludit dictus doctor quod eisdem non datur dominandi potestas, nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus donis esse dignas. Multa similia ibidem dicit, per quae definire videtur eorum dominium fuisse legitimum et eis a Deo collatum (*De regim. princip.* III 4).

Anche in questo caso, dunque, pare assai più probabile che l'obiettivo polemico dei trattati danteschi siano quei contemporanei che, scontrandosi con Dante su temi di attualità politica, utilizzavano il *De civitate Dei* e il discorso anti-romano al fine di perorare la propria causa. Si può pensare, ad esempio, a un autore quale Giovanni Quidort di Parigi (1255ca-1306), frate domenicano sostenitore di Filippo IV il Bello. Questi, nel *Tractatus de potestate regia et papali* – un'opera che per altri versi presenta diversi punti di contatto con la *Monarchia* – attingendo al *De civitate Dei* (senza citarlo), argomentava contro l'Impero romano al fine di colpire la Chiesa, considerata sua erede tramite la Donazione di Costantino. In particolare, Giovanni, per difendere il diritto di prescrizione del sovrano francese nei confronti del papa, si scagliava contro coloro che vedevano nei successi

danna agostiniana, che pure probabilmente conosceva (cfr. G. Mazzotta, *Virgil and Augustine*, in Id., *Dante, Poet of the desert: History and Allegory in the «Divine Comedy»*, Princeton University Press, Princeton 1979, pp. 147-91). Nel III libro del *De civitate Dei*, infatti, ritroviamo una lunga rassegna dei mali e delle sventure che fin dall'inizio costellarono la storia romana. Tra questi, ampia trattazione ricevono proprio il ratto delle Sabine e il combattimento dei tre fratelli Albani e dei tre fratelli Romani. Secondo Mazzotta, un'eco del discorso agostiniano si ritroverà solo nel VI canto del *Paradiso*, dove troviamo indizi di una visione più complessa e sfumata della storia romana rispetto a quella dei trattati. Qui, la succinta rievocazione del combattimento tra Alba Longa e Roma («infino al fine / che i tre a' tre pugnar per lui ancora», *Pd* VI 38-9) potrebbe riecheggiare il passo agostiniano «a Romanis tres Horatii, ab Albanis autem tres Curiatii procerunt» (*DcD* III 14), così come l'accento al «dolor di Lucrezia» (*Pd* VI 41) potrebbe essere un richiamo, più che alle *Storie* liviane, alle numerose pagine che il *De civitate Dei* dedica a questa «nobile e antica matrona» (*DcD* I 19) di cui tuttavia è deplorato il suicidio, al pari di quello di Catone. L'espressione «mal de le Sabine» (*Pd* VI 40) ricorderebbe inoltre, più che l'*Eneide*, il resoconto agostiniano: «nec finis esset tanti mali, nisi raptae illae laceratis crinibus emicant et provolutae parentibus iram eorum iustissimam non armis victribus, sed supple pietate sedarent» (*DcD* III 13). A corroborare infine quest'ipotesi vi sarebbe la similitudine tra il versetto dantesco che chiude la terzina «vincendo intorno le genti vicine» (*Pd* VI 42) e il commento agostiniano «At enim vicerunt in hac conflictione Romani suos vicinos» (*DcD* III 13).

dei Romani un segno dell'eccezionale favore accordato loro da Dio, e ricordava la violenza con la quale questi si erano inizialmente impossessati del potere:

Mirum etiam est, si praescribi non possit contra imperium Romanorum, ut dicunt illi, cum ante regnum Romanorum fuerint regna alia et imperia, scilicet Babyloniorum quod incepit a Nino tempore Abrahae, Carthaginiense tempore Iudicum sub Cola duce, Macedonum seu Graecorum ab Alexandro tempore Machabaeorum: Est quodlibet praedictorum aequae a Deo sicut a Romanorum!

Si igitur non obstante quod Graeci habuerunt imperium a Deo Romani praescribunt contra Graecos et usurpare temptaverunt imperium Graecos expellendo, quare non possunt alii homines praescribere contra Romanorum imperium et etiam a se eorum dominium abiciendo, praecipue cum eis se non subiecerint voluntate sed violentia Romanorum, sicut de Gallicis legitur quod numquam antequam venissent Franci voluntate se subiecerunt Romanis, sed semper prout converso. Si ergo Romani per violentiam dominium acceperunt, numquid iuste per violentiam etiam abici potuit dominium eorundem vel etiam contra eos praescribi? (*Tract. de potest. reg. et pap.*, XXI)⁶³.

Similmente, anche se in questo caso con finalità anti-imperiali, un documento della cancelleria della corte angioina risalente al 1313, per sostenere la legittimità delle rivendicazioni di Roberto d'Angiò (1277-1343), suggeriva il carattere violento del dominio romano, destinato in quanto tale a venire meno⁶⁴:

Et quidem si referamus nos ad initium institutionis imperatorius eiusdem, ut ex eo caucius posterior reformetur eventus, constat quod ipsum imperium fuit acquisitum viribus et occupacione. In qua occupacione regnum Yspanie non transivit, quod defendit se ab occupacione predicta et se imperio non subiecit, ut no(tat) LXIII. di. c. 'Adrianus' et tangit scriptura apocripha Cronicarum. Salustius eciam dicit, quod imperium hiis artibus retinetur, quibus ab initio partum est. Et ille artes sunt vires, sicut declarant precedencia et subsequencia testus eiusdem. Quod igitur violenter

63. Johannes Quidort von Paris, *Über königliche und päpstliche Gewalt. Textkritische Edition mit deutscher Übersetzung*, hrsg. von Fritz Bleienstein, Ernst Klett Verlag, Stuttgart 1969, pp. 190-1. Tutte le citazioni di quest'opera sono tratte da questa edizione. Cfr. anche ivi, XXI, pp. 189-90: «Quarto ex dicta donatione, dato quod valuerit et de toto imperio facta fuerit et dato quod Franci tunc fuissent imperio subiecti, quod non dicimus, adhuc nihil potest papa super regnum Franciae, cum non sit imperator. Et amplius, dato quod esset, Franci praescripserunt imperatorem usque ad dies istos. Tenuerunt enim sic regnum Franciae reges sancti et tam longo tempore et bona fide, ut patet de beato Ludovico per ecclesiam canonizato, qui ita tenuit, et ecclesia canonizando factum approbavit. Quidquid enim dicant aliqui theologi, cum iure humano sit appropriatio rerum et subiectio hominum: Secundum beatum Augustinum, iura humana possunt facere ex causa rationabili commune vel alienum quod meum est et transferre dominium. Ex quo ergo iura imperatoria statuunt quod aliquid post tantum tempus in praescriptione transferatur, dominium transfertur, et hoc pro communi utilitate scilicet in odium negligentis, in favorem bonae fidei possessoris, et pro communi utilitate, ne lites in immensum protendantur et multiplicentur, nec in hoc tenet aliquid alienum sed suum, suum in quantum factum praescriptione legitima. Et ideo, dato quod regnum Franciae alias fuerit subiectum, tamen praescripta est subiectio».

64. Cfr. R. Imbach, *Quattro Idee sul pensiero politico di Dante Alighieri*, in "L'Alighieri", XXVIII, 2006, pp. 41-54, p. 49 e ss.

quesitum est, non est durabile neque permanens, quia est contra naturam. [...] Nimirum igitur si imperium ipsum violenter quesitum sic est diminutum, mutilatum, laceratum et occupatum a pluribus et diversis principibus, universitatibus et singularibus personis mundi, redeuntibus rebus ad antiquam naturam suam, quam habuerunt a iure naturali et iure gentium⁶⁵.

I discorsi portati avanti dal *Tractatus de potestate regia et papali* e dalla *Petitio* di re Roberto, nel loro tentativo di contestare le pretese di legittimità della supremazia romana, si collocano agli antipodi di quello dantesco. Quest'ultimo, pertanto, può davvero essere considerato una reazione ad argomentazioni analoghe, sebbene nel caso di Giovanni di Parigi la polemica non fosse rivolta, come si è visto, contro l'Imperatore.

1.3. La vera risposta dantesca alla visione "storicista" della successione degli imperi di Giovanni Quidort è l'argomento provvidenzialista, che scorge nella nascita di Cristo durante il principato augusteo il *signum* dell'elezione dell'Impero romano. Per Dante, infatti, Roma non è solo il massimo esempio di come il mondo dovrebbe organizzarsi per perseguire la felicità terrena, ma anche quella «gloriosa cittade» eletta da Dio per ospitare la venuta del Figlio:

E però che nella sua venuta lo mondo, non solamente lo cielo ma la terra, convenia essere in ottima disposizione; e la ottima disposizione della terra sia quando ella è monarchia, cioè tutta ad uno principe, come detto è di sopra; ordinato fu per lo divino provvedimento quello popolo e quella cittade che ciò doveva compiere, cioè la gloriosa Roma (*Cv* IV V 4).

Rationibus omnibus supra positis experientia memorabilis attestatur, status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit. Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub divo Augusto, monarcha existente monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum (*Mn* I XVI 1).

La «Babilonia d'Occidente» del *De civitate Dei* diviene così nella opera dantesca la «santa cittade» (*Cv* IV V 6), la cui storia merita a pieno titolo di essere accostata a quella sacra, perché altrettanto rilevante ai fini della redenzione del genere umano. E la *plenitudo temporis* paolina (*Gal.* IV 4), che si riferiva soltanto all'incarnazione di Cristo, finisce per indicare il principato di Ottaviano Augusto e tutto ciò che durante esso accade (*Mn* I XVI II).

