

Fondo. EVONA

IL DE MONARCHIA DI

DANTE - NUOVA VERSIONE con un

ESAME ESPLICATIVO di A. NICASTRO

A. NICASTRO



IL DE MONARCHIA DI DANTE

Nuova versione con un esame esplicativo



NEL SECENTENARIO DELLA MORTE

Società Anonima Cooperativa
" LA TIPOGRAFICA „
PRATO (Toscana) — Telef. 2-49

REGISTRATO

INDICE

I. Il centenario di Dante	pag. 1
II. La vita politica nell'età di Dante	» 2
III. Firenze e l'esilio di Dante.. . . .	» 4
IV. Dante uomo politico	» 8
V. Soggetto del trattato	» 10
VI. L'estensore del trattato	» 20
VII. Forma del trattato	» 36
VIII. Scopo del trattato	» 56
IX. Titolo del trattato	» 70
X. Il genere di filosofia	» 71
XI. Il trattato di Dante e la <i>Politica</i> di Aristotele	» 87
XII. Efficacia del trattato	» 95
XIII. Conclusione 	» 98

DELLA MONARCHIA

LIBRO PRIMO

Della necessità della ^{Prima} Monarchia

Capo I.	» 103
» II.	» 104
» III.	» 106

Capo	IV.	»	109
»	V.	»	111
»	VI.	»	113
»	VII.	»	114
»	VIII.	»	115
»	IX.	»	116
»	X.	»	117
»	XI.	»	118
»	XII.	»	123
»	XIII.	»	126
»	XIV.	»	128
»	XV.	»	131
»	XVI.	»	134

LIBRO SECONDO

**Che il popolo romano di diritto si sia assunto
l'ufficio della Monarchia, ossia dell'Impero**

Capo	I.	»	139
»	II.	»	141
»	III.	»	144
»	IV.	»	147
»	V.	»	150
»	VI.	»	155
»	VII.	»	157
»	VIII.	»	160
»	IX.	»	163
»	X.	»	166
»	XI.	»	169
»	XII.	»	172
»	XIII.	»	174

LIBRO TERZO

Qualmente l'autorità del Monarca, ossia dell'Impero,
dipende immediatamente da Dio

Capo	I.	»	179
»	II.	»	180
»	III.	»	182
»	IV.	»	186
»	V.	»	191
»	VI.	»	192
»	VII.	»	194
»	VIII.	»	196
»	IX.	»	198
»	X.	»	202
»	XI.	»	207
»	XII.	»	207
»	XIII.	»	211
»	XIV.	»	213
»	XV.	»	215
»	XVI.	»	217



I.

Il centenario di Dante

Appena uscita dai travagli della guerra ad una pace non franca, si volge l'Italia, con senso di ossequio reverente, al suo maggior figlio, a Dante, del quale nel 1921 ricorre il centenario della morte. Arrivata così ai termini sacri, si fa a riguardare l'inizio primo della vita sua nel mondo del pensiero.

Fu Dante infatti, uomo di lettere, poeta, pensatore, politico, che primo nel novissimo idioma ci parlò di questa madre nostra, primo ce ne delineò l'estensione nello spazio, primo ce ne designò quasi la missione nel tempo, la politica funzione nell'umano consorzio; egli veramente, come rilevò il Balbo, pur non avendone coscienza, fu certamente l'Italiano più italiano che sia mai stato.

Fra gl'innumerevoli cultori di esso, imprendendo anche noi a parlarne, limiteremo il nostro assunto all'esame dell'opera in cui egli tramandavaci il suo pensiero politico; assunto non lieve, nè piccolo, quando si tenga presente quale sia stata la vita e l'operosità sua nelle contingenze

di quell'età travagliata, quando si considerino le manifestazioni tutte del poderoso suo ingegno.

È noto che, quale uomo politico, Dante non solo ebbe spiccata parte attiva nel reggimento della cosa pubblica, ma si acquistò tanta autorità e siffatta prestanza morale, che, anche quando per le vicende storiche fu di città allontanato e bandito, egli si tenne obbligato ad occuparsene; ed ebbe sempre così pervaso l'animo e la mente dalla passione per il buon governo della umana civiltà, come egli chiama la collettività umana, che non cessò mai dal partecipare con pubbliche manifestazioni alle grandi lotte ed ai gravi problemi del tempo; sicchè parve a lui perfino necessario affermare definitivamente il suo pensiero in un trattato che avesse la sicura compiutezza di una teorica. Tale trattato fu il *De Monarchia*.

II.

La vita politica nell'età di Dante

La vita politica al tempo di Dante si svolgeva nella scompostezza di un rivolgimento permanente, infausto e doloroso ai contemporanei, ma non infecondo, nè oscuro per la storia. Cessate le invasioni, ma non ancora raggiunto il nuovo assetto, una grande epoca di rinsanguamento s'era chiusa per iniziarsene un'altra di riassetto. Allora, come ora, come sempre quando è intorbidata la fonte della vita, e irresoluto e sregolato ne risulta il moto, lo svolgimento politico apparisce burrascoso e corrotto, violento e insicuro; più ancora, calamitoso ed iniquo. Nè solo per le persone singole era funesta quell'epoca, ma anche alle comunità, giacchè mancavano indipendenza, libertà, e legittimo governo all'umanità tutta; resistevano e mettevano salde radici le piccole collettività co-

munali, trasformantisi in Signorie; ma con quanta irrequietezza ed instabilità di provvedimenti, con quale scatenarsi di impetuose passioni di parti, con quale frequente esplodere di moti popolari anarchici! Violenze, saccheggi, devastazioni erano gli avvenimenti più comuni, come sempre nei periodi di mutamento.