Tuttavia, occorre notare come, persino per quanto riguarda questo punto, ricordato da Dante in diversi luoghi della sua opera⁶⁶, è probabile che egli non

65. *Monumenta Germaniae Historica, Legum Sectio IV, Constitutiones et Acta Publica Imperatorum et regum*, t. IV, pars II, *Appendix VII: Memorialia et Disquisitiones*, Impensis Bibliopolii Hahniani, Hannoverae et Lipsiae 1909-1911, pp. 1369-73 e 1369-70.

66. Oltre ai succitati passi del *Convivio* e della *Monarchia*, cfr. *Ep.* V 9 [26]: «Et si hec, que uti principia sunt, ad probandum quod queritur non sufficiunt, quis non ab illata conclusione per talia precedentia mecum opinari cogetur, pace videlicet annorum duodecim orbem totaliter

escludesse affatto di essere un fedele discepolo di Agostino. Infatti, questi nel *De civitate Dei* aveva accennato alla coincidenza tra la nascita di Cristo e la *pax Augustea*. Laddove, però, il Padre della Chiesa si era limitato ad accostare i due avvenimenti – la nascita di Cristo e quella dell’Impero vero e proprio –, considerando la loro contemporaneità in chiave soltanto strumentale (Dio si serve della pace augustea per diffondere la buona novella)⁶⁷, Dante, sulla scia di Tolomeo da Lucca e forse di qualche giurista bolognese⁶⁸, derivava con facilità un giudizio di valore da una constatazione di fatto, un chiaro segno della legittimazione divina dalla *concordatio temporum*.

In tal senso, la suggestione deve essergli probabilmente giunta attraverso le *Historiae* di Orosio⁶⁹. Queste ultime però, a loro volta, per quanto spesso ap-

plexata, que sui sillogizantis faciem, Dei filium, sicuti opere patrato, ostendit?»; *Pd* VI 79-81: «Con costui [Augusto] corse [l’aquila] infino al lito rubro; / con costui puose il mondo in tanta pace, / che fu serrato a Giano il suo delubro».

67. Cfr. *DcD* XVIII 27: «ac per hoc per ea tempora isti velut fontes prophetiae pariter eruperunt, quando regnum defecit Assyrium coepitque Romanum; ut scilicet, quemadmodum regni Assyriorum primo tempore exstitit Abraham, cui promissiones apertissimae fierent in eius semine benedictionis omnium gentium, ita occidentalis Babylonis exordium, qua fuerat Christus imperante venturus, in quo implerentur illa promissa, ora Prophetarum non solum loquentium, verum etiam scribentium in tantae rei futurae testimonium solverentur. Cum enim prophetae numquam fere defuissent populo Israel, ex quo ibi reges esse coeperunt, in usum tantummodo eorum fuere, non gentium; quando autem Scriptura manifestius prophetica condebatur, quae gentibus quandoque prodesset, tunc oportebat inciperet, quando condebatur haec civitas, quae gentibus imperaret»; *DcD* XVIII 46: «Regnante ergo Herode in Iudaea, apud Romanos autem iam mutato rei publicae statu imperante Caesare Augusto et per eum orbe pacato natus est Christus secundum praecedentem prophetiam in Bethlehem Iudae, homo manifestus ex homine virgine, Deus occultus ex Deo Patre».

68. Cfr. Irnerio (?), *Questiones de iuris subtilitate*, a cura di G. Zanetti, La Nuova Italia, Firenze 1958, pp. 13-4: «Hinc ergo collige, quid universorum possit auctoritas, ubi tantum pondus cernitur in singulis. De potestate autem quid sentiendum sit, ipse vides. Nosti plane rerum summam, mundi principatum, singulare in omnes gentes imperium, dubio procul hic constitisse. Et hoc ne violentie aut tyrannidi, sit tibi memorie que romanorum in victos clementia, in socio fides, in subiectos extiterit equabilitas et iustitia. Neque ipsorum in ea re credas historiis. Lege divine pagine scripturas, quarum testimonio docearis que dicimus. Set nec hoc parum habet fidei, quod ibidem ecclesie quoque prima sedes fundata est, profluentibus eodem ex loco tam legitimis quam spiritualibus preceptis. Non enim tyrannicam vel iustam potestatem lex divina sibi delegisset sociam. Set quid multa? Si credi debet argumentis, verius ipsi credamus Veritati: “Reddite – inquit – Cesari que Cesaris sunt”. Si Cesaris sunt, non usurpat Cesar que non sunt sua. Si ergo Cesaris est edicto gentes ascribere in censum, et condere leges ab eo non est alienum». Come si vede, in quest’opera, tradizionalmente attribuita ad Irnerio, ma più probabilmente spuria, la legittimità dell’Impero romano è dedotta direttamente dal motto evangelico «date a Cesare quel che è di Cesare»; al di là della possibilità più o meno remota che Dante la conoscesse, essa testimonia la circolazione tra i sostenitori dell’Impero di una serie piuttosto standardizzata di argomenti *ex fide*.

69. Orosio, *Hist. advers. pagan.*, VI 22, 1-11: «Itaque anno ab Urbe condita DCCLII Caesar Augustus ab oriente in occidentem, a septentrione in meridiem ac per totum Oceani circum cunctis gentibus una pace compositis, Iani portas tertio ipse tunc clausit. [] Igitur eo tempore, id est eo anno quo firmissimam verissimamque pacem ordinatione Dei Caesar composuit, natus est Christus, cuius adventui pax ista famulata est, in cuius ortu audientibus hominibus exultantes angeli cecinerunt “Gloria in excelsis Deo, et in terra pax hominibus bonae voluntatis”. Eodemque tempore hic, ad quem rerum omnium summa concesserat, dominum se hominum appellari non passus est, immo non ausus, quo verus dominus totius generis humani inter homines natus est».

paiano più vicine ai toni provvidenzialistici e trionfalistici di Eusebio che non a quelli escatologici di Agostino⁷⁰, erano lette, almeno a partire dall’VIII-IX secolo⁷¹, come una sorta di appendice storiografica del *De civitate Dei*. Anche in questo caso, dunque, Dante ha alle spalle una lunga tradizione: sin dall’*Historia de duabus civitatibus*, opera di un autore vicino alla causa imperiale quale Ottone di Frisinga (1114-1158), l’idea che all’Impero romano fosse stato affidato il compito provvidenziale di predisporre le condizioni necessarie per l’incarnazione del Verbo e la diffusione del messaggio cristiano⁷² veniva presentata sotto il segno dell’ispirazione agostiniano-orosiana⁷³. A tal punto le due opere apparivano in continuità che nelle *reportationes* delle prediche tenute a Firenze nei primi del Trecento dal frate domenicano Giordano da Pisa, lettore nello *studium* di Santa Maria Novella, arriviamo a leggere:

pone santo Augustino nell’*Orosio* che anzi Cristo il mondo non ebbe mai pace, e sempre fue in tempesta e battaglia; incontanente che venne Cristo fu la pace per tutto ‘l mondo, tale che mai non fu più e non si aspetta⁷⁴.

Ciò che veramente segna lo scarto di Dante da questa tradizione, nel cui alveo può essere tutto sommato ricondotto il IV libro del *Convivio*, è, come si accennava, la trattazione squisitamente giuridica che egli dà di questo argomento nel X capitolo

70. Cfr. G. Lettieri, *Teologia politica ed escatologia politica nel «De civitate Dei»*, in *Kampf oder Dialog. Begegnung von Kulturen im Horizont von Augustins «De civitate Dei»*. Internationales Symposium, Institutum Patristicum Augustinianum, 25-29 September 2012, Augustinus bei echter, Würzburg 2015, pp. 387-463.

71. Si dovrà attendere almeno fino a Theodor E. Mommsen perché venga messa in crisi l’immagine di una sostanziale continuità tra il *De civitate Dei* e le *Historiae adversus paganos*. Cfr. Brilli, *L’entente entre Orose et saint Augustin*, cit.

72. Otto Frisingensis, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus*, recognovit Adolf Hofmeister, Impensis Bibliopoli Hahniani, Hannover-Lipsia 1912, *Prologus libri III*, pp. 130-4: «in prima fronte non inconvenienter queri potest cur in fine temporum, quem plenitudinem Paulus vocat, salvator omnium nasci voluit, cur universitatem gentium tamdiu tot retroactis seculis in errore perfidiae perire permiserit. [...] Est preterea ratio, quare hoc potissimum tempore, VI^a videlicet etate ac unito ad Romanorum imperium mundo universoque sub Augusto Cesare descripto, Christus nasci voluit. [...] Hic iam, quod supra distuli, solvendum puto, quare unius urbis imperio totum orbem subici, unius urbis legibus totum orbem informari Dominus orbis voluerit. Primo, ut dixi, ut ad maiora intelligenda promptiores ac capatiores essent mentes hominum. Secundo, ut his modis unitis unitas commendaretur fidei, quatinus unius urbis terrore ad unum hominem colendum homines universi constricti unam quoque fidem tenendam caelestemque in ea non ominem tantum, sed auctorem omnium colendum ac adorandum Deum addicerent. Hinc toti mundo in eius adventu census indicitur, ut ille videlicet venisse doceretur, qui omnes ad se venientes in eterna patria cives asscriberet. [...] Pax idcirco mundo tunc nova reddita fuit, ut novi regis ministri liberius orbem terrae peragrarer salutiferae vitae precepta seminare possent. Non ergo fortuitis casibus nec deorum falsorum cultui, sed Deo vero *formanti lucem et creanti tenebras* asscribendum reor, quod ad tantum fastigium principatusque monarchiam ex humili ac pauperi statu Romanorum res publica crevit».

73. Ivi, p. 9: «Sequor autem in hoc opere preclara potissimum Augustinum et Orosium ecclesiae lumina eorumque de fontibus ea, quae ad rem propositumve pertinent, haurire cogitavi».

74. Giordano da Pisa, *Quaresimale fiorentino 1305-1306*, edizione critica a cura di C. Delcorino, Sansoni, Firenze 1973, VII, p. 30.

del II libro della *Monarchia* (e che riserverà anche a quello, veramente innovativo, relativo alla morte di Cristo e al suo atto redentivo, da considerarsi per assurdo inefficace qualora l'Impero romano non fosse stato «de iure», *Mn* II XI 1)⁷⁵:

Dico ergo quod, si romanum Imperium de iure non fuit, Cristus nascendo persuasit iniustum; consequens est falsum; ergo contradictorium antecedentis est verum (inferunt enim se contradictoria invicem a contrario sensu). Falsitatem consequentis ad fideles ostendere non oportet: nam si fidelis quis est, falsum hoc esse concedit; et si non concedit, fidelis non est; et si fidelis non est, ad eum ratio ista non queritur. Consequentiam sic ostendo: quicumque aliquod edictum ex electione prosequitur, illud esse iustum opere persuadet, et, cum opera persuadentiora sint quam sermones (ut Phylosopho placet in ultimis *ad Nicomacum*), magis persuadet quam si sermone approbaret. Sed Cristus, ut scriba eius Lucas testatur, sub edicto Romane auctoritatis nasci voluit de virgine matre, ut in illa singulari generis humani descriptione Filius Dei, homo factus, homo conscriberetur; quod fuit illud prosequi. Et forte sanctius est arbitrari divinitus illud exivisse per Cesarem, ut qui tanta tempora fuerat expectatus in sotietate mortalium, cum mortalibus ipse se consignaret.

Ergo Cristus Augusti, Romanorum auctoritate fungentis, edictum fore iustum opere persuasit. Et cum ad iuste edicere iurisdictio sequatur, necesse est ut qui iustum edictum persuasit iurisditionem etiam persuaserit: que si de iure non erat, iniusta erat (*Mn* II X 4-8).

Più ancora che il semplice fatto della nascita di Cristo in concomitanza con il principato augusteo, per Dante è rilevante il desiderio divino che implicitamente da una tale circostanza può essere dedotto, vale a dire quello di essere censito insieme all'umanità tutta, per la prima volta riunita sotto l'*imperium* romano, di cui viene così avallata la legittimità tramite un vero e proprio atto giuridico. Anche a tal proposito, però, sembra davvero da escludersi la possibilità che Dante avesse l'intenzione di opporsi in qualche modo ad Agostino. Una riprova la si può trovare in un passo del *Tractatus super Romano Imperio* di Giordano da Osnabrück (1237-1283), inglobato da Alessandro di Roes (1225-1300) nel suo *Memoriale de prerogativa Romani imperii*, dove, subito dopo aver sostenuto, similmente a Dante, che «in ingressu suo Dominus approbavit et honoravit Romanum imperium, mox ut natus est censui cesaris se subdendo» (*Memor. de prerogat. Rom. imp.* 5)⁷⁶, viene attribuito ad Agostino il seguente passo della *Glossa ordinaria* (super *Lc.* 2, 6):

Unde Augustinus in glosa super evangelium Luce sic dicit: humilitas Christi commendatur, quia non solum incarnari voluit, sed etiam illo tempore nasci, in quo mox natus censui cesaris subderetur (*Memor. de prerogat. Rom. imp.* 5).

75. Cfr. P. Chiesa, A. Tabarroni, *Come datare la «Monarchia» di Dante. Una discussione che continua*, in *Per Enrico Fenzi. Saggi di allievi e amici per i suoi ottant'anni*, Le Lettere, Firenze 2020, pp. 159-75: 162.

76. *Monumenta Germaniae Historica, Staatsschriften des späteren Mittelalters, Die Schriften des Alexander von Roes und des Engelbert von Admont*, Hiersemann, Stuttgart 1958, t. I, pars I, Alexander von Roes, *Schriften*, hrsg. von H. Grundmann, H. Heimpel, p. 95.

**Dante e il *De civitate Dei*:
l'Impero e il Papato**

Per quanto concerne la questione dei rapporti tra Impero e Papato, cercherò di illustrare tre punti principali: innanzitutto, come l'affermazione dell'indipendenza del potere temporale da quello spirituale non conduca affatto Dante a scontrarsi con Agostino (2.1); in secondo luogo, come la sua concezione dell'Impero risenta della riflessione sul *De civitate Dei* (2.2); e, infine, come un elemento agostiniano riemerge nel momento in cui Dante prova a immaginare una possibile articolazione tra felicità terrena e beatitudine celeste (2.3).

2.1. Come già accennato, ricondurre il discorso del *De civitate Dei* al dibattito medievale sui rapporti tra Impero e Papato implicava di necessità una forzatura. Anche per questa ragione, l'opera era suscettibile di letture difformi. Da un lato, Agostino, pur riconoscendo la provvidenzialità dell'avanzamento della Chiesa in *hoc saeculo*, rimaneva sospettoso nei confronti di ogni commistione tra sacro e secolare⁷⁷, fornendo un argomento a coloro che contestavano il potere secolare del Papato; dall'altro, il suo ideale di un potere politico subordinato alle esigenze spirituali rappresentate dalla Chiesa ne faceva il perfetto padre putativo per chi invece sosteneva il primato papale⁷⁸. Per questo, troviamo più volte in Egidio Romano, come vera e propria argomentazione⁷⁹, e in Giovanni Quidort, come posizione da combattere, quel sillogismo che, partendo dalle proposizioni agostiniane «una comunità politica non può essere governata senza giustizia» e «non esiste vera giustizia dove non c'è Cristo a governare» (cfr. *DcD* II 21), conclude che «quella in cui il governo della giustizia non spetta di diritto al papa che è il vicario di Cristo non è dunque una comunità politica retta e autentica» (*Tract. de potest. reg. et pap.* XI)⁸⁰.

77. Cfr. G. Lettieri, “*Civitas*” in Agostino, in “Parola, Spirito e Vita. Quaderni di lettura biblica”, L, 2004, pp. 181-211.

78. Cfr. H. Kelsen, *La dottrina dello Stato in Dante. Una teologia politica per l'Impero*, presentazione di P. G. Monateri, postfazione di T. E. Frosini, Mimesis, Milano-Udine 2017, pp. 87-8; É. Gilson, *Dante et la philosophie* (1939), Vrin, Paris 2015, p. 202: «Telle qu'il l'a laissée, la doctrine d'Augustin contenait une idée d'importance capitale: celle d'une cité religieuse universelle; mais elle ne disait rien d'une société temporelle universelle à laquelle, au lendemain du sac de Rome par les Barbares, la situation de l'empire romain n'invitait guère à penser. Augustin ne peut donc être présenté comme ayant absorbé l'empire dans l'Église. Sans doute, il estime qu'un empereur chrétien peut et doit servir l'Église, mais, pris en tant que tel, l'État même n'est pour lui qu'une valeur variable».

79. *De eccles. potest.*, III 2: «Unde et Augustinus, ut supra tetigimus, vult quod nulla sit respublica nec ibi sit vera iusticia cuius non est conditor et rector Christus»; III 10: «Quia, ut Augustinus ait secundo De civitate Dei capitulo XXI: “Vera autem iusticia non est nisi in ea republica cuius conditor rectorque Christo est”. Sed nulli sunt sub Christo rectore nisi sint sub Summo Pontifice, qui est Christi vicarius generalis».

80. La traduzione è tratta da *Il potere del re e il potere del papa. Due trattati medievali*, a cura di G. Briguglia, Marietti, Genova-Milano 2009, p. 113.

Tuttavia, ancora una volta, Agostino non sembra affatto figurare tra i bersagli polemici né di Giovanni di Parigi⁸¹ né di Dante. Questi ultimi, secondo le parole della *Monarchia*, sono quei «tre generi di uomini» che, in modo particolare, «alla verità [] si oppongono»: il papa ovviamente, «come pure altri pastori delle greggi cristiane»; i sovrani e i loro sostenitori⁸², «ai quali una pervicace avidità ha spento la luce della ragione»; e infine «i cosiddetti decretalisti» (*Mn* III III 6-9).

I decretalisti, nello specifico, «del tutto privi di qualsiasi conoscenza teologica e filosofica» (9), sono accusati da Dante di anteporre le epistole papali tanto alla Bibbia quanto ai primi concili e alle «opere dei Dottori, di Agostino e altri» (13), dei quali non si può dubitare che furono ispirati dallo Spirito Santo⁸³. Dante non poteva ignorare che con due bolle – del 20 settembre del 1295 e del 3 marzo 1298 (*Sacrosanctae Romanae ecclesiae*)⁸⁴ – papa Bonifacio VIII aveva ufficialmente dichiarato Ambrogio, Agostino, Girolamo e Gregorio Magno Dottori della Chiesa. L'accusa che egli sta rivolgendo ai sostenitori del papa è dunque tutt'altro che generica: essi trascurano quegli *auctores* che loro stessi hanno riconosciuto essere le colonne della Chiesa.