Chi bene osservi gli eventi politici può sicuramente constatare che, anco nel campo della storia, a uguali cause seguivano uguali effetti; si modificano le particolarità esteriori a seconda delle contingenze, ma i fenomeni sostanzialmente permangono sempre eguali; varia soltanto il periodo risolutivo delle crisi storiche, in diretto rapporto colla intensità ed estensione di detti fenomeni; sicchè altro tempo richiede la risoluzione della crisi politica di un borgo, di una città, di una regione, altro quella di un regno, di una nazionalità, di un intero continente. Così la storia ci testimonia invariabilmente e così constatiamo per la risoluzione dei rivolgimenti sociali. Quante tempeste interminabili non generò il rivolgimento sociale del cristianesimo? Quante non ce ne comincia a far durare lo sviluppo progressivo del rivolgimento sociale-economico del proletariato? Di questo non è a noi possibile prevedere la positiva ripercussione fenomenica e nemmeno la forma della ricostruzione storica.

In quell'epoca la società civile, salvatasi dalla marea delle invasioni, cercato un assetto regolare, andava ricomponendosi alla nuova esistenza. La razza vincitrice, di già rappresentata dai Germani del nucleo tedesco, ha l'impero e la forza; la chiesa, già ordinata sotto il Papato, ha monopolizzato la fede e la scuola; le città, già esperte delle lusinghe della pregustata libertà, hanno il popolo che si raduna in associazioni, bramoso di acquistarla definitivamente. Ecco dunque la lotta!

Perchè è necessario che tutte queste forze si

collidano se non collimano; che l'Impero si affermi o declini; che la Chiesa si imponga o si assoggetti; che il popolo vinca o invilisca in servitù. Che importa se tremendi sono gli urti e cruento le strette, se la nobiltà è spazzata dalla plebe insorta, o se gli ecclesiastici sono soppiantati dai laici, e gli uni e gli altri dai rivoltosi anarchici? Sprizzan faville di vivida luce da quegli urti e da quel cozzo; si assoda gagliardamente nella seconda metà del secolo XIII la magnifica potenza dei Comuni, e l'umanità riprende la sua via.

III.

Firenze e l'esilio di Dante

La Toscana, che era, ad eccezione di Pisa indipendente, una marca dominata da feudatarii imperiali, vide la lega dei suoi Comuni contro l'Imperatore e contro i feudatarii del contado, rimastigli fedeli. Nell'imprendere la lotta, per soggiogarli, è l'inizio della fortuna politica di Firenze.

Firenze assume per la prima volta nella storia civile d'Italia una grande importanza solo al momento in cui la lotta tra la Chiesa e l'Impero volge alla fine colla perdita dell'Impero, sotto gli Svevi, ed il trionfo del papato. Mentre il grande Manfredi di Sicilia iniziava il tentativo della riscossa, Firenze cacciava i Ghibellini e riformava la costituzione a democrazia.

La storia fiorentina ha un evento memorabile nella battaglia di Montaperti del 1260 — cinque anni appena prima che nascesse Dante, — per la quale i nobili prevalsero di nuovo, mercè l'aiuto di Manfredi, e pensarono forse di distruggere il Comune, per tornare indipendenti al contado; forse, se, come Dante ricorda, fu Farinata degli Uberti che no 'l sofferse.

Ben presto però, risorto il guelfismo, cominciò la ridda dei *sottili provvedimenti* colla istituzione dei ben noti quattro consigli; col quale ordinamento quel Comune guelfo, appoggiato dal Papa e dall'Angioino, (dal papa impostogli come Signore nel 1267), ebbe per prima cura la creazione della *massa guelfa*, ossia l'amministrazione dei beni confiscati ai Ghibellini, i quali, quando pure non esiliati, non potevano rivestire alcuna carica pubblica. Da qui rumori e irrequietezza nuova.

L'onesto e pio cronista, Dino Compagni, ci narra quei « pericolosi avvenimenti non prosperevoli.... »
« Era Firenze allora con cittadini superbi e discordevoli.... ricca di proibiti guadagni,... temuta
« dalle terre vicine più che amata.... I cittadini
« per loro superbia e malizia e per gara di uffici
« avevano disfatta la città, vituperate le leggi, e
« barattati gli onori.... Reggendo la parte guelfa,
« essendo scacciati i Ghibellini, il Papa, a petizione, mandò il cardinale Latino.... che ottenne
« la pace tra le parti legandole sotto la Chiesa
« di Roma.... Ma i guelfi cominciarono di giorno
« in giorno a contraffare ai patti.... e levarono in
« tutto gli onori e gli uffici ai Ghibellini.... Allora,
« acciò che per discordia la terra non perisse »,
si istituirono, nel 1282, i *priori delle arti*, scelti tra le arti maggiori. Chiunque non appartenesse ad un'arte non poteva assumere alcun pubblico ufficio;
« ma tosto si mutò, però che i cittadini che entrarono
« in quell'ufficio non attendevano ad osservare le
« leggi ma a corromperle, ed i grandi, e i popolani
« grassi, che erano negli uffici e signori, offendevano i piccoli e gli impotenti ». Poichè tra
« le arti non era compresa l'agricoltura, rimase
« escluso il contado totalmente dal Governo; ne profittarono i ghibellini per spingerne gli abitanti alla rivolta ed alla guerra, della quale s'era fatta sostenitrice Arezzo; ma a Campaldino (1289) la parte ghibellina *fu quasi al tutto morta e di-*