Come giustamente osservato da Brilli, ricordare a questo punto della *Monarchia*, tra i diversi nomi possibili, proprio quello del vescovo d'Ippona sarebbe stato «perlomeno impudente da parte di qualcuno che, della speculazione agostiniana, avesse ritenuto solo l'imperdonabile errore circa il ruolo dell'Impero romano»⁸⁵. Tanto più che nel III libro, dove, per usare le parole di Boccaccio,

81. Cfr. *Tract. de potest. reg. et pap.*, XVIII, p. 163: «Dicendum est quod virtutes morales acquisite esse possunt perfectae sine theologicis nec ab ipsis perficiuntur nisi quadam accidentali perfectione, ut innuit Augustinus *Libro Sententiarum Prosperi*. Et ideo sine rectore Christo est vera et perfecta iustitia quae ad regnum requiritur, cum regnum ordinetur ad vivere secundum virtutem moralem acquisitam, cui accedit quod perficiatur per ultiores virtutes quascunque. Vel ideo dicit Augustinus quod non est vera iustitia ubi rector non est Christus non quia esse non possit, sed quia non erat iustitia etiam moralis acquisita apud illos qui iustitiam servare credebant daemonibus et idolis servientes, contra quos dicit Augustinus quod veram iustitiam non servabant»; ivi, XIX, p. 172: «Quod autem dicitur trigesimo tertio, de peccato imperatorum, quod propter peccata eorum translatus est ius imperii ad papam, respondeo quod hoc totum ridiculosum est: Primo quia, ut ostendit Augustinus *IV De Civitate Dei* cap. 33 et 34 regna et imperia vult Deus esse communia bonis et malis, felicitatem non nisi bonis. Et ideo non est de iure divino quod imperatores propter peccata iure imperii priventur».

82. Il fatto che la polemica sia rivolta quasi sicuramente anche contro i monarchi che evitano di piegarsi all'Imperatore e a coloro che ne sostengono le pretese significa che Dante include tra i «gavillatori» anche i regalisti, tra i quali non mancavano coloro che, riprendendo Agostino, si richiamavano al carattere violento dell'Impero romano. Cfr. D. Quaglioni, *Commento alla «Monarchia»*, cit., p. 1239.

83. Cfr. anche *Pd* IX 133-5: «Per questo l'Evangelio e i dottor magni / son derelitti, e solo ai Decretali / si studia sì che pare a' lor vivagni».

84. F. M. M. Delorme, *Bulle de Boniface VIII élevant au rit double les fêtes des Apôtres, des Évangélistes et des quatre docteurs de l'Église latine (20 septembre 1295)*, in «La France franciscaine», VIII, 1925, pp. 451-4; D. Steger, *Die bildliche Darstellung der vier großen lateinischen Kirchenväter vor ihrer Sanktionierung unter Papst Bonifazius VIII. im Jahr 1298*, in «Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte», XCIV, 1999, pp. 209-27.

85. Brilli, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, cit., p. 263.

Dante procede «per argomenti teologici»⁸⁶, si ricorre proprio a delle citazioni dal *De civitate Dei* e dal *De doctrina Christiana* per mettere in guardia contro le interpretazioni eccessivamente allegoriche del testo sacro⁸⁷:

Hoc viso, ad meliorem huius et aliarum inferius factarum solutionum evidentiam advertendum quod circa sensum mysticum dupliciter errare contingit: aut querendo ipsum ubi non est, aut accipiendo aliter quam accipi debeat. Propter primum dicit Augustinus in *Civitate Dei*: «Non sane omnia que gesta narrantur etiam significare aliquid putanda sunt, sed propter illa que aliquid significant etiam ea que nichil significant actexuntur. Solo vomere terra proscinditur; sed ut hoc fieri possit, etiam cetera aratri membra sunt necessaria». Propter secundum idem ait in *Doctrina Christiana*, loquens de illo aliud in Scripturis sentire quam ille qui scripsit eas, dicit quod «Ita fallitur, ac si quisquam deserens viam eo tamen per girum pergeret quo via illa perducit»; et subdit: «Demonstrandum est ut consuetudine deviandi etiam in transversum aut perversum ire cogatur». Deinde innuit causam quare cavendum sit hoc in Scripturis, dicens: «Titubabit fides, si Divinarum Scripturarum vacillat autoritas». [] Hiis itaque prenotatis, ad id quod superius dicebatur dico per interemptionem illius dicti quo dicunt illa duo luminaria typice importare duo hec regimina: in quo quidem dicto tota vis argumenti consistit (*Mn* III IV 6-12).

Come dimostra questo passo, nel contestare – come aveva fatto già Giovanni di Parigi (*Tract. de potest. reg. et pap.* XIV) – l'argomento di coloro che, a partire da *Genesi* 1,16 («Dio creò due grandi luci...»), sostenevano «che, come la luna [] non ha luce se non in quanto la riceve dal sole, così nemmeno il potere temporale ha autorità se non in quanto la riceve dal potere spirituale» (*Mn* III IV 3)⁸⁸, Dante non solo non dovette avere la percezione di contraddire Agostino, ma anzi ritenne di potersi appoggiare a lui per rafforzare la propria tesi.

2.2. Per quel che concerne la natura dell'istituzione imperiale, le posizioni di Dante e di Agostino appaiono quasi agli antipodi. L'ideale dell'Ipponate, lungi dall'essere quello di un unico Impero, è infatti quello di una moltitudine di piccole comunità, capaci di rispettarsi a vicenda senza cedere alla tentazione del

86. G. Boccaccio, *Trattatello in laude di Dante*, a cura di L. Sasso, Garzanti, Milano 2007, I redazione § 195, p. 73.

87. Cfr. anche Giovanni Quidort di Parigi, *Tract. de potest. reg. et pap.* XVIII, pp. 166-7: «Quod trigesimo dicitur, de duobus gladiis (*Luc.* 22, 38): “Ecce duo gladii, hic...” etc., respondeo: Non est hic nisi quaedam adaptatio allegorica, ex qua non potest sumi efficax argumentum, quia, ut alias dictum est, secundum Dionysium, mystica theologia non est argumentativa. Et Augustinus dicit in *Epistula ad Vincentium* quod allegoria non sufficit ad probationem alicuius nisi cum ea habeatur aliunde auctoritas manifesta. Possum enim dicere quod per illos duos gladios non intelliguntur mystice illae duae potestates, praecipue quia nullus sanctorum, quorum doctrina est per ecclesiam approbata et confirmata, ita mystice exponit; sed per duos gladios intellegunt omnes mystice verbum Dei, iuxta illud Apostoli *Ephes* VI (17): “Accipite loricam fidei et gladium spiritus quod est verbum Dei”, quod ideo dicitur: “duo gladii”, propter Vetus et Novum Testamentum».

88. Per la fortuna di questo argomento nei decretalisti cfr. A. Cassell, “*Luna est Ecclesia*”: Dante and the “Two Great Lights”, in “Dante Studies”, with the Annual Report of the Dante Society, CXIX, 2001, pp. 1-26.

dominio reciproco. Non è un caso che il suo nome venga richiamato da Giovanni Quidort quando si tratta di tutelare gli interessi del regno di Francia dalle ingerenze e dalle pretese espansionistiche altrui:

Non est ergo sic necesse mundum regi per unum in temporalibus sicut necesse est quod regatur per unum in spiritualibus nec ita trahitur a iure naturali vel divino. Unde Philosophus in *Politicis* ostendit generationem regni naturalem esse in singulis civitatibus vel regionibus, non autem imperii vel monarchiae. Augustinus in IV *De Civitate* dicit quod melius et magis pacifice regebatur res publica cum uniuscuiusque regnum suae patriae terminis finiebatur. Et ibidem etiam dicit quod causa dilationis imperii Romani fuit ambitio propria dominandi vel provocans iniuria aliena. Et sic non ita trahitur a iure naturali quod in temporalibus sit unus monarchia sicut in spiritualibus (*Tractatus de potestate regia et papali* III, pp. 83-4).

Ciononostante, come già osservava Alessandro Passerin d'Entrèves⁸⁹, Dante sfrutta proprio la dottrina agostiniana della *libido dominandi* per affermare la necessità di un unico Impero – idea questa che rappresenta appunto quanto di più lontano vi è dall'ideale espresso dal vescovo in vari punti della sua opera⁹⁰. Nel I libro della *Monarchia*, infatti, Dante presenta l'Impero universale come l'unico possibile freno contro l'umana *cupiditas* (*Mn* I XI 11-13), secondo uno schema presente già nel *De ortu et fine Romani imperii* di Enghelberto di Admont (1250-1331)⁹¹. Questi, citando esplicitamente l'idea di Agostino «quod [] *feliciores* essent *res humane*, si singula *regna* per se essent non subiecta uni monarcho» (*De ortu et fine Rom. imper.* XVII), arrivava a rigettarla in base ad idee e nozioni altrettanto agostiniane:

89. A. Passerin d'Entrèves, *Dante as a Political Thinker*, Clarendon Press, Oxford 1952, p. 36: «But – whether Dante had or had not read Aristotle's *Politics* when he wrote the *Convivio* – it is not the Aristotelian argument which he uses to justify the universal Empire in the fourth book. To fulfill the social and political nature of man, the *cittade* and the *regno* should be sufficient. The Empire has a negative rather than a positive function and value. Dante appears to have rejected his old conviction that the Empire is the outcome of violence; but he still retains the idea that its power is made necessary by the evil tendencies of the human nature. The *libido dominandi* will cause endless strife between city and city, kingdom and kingdom, unless there is “Monarchia, cioè uno solo principato” to ensure justice and peace. The Aristotelian and the Augustinian view of the State are superimposed in a curiously mechanical fashion».