sfatta (1). La guerra ingenerò il bisogno di milizie e questo la necessità di ricorrere ai grandi. « I nobili e grandi cittadini insuperbiti faceano molte « ingiustizie ai popolani combattenti ed altre « villanie »; ma sorse « per rafforzare il popolo « un grande e potente cittadino », Giano della Bella, che, nel 1293, restaurò il gonfaloniere di giustizia e riordinò a nuovo le leggi che chiamò *ordinamenti di giustizia*. Secondo questi, la nobiltà per nascita fu dichiarata titolo d'infamia e di esclusione dagli uffici dello Stato, e furono sancite altre gravissime disposizioni contro le famiglie nobili, la condizione delle quali fu resa intollerabile. Esse allora cominciarono ad ordire congiure contro Giano; e Corso Donati, approfittando di un nuovo moto popolare, riuscì a farlo sbandire (1295) consenziente la plebe, come sempre immemore e ingrata; la città guelfa perciò si suddivise in Bianchi e Neri.

Ebbe Firenze così tre parti politiche: ghibellini, guelfi bianchi, guelfi neri. La differenziazione di queste parti è necessaria, perchè in stretta connessione con l'argomento che qui si tratta, giacchè si ripercuote appunto nel diverso modo di comportarsi di fronte alla sovranità imperiale, sebbene il movente e lo scopo immediato di esse parti si fosse solo l'interesse, e lo sfruttamento del potere.

I Ghibellini, rappresentanti dell'aristocrazia militare, i vassalli diretti dell'imperatore, e i signori feudali dispotizzanti nei loro castelli, erano, insieme coi loro numerosi dipendenti e aderenti, anco se non fidi e sinceri, aperti partigiani dell'Impero, in cui riconoscevano la legittima sovranità su tutta la umana convivenza, e sull'Italia specialmente, perchè esso era una continuazione

(1) Parole che nella *vita di Dante* Leonardo Bruni rileva da una epistola dello stesso.

del romano principato e legittimo rappresentante del regno già longobardico.

I Guelfi bianchi, moderati, classe media e popolani grassi, coi loro aderenti e qualche nobile di città, rispettosi dell'Impero, lo erano più ancora della Chiesa, alla quale in fatto di religione e di costumi riconoscevano preminenza assoluta ed indipendenza da quello, per l'autorità direttamente avuta da Dio; essi ambivano soprattutto la pacificazione degli animi e l'esercizio dei pubblici uffici del Comune, riguardosi sempre della sovranità imperiale.

I Guelfi neri, aperti e decisi partigiani del Papato, solo perchè oppositore dell'Impero, di cui odiavano la potenza, anche perchè straniero alla Italia, ostacolavano di questo l'ufficio, tendendo a rendersene indipendenti più che altro per sfruttare impunemente il potere pubblico. A questi, costituiti in una vera consorteria nel senso moderno, per lo più aderiva il popolo minuto. Per gli eccessi della plebe e per la corruzione, gli scandali e le frodi di essi, i migliori liberi cittadini (gli uomini probi), erano per lo più guelfi bianchi; e tali furono infatti anche Dino e Dante.

Intanto in opposizione alla vecchia nobiltà si era già affermata quella nuova dei mercanti. I Cerchi, alla testa dei nuovi arricchiti, lottarono coi Donati, i vecchi nobili; questi si rivolsero a papa Bonifacio VIII, che mandò Carlo di Valois, apparentemente come paciere, in verità per proteggere i nobili e guelfi neri contro i guelfi bianchi, e preparare il terreno ad una signoria del Papa, che l'ambiva per la sua famiglia.

La nobiltà divenne perciò insolente e prepotente; ed i Donati perseguitarono in tutti i modi i Bianchi e ne esiliarono nel 1302 moltissimi, tra i quali, sebbene la moglie fosse una Donati (1),

(1) Gemma, figliuola di Manetto Donati.

Dante. L'esilio però valse ad estollere definitivamente l'alta personalità di lui e l'opera del suo ingegno.

IV.

Dante uomo politico

Dante, vissuto dal 1265 al 1321, « partecipò alle vicende della patria fra le medesime circostanze e con intendimenti e affetti conformi » a quelli del buono e virtuoso Dino Compagni, dell'aurea *Cronica* del quale ci siamo avvalsi per la dipintura del tempo in cui Dante pensò, agì e scrisse, sia per la insospettata sincerità dell'autore, sia perchè « non vi ha altro libro che riconduca i suoi lettori tanto spesso quanto la Cronica verso « Dante » (1). Di agiata condizione, discendeva dagli Elisei, ghibellini, ma non si conosce di sicuro il suo casato, essendogli il nome derivato da una Allighiera degli Allighieri, guelfi di Val di Po. Fu scolare dell'autore del Tesoretto, Brunetto Latini, il quale, al dire di Giovanni Villani, « fu cominciatore e maestro in digrossare i Fiorentini e farli « scorti in bene parlare e in sapere giudicare e « reggere la nostra repubblica secondo la politica ». Dotato di *ingegno grandissimo e attissimo a cose eccellenti*, ben presto prese viva parte alla politica, e militò a Campaldino ed all'assedio di Caprona. Ascritto all'Arte dei medici e speciali, potè così essere incaricato di importanti ambascerie, e venire eletto nel Consiglio del Podestà, finchè nel 1300 fu anche priore. Sotto il suo priorato appunto, avvenne l'aperta manifestazione degli intrighi papali per impadronirsi di Firenze, fru-