90. *DcD* XIX 7: «At enim opera data est, ut imperiosa civitas non solum iugum, verum etiam linguam suam domitis gentibus per pacem societatis imponeret, per quam non deesset, immo et abundaret etiam interpretum copia. Verum est; sed hoc quam multis et quam grandibus bellis, quanta strage hominum, quanta effusione humani sanguinis comparatum est? Quibus transactis, non est tamen eorumdem malorum finita miseria. Quamvis enim non defuerint neque desint hostes exterae nationes, contra quas semper bella gesta sunt et geruntur; tamen etiam ipsa imperii latitudo peperit peioris generis bella, socialia scilicet et civilia, quibus miserabilius quatitur humanum genus, sive cum belligeratur, ut aliquando conquiescant, sive cum timetur, ne rursus exsurgant. Quorum malorum multas et multiplices clades, duras et diras necessitates si ut dignum est eloqui velim, quamquam nequaquam sicut res postulat possim; quis erit prolixae disputationis modus?».

91. Su Dante ed Enghelberto cfr. A. Novikoff, *Henry VII and the Universal Empire of Engelbert of Admont and Dante Alighieri*, in “Pensiero Politico Medievale”, III-IV, 2005-2006, pp. 143-65.

Intelligit [Augustinus] hoc ex subposicione illius condicionis, si illa regna possent pacifica vicinitate perpetuo ad invicem se habere, sicut in regno celesti future glorie omnes beati societate pacifica sibi perpetuo congratulantur, propter quod etiam in futuro *cessabit omnis* potestas et prelacio. Hoc autem non est possibile contingere felicitati praesens vite, que est mutabilis et terminabilis in suo statu et condicione. Et propter hoc ad concordandum regna inter se et pacificandum orbem et defendendum et dilatandum christianitatem melius et iustius est omnia regna subesse uni imperio, unumquodque secundum quod de iure debet et in quantum debet, quam singula per se stare sine omni respectu ad imperium... (*De ortu et fine Rom. imper.*, XIX).

Anche relativamente a questo punto il *De civitate Dei* viene dunque citato strumentalmente, a seconda delle necessità argomentative: ora insistendo sull'idea dell'irrefrenabile desiderio di dominio umano, là dove occorre perorare la causa di un potere unico che svolga il ruolo di freno, come in Enghelberto, filo-imperiale; ora facendo leva sull'idea di una convivenza pacifica tra varie comunità politiche, come abbiamo visto nel filo-francese Giovanni di Parigi e come fa anche Remigio de' Girolami nel *De bono pacis*, in un'ottica comunale:

Et dicendum quod pax potest accipi proprie et vere, et sic semper summitur in bono sicut et ordo, quia pax includit in se ordinem, ut dicit Augustinus in libro XIX *De civ. Dei* (*De bono pacis*, 107 r.a.).

Dante, come accennato, sceglie la soluzione di Enghelberto. Ma porta la discussione a un livello di più elevato impegno teologico, arrivando a sostenere nel III libro della *Monarchia* che «se l'uomo fosse rimasto privo di peccato, condizione nella quale venne creato da Dio, non avrebbe avuto bisogno» né delle direttive della Chiesa né di quelle dell'Impero:

sunt enim huiusmodi regimina remedia contra infirmitatem peccati (*Mn* III IV 14)⁹².

Con quest'affermazione Dante prende le distanze dai commenti alla *Politica* dei *magistri* della Facoltà delle Arti, in cui manca qualsiasi riferimento alla Caduta⁹³, e si avvicina invece a quei teologi che, pur nella varietà delle singole posizioni, tendono a combinare insieme Aristotele e Agostino, da una parte proiettando la definizione dell'uomo come *zōon politikón* (*Ethic. Nic.* IX 9, 1169b18; *Pol.* I 2, 1253a2-3) sullo sfondo del passato edenico, dall'altra interpretando la condizione post-lapsaria attraverso il *De civitate Dei* e la sua continua insistenza sull'ambiguità e le perversioni di questo istinto sociale⁹⁴. L'uomo, un tempo naturalmente incline ad associarsi con i suoi simili, ha bisogno ora della

92. Per questa idea cfr. anche il già citato passo *Cv* IV V 4.

93. Cfr. M. Toste, *The Naturalness of Human Association in Medieval Political Thought Revisited*, in *La Nature comme source de la morale au Moyen Âge*, textes réunis par M. van der Lugt, Sismel Edizioni del Galluzzo, Firenze 2014, pp. 113-88 ("Micrologus" Library", LIX).

94. G. Briguglia, *L'animale politico. Agostino, Aristotele e altri mostri medievali*, Salerno Editrice, Roma 2105; Id., *Stato d'innocenza*, Carocci, Roma 2017.

costrizione e della violenza affinché l'ordine si mantenga. A partire da queste premesse, i teologi si interrogano sulla "naturalità" di alcuni istituti sociali e politici – dalla servitù alla proprietà privata, dalla famiglia allo Stato –, offrendo soluzioni di volta in volta differenti, a seconda del peso che l'*auctoritas* agostiniana riveste nella loro opera.

Collocare esattamente Dante all'interno di questo variegato panorama è piuttosto complesso, come ha dimostrato a suo tempo la polemica sollevata da Gustavo Vinay nei confronti di Nardi⁹⁵, paradossalmente accusato di essersi spinto troppo «oltre nell'attribuire atteggiamenti agostiniani a Dante»⁹⁶. Risulta infatti difficilmente dirimibile la questione se Dante ritenesse che «qualunque forma di stato e non il solo Impero» fosse stata resa necessaria «dall'imperfezione della natura umana»⁹⁷. Infatti, allontanandosi da Pietro Lombardo⁹⁸, Tommaso d'Aquino aveva affermato il carattere primigenio delle istituzioni politiche, limitandosi a escludere la possibilità che nell'Eden vi fosse spazio per la schiavitù⁹⁹.

95. B. Nardi, *Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco* (1921), in Id., *Saggi di filosofia dantesca*, Società anonima editrice Dante Alighieri, Milano-Genova-Roma-Napoli 1930, pp. 241-305.

96. G. Vinay, *Commento alla «Monarchia»*, in Dante, *Monarchia*, a cura di G. V. Sansoni, Firenze 1950, p. 218.

97. *Ibid.*

98. Sulla condizione dell'uomo prima e dopo la Caduta cfr. L. Valente, *Adam et la nature humaine avant le péché originel dans le II livre des «Sentences» de Pierre Lombard*, in *Adam, la nature humaine, avant et après: Epistémologie de la Chute*, éd. par G. Briguglia, I. Rosier-Catach, Presse de la Sorbonne, Paris 2016, pp. 19-43.

99. Thomae de Aquino *Summa Theologiae*, p. I q. 96 a. 4: «Respondeo dicendum quod dominium accipitur dupliciter. Uno modo, secundum quod opponitur servituti, et sic dominus dicitur cui aliquis subditur ut servus. Alio modo accipitur dominium, secundum quod communiter refertur ad subiectum qualitercumque, et sic etiam ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest. Primo ergo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini non dominaretur, sed secundo modo accepto dominio, in statu innocentiae homo homini dominari potuisset. Cuius ratio est, quia servus in hoc differt a libero, quod liber est causa sui, ut dicitur in principio Metaphys.; servus autem ordinatur ad alium. Tunc ergo aliquis dominatur alicui ut servo, quando eum cui dominatur ad propriam utilitatem sui, scilicet dominantis, refert. Et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum; ideo tale dominium non potest esse sine poena subiectorum. Propter quod, in statu innocentiae non fuisset tale dominium hominis ad hominem. Tunc vero dominatur aliquis alteri ut libero, quando dirigit ipsum ad proprium bonum eius qui dirigitur, vel ad bonum commune. Et tale dominium hominis, ad hominem in statu innocentiae fuisset, propter duo. Primo quidem, quia homo naturaliter est animal sociale, unde homines in statu innocentiae socialiter vixissent. Socialis autem vita multorum esse non posset, nisi aliquis praesideret, qui ad bonum commune intenderet, multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum. Et ideo philosophus dicit, in principio Politic., quod quodcumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum ut principale et dirigens. Secundo quia, si unus homo habuisset super alium supereminentiam scientiae et iustitiae, inconveniens fuisset nisi hoc exequeretur in utilitatem aliorum; secundum quod dicitur I Petr. IV, *unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes*. Unde Augustinus dicit, XIX de Civ. Dei, *quod iusti non dominandi cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo praescribit, ita Deus hominem condidit*». Tutte le opere di Tommaso sono citate dall'*editio Leonina*.

Su questo punto, però, la posizione di Nardi appare più convincente¹⁰⁰. La *Monarchia* sembra condividere l'idea agostiniana secondo cui, se Adamo ed Eva non fossero caduti, gli esseri umani sarebbero rimasti animali sociali ma non politici, non conoscendo pertanto alcuna forma di dominio dell'uomo sull'uomo.

Inoltre, in parte sulla scia del commento di Averroè al *De anima* aristotelico (*De anima* III 5 430a22)¹⁰¹, Dante ritiene che, se i progenitori non avessero ceduto alle lusinghe del serpente, l'umanità nel suo complesso¹⁰², in modo naturale, avrebbe portato in atto simultaneamente tutta la potenzialità dell'intelletto possibile, nel senso che non solo la specie avrebbe pensato tutti gli intellegibili in ogni momento (cosa che di fatto non può non accadere), ma anche che essa avrebbe raggiunto «il limite massimo delle sue capacità intellettuali»¹⁰³, «stringendo insieme nel nesso della scienza i principî con tutte le loro conclusioni»¹⁰⁴. Dopo la Caduta, invece, secondo Dante, se la prima condizione è soddisfatta, la seconda rimane inevasa. Per realizzare completamente la *perfectio speciei* occorre un unico Impero che, agostinianamente, funga da «remedium», mettendo un freno alla *cupiditas* umana, e realizzi la pace universale¹⁰⁵.

100. Cfr. anche B. Nardi, *Di un'aspra critica di Fra Guido Vernani a Dante* (1965), in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, Spoleto 2013, pp. 377-85.

101. Cfr. Averrois Cordubensis *Commentarium magnum in Aristotelis De anima libros*, edidit F. Stuart Crawford, The Mediaeval Academy of America, Cambridge 1953, III 20 l. 136-44, p. 448: «Intellectus enim qui dicitur materialis, secundum quod diximus, non accidit ei ut quandoque intelligat et quandoque non nisi in respectu formarum ymaginationis existentium in unoquoque individuo, non in respectu speciei; v. g. quod non accidit ei ut quandoque intelligat intellectum equi et quandoque non nisi in respectu Socratis et Platonis; simpliciter autem et respectu speciei semper intelligit hoc universale, nisi species humana deficiat omnino, quod est impossibile».

102. Affermando che la *perfectio speciei* non può essere mai realizzata da un individuo o da un gruppo ristretto, ma solo dall'intera umanità, come dimostrato da Brenet, Dante si distacca da Averroè, per il quale, invece, è sempre possibile trovare almeno un filosofo in grado di attualizzare completamente le potenzialità dell'intelletto possibile (cfr. J.-B. Brenet, *Théorie de l'intellect et organisation politique chez Dante et Averroès*, in «Vita e Pensiero», XCVIII, 2006, pp. 467-87).

103. Chiesa, Tabarroni, *Commento alla «Monarchia»*, cit., pp. 19-20.

104. Ivi, p. LIII. Ricorrendo alle acquisizioni del contributo di Brenet sopracitato e alla distinzione tra atto primo e atto secondo messa in luce da Costa (cfr. I. Costa, *Principio di finalità e fine nella «Monarchia» dantesca*, in *Ad ingenii acutionem. Studies in Honour of Alfonso Maierù*, a cura di S. Caroti, R. Imbach, Z. Kalouza, G. Stabile, L. Sturlese, Fédération International des Études Médiévales, Louvain-la-Neuve 2006, pp. 39-65), Chiesa e Tabarroni risolvono l'apparente contraddizione tra l'affermazione della realizzazione della perfezione umana in ogni istante e il tentativo di fondare la necessità di un unico Impero proprio a partire dall'auspicabilità di una tale realizzazione, trovando così una risposta alla domanda sollevata da alcuni interpreti (cfr. G. Sasso, *Dante. L'Imperatore e Aristotele*, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, Roma 2002, pp. 204-42), «se l'umanità pone già sempre in atto senza residui l'intelletto possibile, a che serve porsi come obiettivo quello di raggiungere la pace universale?» (Chiesa, Tabarroni, *Commento alla «Monarchia»*, cit., p. 19).

105. In ogni caso, a riprova della natura specifica, cui sopra si alludeva, del dibattito trecentesco – dibattito in cui le *auctoritates* patristiche giocano il ruolo di armi più che quello di avversari –, si noti *en passant* come persino la posizione tomista fosse presentata da Tolomeo da Lucca quale autenticamente agostiniana, cosicché si può ragionevolmente suggerire che Dante, quale che fosse la sua concezione della condizione edenica, non intendesse opporsi su questo punto all'Ipponate. Cfr. *De regim. princip.* III 9: «Sed utrum dominium hominis super homi-

Che il riferimento ad Agostino in merito a questo snodo del pensiero dantesco non sia fuori luogo sembra confermarlo in maniera definitiva ancora il libro IV del *Convivio*, dove, argomentando a favore della necessità della legge scritta e dell'Impero, si cita proprio il vescovo d'Ippona:

E con ciò sia cosa che in tutte queste volontarie operazioni sia equitade alcuna da conservare e iniquitade da fuggire (la quale equitade per due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa si sia o per non voler quella seguitare), trovata fu la ragione scritta e per mostrarla e per comandarla. Onde dice Augustino: Se questa – cioè equitade – li uomini la conoscessero, e conosciuta la servassero, la ragione scritta non sarebbe mestiere; e però è scritto nel principio del Vecchio Digesto: «La ragione scritta è arte di bene e d'equitade». A questo scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie che dette sono, si stendono, siamo subietti; e più oltre no (*Cv* IV IX 8).

La fonte precisa di questa citazione – ammesso che la si debba considerare tale e non solo come un sunto generico di un'idea presente in diverse opere agostiniane – non è ancora stata rinvenuta. Ciò che è significativo, in ogni caso, è che Dante ricorre al nome di Agostino per rendere perspicua l'immagine di quello che nell'*Epistola* VI chiamerà «iugum libertatis» (*Ep.* VI 2 [5]), ovvero per stringere il nesso, per lui fondamentale, tra libertà e autorità imperiale.

In particolare, il richiamo all'Ipponate potrebbe essere indice di una profonda rimediazione in chiave laica e temporale della dottrina agostiniana del libero arbitrio, inteso come assoggettamento completo alla Grazia (nozione cui Dante si richiama con l'espressione «liberi soggiacete» in *Pg* XVI 80)¹⁰⁶. Se per

nem sit naturale vel a Deo permissum vel provisum, ex iam dictis veritas haberi potest. Quia si loquamur de dominio per modum servilis subiectionis, introductum est propter peccatum, ut dictum est supra; sed si loquamur de dominio prout importat officium consulendi et dirigendi, isto modo quasi naturale potest dici, quia etiam in statu innocentiae fuisset. Et haec est sententia Augustini, undevicesimo de Civ. Dei. Unde istud dominium ei competeabat in quantum homo est sociale naturaliter, sive politicum, ut dictum est supra. Talem autem societatem oportet ad invicem ordinari. In his autem quae sunt ad invicem ordinata, oportet semper aliquid esse principale et dirigens primum, ut tradit philosophus in primo Politic. Hoc etiam ostendit ipsa ratio ordinis sive natura quia, ut per Augustinum scribitur in praedicto libro, ordo est parium dispariumque rerum sua cuique tribuens dispositio. Unde manifestum est quod nomen ordinis inaequalitatem importat, et hoc est de ratione dominii. Et ideo secundum hanc considerationem dominium hominis super hominem est naturale, et est in Angelis, et fuisset in primo statu, et est etiam modo: de quo nunc per ordinem est dicendum, secundum ipsius dignitatem et gradum». In generale sul pensiero di Tolomeo su questo punto si veda D. Carron, *Le pouvoir politique avant et après le péché originel chez Ptolémée de Lucques*, in *Adam, la nature humaine, avant et après: Epistémologie de la Chute*, cit., pp. 231-53.

¹⁰⁶. Significativa, rispetto a tale punto, è la risemantizzazione da parte di Dante della celebre similitudine del cavallo e del cavaliere che nell'*Hypognosticon* pseudo-agostiniano (spesso citato dai teologi scolastici) serviva a illustrare il rapporto tra libero arbitrio e Grazia divina: «Recte namque arbitror comparari liberum arbitrium iumento; unde et dictum est: *Velut iumentum factus sum apud te*: gratiam vero sessori» (*Hypogn.* 3 11) (cfr. N. Fosca, *Il canto XX del «Paradiso». Giustizia e predestinazione*, in «Studi danteschi», LXXIX, 2014, pp. 209-66, p. 218). Questa immagine, ripresa ad esempio in *Pg* XVIII relativamente alle anime di cui, agostinia-

Agostino, infatti, sulla scia di Paolo, l'uomo non è autenticamente libero quando segue la propria volontà naturale, giacché inevitabilmente destinato a cadere nel peccato, ma soltanto quando è sottomesso alla superiore volontà divina¹⁰⁷, analogamente, per Dante, la vera libertà consiste nell'ubbidienza alle leggi imperiali, come dimostra la polemica portata avanti nell'*Epistola* VI, densa di echi biblici¹⁰⁸, contro i fiorentini:

Nec advertitis dominantem cupidinem, quia ceci estis, venenoso susurrio blandientem, minis frustatoriis cohibentem nec non captivantem vos in lege peccati ac sacratissimis legibus, que iustitie naturalis imitantur ymaginem, parere vetantem; observantia quarum, si leta, si libera, non tantum non servitus esse probatur, quin imo perspicaciter intuenti liquet ut est ipsa summa libertas. Nam quid aliud hec nisi liber cursus voluntatis in actum quem suis leges mansuetis expediunt? Itaque solis existentibus liberis qui voluntarie legi obediunt, quos vos esse censebitis qui, dum pretenditis libertatis affectum, contra leges universas in legum principem conspiratis? (*Ep.* VI 5 [22]).