(1) DEL LUNGO, *Storia esterna e vicende d'un piccolo libro al tempo di Dante*.

strati dalla onesta e fiera resistenza dei Priori, sebbene guelfi, specialmente di Dante, che si oppose decisamente a che si mantenesse una truppa in servizio del papa col pretesto della guerra di Toscana; egli così, pel suo intenso amore alla indipendenza di Firenze, provocò la collera e l'odio di Bonifacio VIII, subendone poco di poi per conseguenza la condanna pronunziata da Cante dei Gabrielli, che egli fosse arso vivo, se cadesse nelle forze del Comune, e se ne confiscassero frattanto i beni. Dante, esule, non rivide mai più Firenze; però potè sollevarsi alle sublimi creazioni della mente.

Motori dell'ingegno di Dante furono, secondo il Balbo, l'affettività amorosa e l'ardore politico. La prima si estrinsecò nella forma artistica, che rifulse nelle opere scritte in volgare, l'altro pervase largamente tutta la vita e l'opera sua e si estrinsecò nello scritto *De Monarchia* (1).

Il dualismo tra Chiesa e Impero, degenerato in aperta lotta, portava all'eccesso la manifestazione dei mali sociali, senza che vi ostasse il rimedio del benefico influsso dell'una o dell'altro, tutti e due ugualmente smagati e sminuiti. Tutta l'attività e tutta la scienza del tempo, la scolastica, ne erano contagiati e corrotti, sicchè le genti ne risentivano dolorosamente i danni nella vita e nel pensiero.

Dante per la prestanza degli studi, pel decoro degli uffici occupati, per l'autorità raggiunta, per la rinomanza acquistata, sentiva di non doversi sottrarre alla manifestazione del suo pensiero, per l'utilità dell'influsso sulla coscienza dei più, nella sicurezza di essere nel vero; si decise quindi a

(1) Anche nel compire il poema, come hanno dimostrato il Cian ed il Gorra, Dante fu ispirato e dominato da passione politica violenta e profonda.

farne una trattazione speciale, la quale su tal materia, del tutto nuova, come egli dice, fosse esauriente e di rigore scientifico; e scrisse il *De Monarchia*, ossia il trattato intorno alla sovranità di un solo, cioè dell'Impero.

V.

Soggetto del trattato

Nel principio di qualsivoglia opera dottrinale, dice Dante nell'epistola a Can Grande della Scala, sono a cercarsi sei cose: il soggetto, l'agente, la forma, il fine, il titolo del libro, e il genere di filosofia. Tale ricerca appunto compiremo per la conoscenza e la spiegazione di quest'opera dantesca. Su tal proposito, e più specialmente sul soggetto del trattato, non possiamo non richiamarci alla storia, dacchè si deve convenire con Dante che « nulla scienza dimostra lo proprio « soggetto, ma presuppone quello » (1).

Dalla venuta di Cristo in terra, da tredici secoli, vigeva l'Impero, e da altrettanti la Chiesa cristiana. Nati l'uno e l'altra nel tempo che Virgilio cantò felicissimo, per l'avvento della candida pace e il rafforzamento pio delle leggi, valevano insieme a mantenere l'ordine sociale e a perfezionare i costumi; e procedevano partitamente a questa convergente missione di bene, senza che l'uno o l'altra si inframmettesse nel magistero a ciascuno assegnato, anzi dapprima con non celata reciproca diffidenza e ostilità, ignari l'uno e l'altra della necessità dello sforzo comune, pel comune vantaggio ed il comune intento.

Per poco, quando l'accortezza politica spinse Co-

(1) *Convito*, II, 14.

stantino a riconoscere ed esaltare la Chiesa, parve che queste due potenze dovessero unificare il loro lavoro; ma esse erano due forze intimamente repulsive e si svolgevano in due campi differenti e distanti; l'una nel mondo della realtà vissuta, l'altra nel mondo delle idealità presunte; l'una con una positiva efficacia da sperimentare, e bisognosa della scienza terrena; l'altra con un presupposto sentimentale da propalare, e bisognosa di cieca fede e di metafisiche astrattezze. All'Impero doveva necessariamente riuscire nocivo il richiamare la sudditanza all'eccesso del sentimento; alla Chiesa sarà sempre necessariamente fatale il richiamo dei fedeli ai risultati positivi dello sperimentalismo scientifico.

L'editto di Milano del 313, di Costantino, fu causa di grandissimo pregiudizio alla Chiesa (1). Essa si mondanizzò e, unendo insieme col potere spirituale un primo piccolo regolare staterello politico, cadde nel fango e bruttò sè e la soma.

Ma il suo era pur sempre un dominio universale; essa era di origine divina, dirizzatrice delle menti, dominatrice delle volontà, regolatrice dei costumi; gli uomini tutti erano cosa sua e suoi soggetti; la sua possanza era soggiogatrice. Come potevano gli umani rinunciare al Paradiso di cui solo essa teneva le chiavi? Ben si avvide allora che occorreva non perdere il dominio degli animi e delle menti, e monopolizzò la scuola e il pensiero; ben si avvide della facilità di soppiantare lo stesso potere imperiale, e si approntò alla lotta.