In questo senso, è evidente che, nonostante «la *ratio* aristotelica avesse provveduto a temperare» in Dante il «pessimismo antropologico» di matrice agostiniana, esso non solo sopravvive «nel fondo della [sua] coscienza»¹⁰⁹, sotto la forma, ad esempio, dell'idea di un'«inestirpabile *libido dominandi*», ma costituisce la base stessa su cui si fonda quell'ottimismo di stampo aristotelico che gli fa ritenere che il genere umano, riunito sotto un unico imperatore, possa raggiungere la felicità in questa vita¹¹⁰.

namente (cfr. E. Brilli, «Dove poter peccar non è più nostro» (*«Purg.»* XXVI, v. 132). *Dante e la poetica della conversione*, in *Lectura Dantis Lupiensis*, vol. 3, a cura di V. Marucci e V. Leonardo Puccetti, Longo, Ravenna 2014, pp. 63-86), si dice che non possono più peccare («cotal per quel giron suo passo falca, / per quel ch'io vidi di color, venendo, / cui buon volere e giusto amor cavalca», 94-96), in *Cv* IV e in *Pg* VI è usata in riferimento all'Imperatore, incaricato di frenare la volontà dei sudditi (cfr. *Cv* IV IX 10: «Sì che quasi dire si può dello Imperadore, volendo lo suo officio figurare con una imagine, che elli sia lo cavalcatore della umana voluntade. Lo quale cavallo come vada senza lo cavalcatore per lo campo assai è manifesto, e spezialmente nella misera Italia, che senza mezzo alcuno alla sua gubernazione è rimasa!»; *Pg* VI 90-9: «Che val perché ti racconciasse il freno / Iustiniano, se la sella è vota? / Sanz'esso fora la vergogna meno. // Ahi gente che dovresti esser devota, / e lasciar seder Cesare in la sella, / se bene intendi ciò che Dio ti nota, // guarda come esta fiera è fatta fella / per non esser corretta da li sproni, / poi che ponesti mano a la predella»). Come l'«appetito conviene essere cavalcato dalla ragione» (*Cv* IV XXVI 6), così l'uomo nel suo complesso, nella condizione post-lapsaria, deve lasciarsi condurre dall'Imperatore per evitare che la cupidigia prevalga e per raggiungere il fine terreno prepostogli da Dio.

107. Cfr. G. Lettieri, *L'altro Agostino. Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del «De doctrina christiana»*, Morcelliana, Brescia 2001.

108. Cfr. Baglio, *Commento*, ad loc., cit., pp. 149-50.

109. Sasso, *Dante. L'Imperatore e Aristotele*, cit., p. 56.

110. Cfr. *Ep.* VI 1 [2]: «Eterni pia providentia Regis, qui dum celestia sua bonitate perpetuat infera nostra despicendo non deserit, sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate presidii genus mortale quiesceret et ubique, natura poscente, civiliter degeretur».

2.3. Proprio tale prospettiva sembra d'altra parte segnare la distanza più profonda tra i due autori. Mentre nel *De civitate Dei*, infatti, l'ideale della pace terrena, strumentalmente subordinato al raggiungimento della pace celeste¹¹¹, non coincide affatto con la piena felicità, irrealizzabile *in via* (DcD XIX), nella *Monarchia*, invece, la pace universale, subordinata alla conoscenza di tutto ciò che è possibile apprendere, sembra condurre a una felicità perfetta.

Avrebbe notato questa discrepanza Guido Vernani:

Unde Augustinus in lib. IV (*Confess.*), cap. 6, dicit: «[...] Non est requies ubi queritis; querite quod queritis, sed non est ubi queritis. Beatam vitam queritis in regione mortis; non est illic. Quomodo enim beata vita ubi nec vita?». Que verba manifeste sonant quod in ista mortali vita beatitudo haberi non potest. Quod etiam beatus Thomas de Aquino lucide et aperte in III lib. *Contra gentiles*. Et si aliqui dicant quod potest esse beatitudo politica in hac vita que consistit in operatione virtutum moralium, audiant Augustinum (XIX lib. *De civ. Dei*) dicentem quod non est aliquis qui miseria huius mundi sufficiat explicare, cum quibus beatitudo esse non potest. Et infra dicit quod virtus moralis agit perpetuum bellum cum vitiis in hac vita. Absit autem ut, quamdiu in hoc bello sumus, nos beatos esse dicamus (*De reprob. Monar. compos. a Dant.*, I 2).

Si tratta, in realtà, di una questione complessa, rispetto alla quale è probabile che la posizione di Dante abbia conosciuto dei ripensamenti.

Nel III libro del *Convivio*, Dante aveva sostenuto che la felicità terrena può essere piena, dal momento che, nonostante alcuni oggetti («Dio e la eternità e la prima materia», *Cv* III XV 6) sfuggano alla comprensione umana, «lo desiderio naturale in ciascuna cosa è misurato secondo la possibilità della cosa desiderante» (7). Con questa soluzione, come ribadito da Paolo Falzone¹¹², Dante innovava non solo rispetto ad Alberto e a quei maestri della Facoltà delle Arti che ritenevano la felicità terrena pienamente realizzabile, poiché già in questa vita sarebbe possibile conoscere le intelligenze separate, ma anche rispetto a Tommaso che, su questo punto, era invece rimasto fedele alla visione agostiniana-

111. Cfr. DcD XIX 17: «Haec ergo caelestis civitas dum peregrinatur in terra, ex omnibus gentibus cives evocat atque in omnibus linguis peregrinam colligit societatem, non curans quidquid in moribus, legibus institutisque diversum est, quibus pax terrena vel conquiratur vel tenetur, nihil eorum rescindens vel destruens, immo etiam servans ac sequens, quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit. Utitur ergo etiam caelestis civitas in hac sua peregrinatione pace terrena et de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit eamque terrenam pacem refert ad caelestem pacem, quae vere ita pax est, ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo».

112. Cfr. P. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel «Convivio» di Dante*, il Mulino, Bologna 2010, p. 101 e ss. Cfr. anche P. Porro, *Tra il «Convivio» e la «Commedia»: Dante e il «forte dubitare»*, in 1308: *eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, hrsg. von A. Speer, D. Widmer, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2010, pp. 631-59; Id., «Avegna che pochi, per male camminare, compiano la giornata». L'ideale della felicità filosofica e i suoi limiti nel «Convivio» dantesco, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie», 59, 2012, pp. 389-406.

na per cui «ultima et perfecta beatitudo non potest esse nisi in visione divinae essentiae» (*Summa Theologiae*, I-II, q. III, a. 8)¹¹³.

Tuttavia, già nel IV libro del *Convivio*, da un'intonazione schiettamente ottimistica, Dante pare inclinare verso una definizione più pessimista:

E così appare che nostra beatitudine, [cio]è questa felicitade di cui si parla, prima trovare potemo quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtù, e poi *perfetta quasi nella* [vita contemplativa, cioè] nelle operazioni delle *virtudi intellettuali*. Le quali due operazioni sono vie espeditè e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, come appare pur per quello che detto è (*Cv* IV XXII 18).

Senza la necessità di vedere in questo passo la testimonianza di una cesura ideologica, che separerebbe il IV libro dal resto del *Convivio*, come sostenuto a suo tempo da Maria Corti¹¹⁴, non si può non considerare eloquente la rinuncia in questa sede a definire pienamente «perfetta» la felicità terrena¹¹⁵, laddove nel III libro Dante si era impegnato proprio a dimostrare «come la sapienza possa fare l'uomo beato», pur «non potendo a lui certe cose mostrare» (*Cv* III XV 7).

L'ipotesi di un'evoluzione si troverebbe d'altronde confermata, come ipotizzato da Enrico Fenzi, da alcuni luoghi della *Commedia*, dove si assiste «au retour en force du pessimisme de Thomas»¹¹⁶. Nel III canto del *Purgatorio*, ad esempio, Dante ribadendo l'impossibilità di conoscere Dio *secundum quid*, sembrerebbe suggerire – se si accoglie la lezione di Petrocchi¹¹⁷ – che il desiderio di conoscenza dei grandi filosofi dell'antichità è frustrato non solo ora che si trovano nel Limbo, ma lo era stato già quando erano in vita. La qual cosa proverebbe che il desiderio naturale si estende fino a Dio e che, di conseguenza, una piena felicità in vita è impossibile:

113. Cfr. anche Thomae de Aquino *Summa contra Gentiles*, III 48 «Quod ultima hominis felicitas non sit in hac vita». Per un confronto su questo punto tra la posizione dantesca e quella tomasiana cfr. Falzone, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio*, cit., p. 145 e ss.

114. M. Corti, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Einaudi, Torino 1983, pp. 53-61.

115. Lo stesso Fioravanti, che nega recisamente la tesi della Corti e sostiene l'assoluta continuità ideologica tra III e IV trattato, a proposito di questo passo nota: «sostenere che la felicità somma si raggiunge solo nell'altra vita non esclude che quella raggiungibile in questa possa essere in sé conclusa, in quanto appunto commisurata alle nostre possibilità puramente umane. È piuttosto l'espressione "perfetta quasi" che sembra mettere in forse la piena autosufficienza della beatitudine filosofica sostenuta fin qui da Dante» (Fioravanti, *Commento al «Convivio»*, cit., pp. 740-1).

116. E. Fenzi, «Purg.» XXXIII, 85-86: L'«*école*» et la «*doctrine*», in *Dante et l'averroïsme*, cit., pp. 141-93: 175-93, 181.

117. Cfr. Dante Alighieri, *Commedia*, a cura di G. Inglese, vol. II, *Purgatorio*, Carocci, Roma 2016, vv. 40-42: «E disiar vedesti senza frutto / tai che sarebbe lor disio quietato, / ch'eternalmente è dato lor per lutto: / io dico d'Aristotile e di Plato / e di molt'altri».