L'Impero decadeva; ne aveva corrosa la base la stessa Chiesa. Fondato al suo primo affermarsi

(1) Il lettore comprenderà che la lotta tra Chiesa ed Impero non poteva qui essere ricordata in tutte le distinte fasi per il lunghissimo periodo dall'origine al completamento. Io mi sono ingegnato di rilevarne il carattere appunto successivamente sino al sorgere del *De Monarchia*.

in Roma giuridicamente sulla sovranità consentitagli dal popolo, divenne invece un mistico mandato della divina Provvidenza, al pari di essa Chiesa; ma, mentre questa non si incontrava in terrene difficoltà, nè ancora si dibatteva contro scientifici dubbi e contrasti, l'altro invece subiva le inevitabili vicende degli eventi storici. La monarchia assoluta di Roma ebbe ora a sè daccosto un altro potere ugualmente grande e meno travagliato; sua base non fu più il diritto e la giustizia, ma la tradizione e la forza.

Le invasioni barbariche, che parvero annientatrici, non avendo alcun contenuto ideale, nè l'ausilio di una qualsiasi civiltà da far valere, lasciarono in vita la Chiesa e mantennero anche l'Impero, che fecero loro proprio; sicchè questo non fu più nemmeno fermo in sua sede legittima, ed esulò di fatto nel paese dei barbari. Fu diviso e smembrato; nè l'Imperatore, soggetto alla Chiesa al pari di ogni altro mortale, potè più nemmeno giovargli col suo personale prestigio. Passato l'Impero ai barbari invasori, il principio di ordine e conseguentemente quello della sovranità scapitarono. Invano la Chiesa, che da esso aveva avuto riconoscimento, protezione ed impulso, lo affermava opera di Dio, necessaria all'umanità; la preminenza sociale fu definitivamente della Chiesa.

Questa divenne intollerante e sopraffattrice; l'Imperatore, già sommo pontefice, non fu più che il capo dei Cristiani, difensore della Chiesa; sommo Pontefice fu il papa. Esso seppe subito sottrarsi perfino alle leggi dell'Impero; ed ebbe giurisdizione propria e dettò proprie leggi. Che rimaneva dunque dell'idea astratta di Impero? Nel sentimento universale l'Impero era già scaduto e poi scomparso con la conquista d'Italia pei Longobardi.

Ma la Chiesa mancava della forza delle armi;

d'altra parte non era da pensare alla pace, all'ordine, alla giustizia, senza l'esistenza dell'Impero, anche perchè pei barbari l'autorità era legittima solo per diritto di sangue, sicchè l'Impero a Roma si apparteneva, nè poteva sparire, perchè di origine divina. La Chiesa era anch'essa di origine divina, ma la sua missione, come si disse, era l'apostolato per la fede in Dio.

Dio era dunque il punto da cui scaturivano le due supreme autorità della morale e della legge; alla prima era preposta la Chiesa, all'altra l'Impero; perciò l'Imperatore rimaneva ancora il primo e massimo sovrano della cristianità, l'autorità suprema, il protettore anzi della Chiesa; fu necessità quindi che questa dell'Impero serbasse almeno una lustra, assumendosene il diritto di consacrazione. L'Impero così si snatura del tutto e muta perfino nome; con Carlo Magno non è più l'*Impero romano*, ma il *Sacro Romano Impero*. Per questo carattere religioso e pei privilegi concessi alla Chiesa, questa parve esercitare una preminenza sull'Impero, ma nel fatto il papa non poteva essere consacrato senza autorizzazione imperiale; il sovrano fu detto *serenissimus augustus, a Deo coronatus, magnus et pacificus Imperator, Romanorum gubernans imperium, per misericordiam Dei rex Francorum et Longobardorum*. Si comprende che il rappresentante e vicario di Dio era solo il Papa che, per questo complicato garbuglio, veniva a sovrastare alla sua volta allo Impero; un altro passo e la Chiesa ne assorbirebbe addirittura l'ufficio e l'insegna. Ma gli eventi non lo permisero.

Il regno dei Longobardi era stato sostituito dal regno d'Italia, al quale, e più specialmente al primo senatore, o patrizio di Roma, spettava di diritto l'Impero, perchè, al dire del Gregorovius, fu persuasione generale che non vi poteva essere sanzione di egemonia in Europa senza il possesso d'Italia.

Alla morte di Carlo, la dissoluzione produsse la costituzione delle nuove nazionalità, ma senza cenno alcuno in nessun luogo a nazionale indipendenza. Le singole nazioni ambivano, è vero, ad un reggimento autonomo, ma si ritenevano sempre necessariamente legate alla indispensabile sovranità di un ente politico dirigente. L'Impero restava ancora indiscutibile; si ambiva solo un esercizio parziale, una rappresentanza di sovranità, senza sciogliersi completamente dagli obblighi di vassallaggio; l'idea di Stato, quale oggi s'intende, mancò anch'essa; l'impero era un organismo fatale, da Dio imposto e voluto, senza del quale non sarebbe stata possibile la civile convivenza. Se fosse mancato l'Impero, chi avrebbe potuto dare legge e regola agl'innumerevoli signorotti e comuni, pullulati col sistema feudale? La sovranità assoluta di qualcuno non poteva quindi non esistere, ed essa doveva essere delegata da Dio ad un suo eletto, verso il quale gli uomini tutti e le diverse particolari istituzioni politiche, popoli e genti, dovevano rispetto ed ubbidienza, perchè tale il destino imposto agli umani. L'Imperatore, sovrano universale, eletto per grazia di Dio, aveva per ufficio di fare le leggi per garantire l'ordine, la pace, la giustizia, e per difesa della Chiesa e della umanità tutta quanta. L'Impero si concepì idealmente come l'espressione più alta dello stato sociale; un istituto politico necessario per il benessere della società, del quale era ufficio e pregio:

la nostra fede e la Chiesa difendere
e metter pace e dritta legge stendere (1)

La vera pratica manifestazione della funzione imperiale era appunto questa della emanazione

(1) DINO COMPAGNI, *La canzone del pregio*.

delle leggi. La legge, astrattamente, era unica per tutti e non poteva essere emanata che da una autorità universale, l'Imperatore; era la legge che giustificava e rendeva necessaria l'esistenza della suprema sovranità. Questa indispensabile suprema sovranità era così grande e magnifica al cospetto dei sudditi, che sino al più tardo medio evo tutto ciò che eccellea si disse per antonomasia *imperiale*.

Sovranità grande e magnifica, ma non più temibile. Lo spezzettamento feudale della sovranità e l'opposizione della Chiesa ridussero ad una vera astrattezza teorica l'Impero, di cui l'unità e l'autorità erano nominali soltanto. Il vincolo della sovranità imperiale non s'era sciolto del tutto, ma si era rallentato sensibilmente. Il rilasciamento della fedeltà, da parte dei grandi vassalli e, più ancora, dei liberi Comuni, era frequente, aperto, e sempre più esteso. Per essi, come osservò il Giusti, l'Imperatore era un domino diretto al quale ogni tanto, per chetarlo, pagavano qualche migliaio di fiorini come a titolo di canone (1). La Chiesa persisteva a deprimerlo, per avvantaggiarsene; padrona di Roma e della sua lingua, si credè la esclusiva continuatrice della tradizione romana. Come tale e come legittima diretta rappresentante di Dio in terra, se una sovranità assoluta doveva regolare il mondo, non era tale sovranità più legittimamente sua, anzichè di un barbaro usurpatore che si avvaleva solo della forza delle armi? Non poteva anch'esso, il Papato, sperare nella forza del numeroso e popolare partito guelfo, nemico in Italia all'autorità straniera, e del quale il papato s'era assunto il protettorato? Allora nacquero dei dubbi sulla necessità di questo istituto imperiale, sulla sua legittimità, sulla

(1) GIUSTI, *Scritti varii*, Firenze, 1863.

sua origine e regolare investitura. Al tempo di Dante, la convinzione dei popoli si era affermata a seconda degli interessi dei contrastanti partiti. I signorotti, i vassalli maggiori, e i Comuni così detti liberi, se ghibellini e leali, mantenevano gli obblighi con cui avevano reso omaggio al sovrano, specialmente gli obblighi di guerra; o se ne riscattavano con un tributo finanziario. Essi, per loro interesse, parteggiavano per l'Impero che sostenevano, e per la sua egemonia, quale suprema sovranità universale; tra essi e il sovrano non c'era altro giudice che Dio, direttamente e senza intermediario alcuno. Arrigo VII di Lussemburgo poteva ancora bene affermare: *Omnis anima Romanorum Principi est subiecta*. Le genti tutte gli erano soggette quali sudditi attraverso la lunga fila degli intermediari vassalli secondo le forme feudali; il papa era solo l'autorità spirituale avente una missione esclusivamente religiosa, ma anch'esso sotto l'egida dell'Imperatore che aveva il dovere di difenderlo. « L'autorità imperiale doveva essere piena, ed esercitarsi per mezzo dei suoi ufficiali a cui ubbidissero tutti, feudatarii, clero, e popolo. Tutti dovevano prestare al Sovrano quei servizi che egli credesse necessari; tutti attendere da lui solo la giustizia ».

I Guelfi al contrario, per la relativa libertà e indipendenza a cui si erano rivendicati col libero comune, forti dell'enorme prestigio della Chiesa, — si dissero *pars Ecclesiae* — non ebbero più alcun rispetto per un'autorità lontana e straniera, da cui non traevano vantaggio alcuno, ma legami e gravanze. Era loro interesse dunque parteggiare pel papato, che perciò sostennero strenuamente, e ne acconsentivano alle ambiziose aspirazioni di sovranità universale unica, spirituale ed insieme temporale, quale Bonifacio VIII ardì sperare e più tardi Giovanni XXII osò confessare. Perché no, se il Papa in terra aveva le veci di Dio e

non abbisognava di alcun assenso imperiale? Ad esso sì che le genti tutte erano soggette come cosa sua, senza intermediario alcuno. Senza papa non poteva sussistere l'umanità, nè c'era salvezza; mentre l'Impero non aveva alcuna utilità pratica, così come non aveva divina missione o legittima derivazione, ed era solo un'autorità dal Papa consentita e consacrata. L'Imperatore valeva quanto ogni altro uomo; aveva anch'egli l'obbligo di sottostare ai patti giurati, quindi la sua non era vera sovranità; egli era responsabile dei suoi atti di fronte ai sudditi come di fronte alla Chiesa; agli uni per gli atti di governo, all'altra per i fatti della vita e dei costumi; anzi il potere spetta solo a chi è degno, e questo deve dirlo la Chiesa; sicchè nella lotta del 1301 tra Bonifazio VIII e Filippo il Bello, se si riconobbe la esistenza dei due poteri divisi, si sancì che lo spirituale era esclusivo del Papa, ma il temporale doveva adoperarsi secondo il cenno del Papa stesso.