Matto è chi spera che nostra ragione
 possa trascorrer la infinita via
 che tiene una sustanza in tre persone.
 State contenti, umana gente, al *quia*;
 ché se potuto aveste veder tutto,
 mestier non era parturir Maria;
 e disiar vedeste senza frutto
 tai che sarebbe lor disio quietato,
 ch'eternalmente è dato lor per lutto:
 io dico d'Aristotile e di Plato
 e di molt'altri.
 (Pg III 34-44)

E, in maniera ancora più esplicita, nel XXI canto:

La sete natural, che mai non sazia
 se non con l'acqua onde la femminetta
 samaritana domandò la grazia,
 mi travagliava, e pungeami la fretta.
 (Pg XXI 1-4)

Infine, anche nella *Monarchia*, il cui inserimento in questo percorso evolutivo è reso ostico dalla datazione incerta, Dante afferma che, in un certo qual modo, la contemplazione filosofica, nella quale si risolve per lui la «vita felice»¹¹⁸, contribuisce al raggiungimento *post mortem* di quell'altra contemplazione, senza dubbio più elevata, che è la *contemplatio Dei*. La distinzione della felicità terrena da quella celeste non toglie cioè che questi due fini dell'umanità conoscano anche per il Dante della *Monarchia* vere e proprie tangenze. È questo uno dei punti considerati più oscuri del trattato latino, cui accenna la conclusione, in cui si legge che la dipendenza immediata del monarca da Dio «non va intesa in senso troppo rigido, come se non ci fosse alcun terreno sul quale il principe romano non debba sottostare al pontefice romano», dal momento che «[q]uesta nostra felicità mortale è in qualche modo in funzione della felicità immortale» (*Mn* III XVI 17-18).

Tale chiusa, definita da alcuni «veramente imprevedibile»¹¹⁹, non ha in realtà nulla di straordinario. Se la premessa, relativa al rapporto tra *felicitas* terrena e *beatitudo* celeste, è conforme a quanto si leggeva già in *Cv* IV XXII 18 e si ritrova, ad esempio, anche in un *magister* della Facoltà delle Arti quale Boezio di Dacia (1240/1245-1285/1290)¹²⁰, persino la conclusione, di natura politica, ha diversi precedenti. La incontriamo, ad esempio, in Giovanni di Parigi, che, nonostante

118. Per la declinazione di tale ideale nel *Convivio* e nella *Monarchia* cfr. ivi, p. 562.

119. G. Vinay, *Interpretazione della «Monarchia» di Dante*, Le Monnier, Firenze 1962, p. 12.

120. Cfr. Boethii Daci *Topica – Opuscula*, edidit Nicolaus Georgius Green Pedersen, G.E.C. Gad, Hauniae 1976, *De summo bono* 75, p. 372: «Qui enim perfectior est in beatitudine, quam in hac vita homini possibile esse per rationem scimus, ipse propinquior est beatitudini quam in vita futura per fidem expectamus».

la difesa appassionata degli interessi di Filippo il Bello, nel suo trattato dichiara che «il potere sacerdotale ha [] una più alta dignità rispetto al potere secolare» (*Tract. de potes. reg. et pap.* V)¹²¹. Si dovrà di fatto attendere Marsilio da Padova perché qualcuno neghi recisamente e senza concessioni questa subordinazione dello scettro al pastorale.

È possibile, in ogni caso, caratterizzare come “agostiniano” questo elemento che, pur non avendo valore strettamente funzionale nell’ambito del discorso dantesco, riemerge in chiusura della *Monarchia*?

Che possa essere proprio il *De civitate Dei* il riferimento culturale che affiora alla mente di Dante “profeta politico” nel finale del suo trattato¹²², cioè nel momento in cui prova ad immaginare una possibile articolazione tra fine temporale e beatitudine celeste, parrebbero dimostrarlo le parole di Marco Lombardo, nel canto XVI del *Purgatorio*. Questi infatti, a proposito dell’«anima semplicetta che sa nulla» (*Pg* XVI 88), afferma:

Di picciol bene 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
de la vera cittade almen la torre.
(*Pg* XVI 91-96)

Non solo, come si è visto, Agostino era già stato citato nel IV libro del *Convivio* (*Cv* IV IX 8) a sostegno della necessità, data l’umana fallibilità, della legge scritta. Ma «la vera cittade», come intuito già da Francesco da Buti¹²³ e da Cristoforo Landino¹²⁴, altro non è che la *civitas Dei* di cui aveva parlato Agostino nella

121. Cfr. *Tract. de potes. reg. et pap.* V, pp. 87-8: «Ex praedictis patere potest de facili, quid sit prius dignitate, regnum vel sacerdotium, nam quod posterius est tempore solet prius esse dignitate, ut perfectum imperfecto et finis eo quod est ad finem. Et ideo dicimus potestatem sacerdotalem maiorem esse potestate regali et ipsam dignitate praecellere, quia hoc semper reperimus, quod illud ad quod pertinet ultimus finis, perfectius est et melius et dirigit illud ad quod pertinet inferior finis. Regnum vero est ordinatum ad hoc ut multitudo congregata vivat secundum virtutem, ut dictum est, et hoc ordinatur ulterius ad altiore finem qui est Dei fructio, cuius directionis cura credita est Christo cuius vicarii et ministri sunt sacerdotes».

122. Cfr. P. Chiesa, A. Tabarroni, *Introduzione*, in *Nuova edizione commentata delle opere di Dante*, vol. 4, *Monarchia*, cit., pp. XLII-XLIII.

123. Cfr. Francesco da Buti, *Commento sopra la Divina Comedia*, a cura di C. Giannino, vol. II, *Purgatorio* XVI, 85-96, Nistri, Pisa 1860, p. 378: «Convenne; cioè fu necessario, rege aver; cioè rettore che facesse osservare le leggi, e che almeno in generale cognoscesse lo vero bene; e però dice discernesse; cioè cognoscesse lo ditto rettore, al men la torre; cioè la guardia e difensione, che è la iustizia in generale, De la vera città; cioè de la città eterna, ch’è in questa vita mondana lo vivere ragionevolmente, e di po’ questa vita, è vita eterna ne la fruizione di Dio dov’è vera iustizia».

124. Cfr. Cristoforo Landino, *Comento sopra la Comedia*, a cura di P. Procaccioli, vol. III, *Purgatorio* XVI [94-96], Salerno Editrice, Roma 2001, p. 1297: «Et chostui [il Re o principe o magistrato] bisogna che sia di tal vita et doctrina, et prudentia, che se non conosce la vera città di vita etherna, almancho discerna la torre, i. la custodia di quella, che è la giustitia».

sua grande opera¹²⁵. D'altro canto, sebbene, anche di recente, si sia sostenuto a proposito di questa interpretazione, che essa fa nascere «complicazioni e contraddizioni insormontabili»¹²⁶, è chiaro che le soluzioni alternative non possono che lasciare insoddisfatti. L'ipotesi che si stia parlando di una «Roma mistica», di cui il giusto re dovrebbe scorgere almeno la torre, suscita dubbi ancora maggiori. Non solo essa costituirebbe una sorta di *hapax* nel panorama medievale, ma contraddirebbe lo stesso ideale dantesco per cui la realizzazione perfetta dell'*imperium* si dà su questa terra. Dante non fa mai appello a un «paradigma in cielo», per usare un'espressione platonica (*Resp.* IX 592b), ma ricerca i suoi modelli sempre nella storia. Inoltre, senza contare che l'idea di una torre della *civitas* terrena avrebbe potuto essere associata a Babilonia, simbolo di superbia, è chiaro che l'espressione «vera cittade» non poteva che essere interpretata da Dante e dai suoi contemporanei nella direzione della *civitas* celeste, come avviene ad esempio nei versi di Sapia senese nel canto XIII del *Purgatorio* («ciascuna è cittadina d'una vera città», *Pg* XIII 94-95). Infine, non si può dubitare che il passo, se può suscitare dello sconcerto, è in ogni caso concorde con la conclusione della *Monarchia*, a conferma del carattere tutt'altro che estemporaneo di quell'*explicit*.

Concludendo, nonostante agli interpreti moderni le loro posizioni appaiano massimamente distanti, non si tratta per Dante né di combattere Agostino né tantomeno di ignorarlo. Lungi dall'essere tenuto ai margini del dibattito trecentesco, il vescovo d'Ipbona ne rappresenta piuttosto uno dei fulcri, la cui eredità ambigua, nello scontro su questioni di attualità politica, si contendono il fronte filo-papale da una parte e quello anti-papale dall'altra (e nella sua declinazione imperialista e in quella regalista)¹²⁷. Ciò che molti studiosi che hanno affrontato la questione dei rapporti tra Dante e Agostino sembrano non aver considerato è non solo la peculiarità delle pratiche di lettura medievali, ma proprio lo sfondo sul quale si colloca la lettura dantesca del Padre latino. Si potrebbe infatti dire a proposito del vescovo d'Ipbona tra fine Duecento e inizi del Trecento ciò che Alberto Magno diceva a proposito di Aristotele: «conveniunt autem omnes [] in hoc quod [] verum dixerit []; sed exponunt eum diversimode, prout congruit uniuscuiusque intentioni» (*De anima* III II 3).

125. A una conclusione analoga giunge anche Enrico Fenzi, il quale tuttavia ritiene che questi versi testimonino una discrepanza rispetto alla prospettiva della *Monarchia*, la quale pertanto risulterebbe posteriore al *Purgatorio* (cfr. E. Fenzi, *Ancora sulla data di composizione della «Monarchia»*, in *«Per beneficio di concordia e di studio»*. Studi danteschi offerti a Enrico Malato per i suoi ottant'anni, a cura di A. Mazzucchi, Bertinocello Artigrafiche, Cittadella 2015, pp. 377-410: 391 e ss.).

126. Cfr. G. Inglese, *Commento al «Purgatorio»*, ad loc., in Alighieri, *Commedia*, cit.

127. Cfr. Brilli, *I romani virtuosi nel «Convivio»*, cit., p. 151 e ss.