Firenze poi, vera capitale del guelfismo, con denaro tenne segretamente sempre viva l'opposizione all'Impero, e mostrò un indomito spirito di indipendenza con irriducibile risolutezza; così quando tutta Italia tanto temè e tanto sperò dalla calata di Arrigo VII di Lussemburgo ed anche le guelfe rappresentanze si inchinarono reverenti al Sovrano, sola Firenze si tenne superbamente ed apertamente ostile, a tal segno che all'imperiale ambasciatore in Toscana, Luigi di Savoia, che domandava « che ambasciatore si mandasse a onorarlo e ubbidirli come a loro signore » messer Betto Brunelleschi francamente e popolarmente rispose che « mai per niuno signore i Fiorentini inchinarono le corna » (1); ed era infatti alla morte di Enrico VI stata stabilita a San Genesio nel 1197 una lega tra le città di Toscana con la quale si

(1) DINO COMPAGNI, *Cronica*.

obbligavano di non ubbidire, senza comune accordo, ad Imperatore, Re, Duca o Marchese alcuno.

Or tutto questo testimonia quale grande progresso si fosse già avverato contro la supina e pavida soggezione di altri tempi in cui il rispetto al sovrano era pieno di religiosa reverenza. Le discordie permanenti, le lotte continue delle parti, le guerre intestine e comunali, e più che altro l'incremento della ricchezza, avevano pure ingenerato questo senso di liberazione dalla soggezione. La vita politica si svolgeva tra l'avvicinarsi di fazioni miranti all'esercizio dei pubblici uffici; e le vedute di quei faziosi non oltrepassavano gli interessi loro e del loro municipio, ma accennavano già ad una certa indipendenza. Da questa condizione di fatto derivò nella pratica della vita un deciso mutamento dei rapporti dello Stato coi sudditi e dell'idea stessa di Stato presso i sudditi; la vita sociale si modificò quindi intrinsecamente ed estrinsecamente al pari della vita politica; lo Stato, idea astratta di sovranità fatale, coi Comuni si trovò di contro il principio popolare, l'idea cioè di una ribellione contro questa fatalità che doveva essere vinta e superata per la necessità dell'esistenza collettiva del popolo; il benessere dell'uomo, unito nelle piccole municipali collettività, richiedeva necessariamente un esercizio, sia pure limitato, di sovranità locale, anche se in dipendenza di questa astratta sovranità superiore: in ciò anzi era il coonestamento e la sanzione del Comune che tendeva ad una indipendenza sempre maggiore; e la perdurante lotta dei partiti, guelti o ghibellini, Bianchi o Neri, o comunque si siano denominati nella vita politica del tempo, non era se non una larvata figura della radicale eterna lotta degli ordini sociali per la rivendicazione alla libertà e all'indipendenza, per il richiamo della sovranità al suo legittimo detentore: il popolo.

E allora Chiesa ed Impero scaddero del tutto di fronte al popolo dei liberi Comuni; il loro prestigio era quasi del tutto scomparso, ed essi servivano solo alle mire dei signorotti e delle comunità, per esclusiva comodità sagace. Per maggiore loro scapito, quando più intensa era la lotta tra loro, osarono disertare il campo, e tutti e due lasciarono l'Italia. Per tale impensato evento, superata la prima sorpresa e lo stordimento, nelle città non si ebbe più freno alle soverchierie e alle ingiustizie, perchè non più infrenate dal rivendicatore della legge, nè dal banditore della morale; le lotte intestine si resero più aspre e irruente; i Neri di Firenze agirono senza scrupoli e senza pietà; del regno d'Italia non si fece più cenno, la Chiesa non reclamandone il rispetto; la Chiesa stessa era caduta nella schiavitù avignonese. Quando infatti i Re francesi, per dispetto e timore del predominio tedesco, tentarono la Chiesa perchè fidasse alla Francia la potestà imperiale, e gli intrighi ed i raggiri portarono a Clemente V, parve non senza fondamento a tutti i partiti che la Chiesa non fosse più che uno strumento politico in mano ai Francesi. La lotta tra Chiesa ed Impero, rimasta insoluta, si mutò in appassionate disquisizioni di partitanti, ed i popoli ergevano a giudici dei combattenti. Era anche questo un giudizio di Dio!

Della Chiesa si disse: Papa e cardinali non più Dio cercavano, ma censo e benefici. Il clero, sviato e corrotto, non era stato chiamato da S. Pier Damiano « i porci grassi »? e gli si rinfacciavano la scostumatezza e i vizi. Non aveva Arnaldo da Brescia predicato che i beni mondani non le spettavano, secondo le leggi di Dio? e si contestava di essa l'autorità ed il politico potere. Si richiamavano alla memoria le ispirate prediche di S. Bernardo; e le tante eresie mistiche ripullulavano; si negavano i dogmi per ogni città e ogni borgo

e i Francescani Spirituali creavano un movimento popolare anticattolico appoggiato dall'elemento ghibellino, che ora non aveva altra arma contro il Papa.

Dell'Impero poi — pel predominio ormai sicuro dei Guelfi in Italia, — si mise in dubbio fino la ragion d'essere; ed ogni argomento, per stolto o parziale che si fosse, era creduto ed ammesso per negare di esso la fondatezza e l'essenza. Credette Dante che tanta ostilità guelfa fosse dovuta a stoltezza delle menti ed a cieca ignoranza, perchè si sconoscevano dai più i precedenti e gli eventi storici, si ignoravano le fonti giuridiche, si ricusavano le illazioni teologiche. Da qui la necessità che egli ne mostrasse la dottrinale certezza, con metodo, sistema, ed intendimento scientifico, spiegandone il principio teorico. Questo, dice Dante, nessuno aveva fatto prima, ed era un tema del tutto nuovo; era ben degno di Dante e della utilità che egli se ne riprometteva; era, come vedremo, conforto alle angosce, e strumento al suo fine, e lo scelse a soggetto dell'opera.

VI.

L'estensore del trattato

In quali condizioni di animo fu sviluppato tale soggetto? quale era Dante quando egli lo stese?

Circa all'anno in cui fu composto il *De Monarchia*, il Witte, nella sua edizione viennese del 1874, asserisce che molti ritennero esser nato (1) al tempo della spedizione romana di Lodovico il Bavaro; ma in quell'epoca, nota il Witte, Dante era

(1) *Noto* e non *nato* vorrei leggere io, perchè il Witte fosse nel vero.

già morto. Secondo il Boccaccio, esso rimonta ai tempi di Arrigo VII od al 1309; secondo altri si ritiene che, cominciato sotto Arrigo, sia poscia stato consacrato in vantaggio del Bavaro: e degli Italiani, seguirono questo parere il Troia ed il Thouar. Il Witte opina che Dante lo abbia scritto da giovane, prima di andare in esiglio; ed a questa opinione si sono accostati lo Scartazzini, e, degli Italiani, il d'Ovidio, il Botta, anzi, asserisce il Witte, « tutti ora convengono non potersi il « *De Monarchia* attribuire agli ultimi anni della « vita di Dante ».

Tutto questo rilevasi dalla prefazione che il Witte ha premessa all'edizione del 1874, della quale io mi sono avvalso pel mio studio e che dovevo quindi rilevare; ma se bisogna essere assai grati ad esso, perchè, come scrisse il Camerini nel dedicargli una edizione della *Commedia*, « per gli studi spesi o promossi, fece « Dante cittadino di Germania e sè stesso d'Italia » purtuttavia, poichè egli ebbe molto corriva franchezza di giudicare, correggere, aggiungere nelle opere dantesche, occorre essere cauti nell'accettare le sue asserzioni. Io mi sono imposto di astrarre quanto è più possibile da ogni accenno ed ausilio bibliografico, per due ragioni principali: 1) perchè Dante, soggetto di studi di innumerevoli cultori di altissima autorità e poderosissimo ingegno, visto attraverso il parere di essi, ingrandisce così smisuratamente, che, invece di avvicinarsi alle nostre mediocri intelligenze, se ne allontana di molto; 2) perchè la ricchezza bibliografica dantesca è così copiosa, che a consultare anche i più autorevoli bisognerebbe spendere troppo di tempo e di fastidi. Al mio modesto intento non occorre che Dante soltanto, facendo io opera di esclusivo divulgamento senza pretese; e le poche volte in cui accenno a qualche autore, vi sono indotto dal ricordo dell'ultima lettura. Sulla questione quindi dell'epoca in

cui è sorta quest'opera non so come il Witte possa sostenere essere stata scritta avanti il 1302, quando nel trattato si accenna con evidente intenzione alla lontananza delle due potenze dall'Italia, con quell'affermazione che, al tempo della nascita di Cristo: « *tempus et temporalia plena fuerunt, quia nullum nostrae faelicitatis mysterium ministro vacavit*. Mi attengo dunque a quanto ho già detto in un'altra pubblicazione, nella quale è pure menzione del *De Monarchia*, ed in cui esposi il mio pieno convincimento che esso trattato sia uno sforzo dei tardi anni di Dante. Me ne convinsi più che altro per la grande rassomiglianza di stile, di ragionamenti e di raffronti tra questo trattato e la *Quaestio de aqua et terra*. Oggi aggiungo soltanto un'altra mia supposizione ed un autorevolissimo recente parere altrui.

Quante volte, subito all'inizio del *De Monarchia*, mi imbatto nelle parole di Dante: « So bene « di imprendere una fatica ardua, superiore alle « mie forze, ma confido, più che nel mio valore, nel « lume che vorrà concedermi quel Largitore che dà « a tutti abbondantemente *senz'arimprocciarlo* », (1) io non so persuadermi che quest'ultime parole stiano là senza riferimento alcuno a qualche evento dantesco, perchè mi risuonano come dette con un senso di profonda amarezza che mostri la dolorosa piaga d'un'anima. Dante era esule, immiserito, costretto ad implorare le largizioni altrui, e nello stesso tempo temeva non apparisse altrui vile. E rifletto: Perchè si allontanò dalla corte dello Scaligero e lasciò quel munifico signore? Se, per avventura, queste parole del *De Monarchia* accennano ad una dolorosa rimembranza del soggiorno veronese, come io suppongo, noi avremo la certezza dell'epoca in cui il libro fu scritto. Or

(1) *De Monarchia*, I, 1.

quando, nell'epistola a Can Grande, Dante tralascia di parlare sul particolare del prologo della terza cantica, perchè stretto dalle angustievole condizioni sue, accenna anche che doveva tralasciare *altre cose utili alla repubblica*. Quali potevano essere queste, per un esule, se non lavori speculativi? *Non questo trattato* È un tenue filo di supposizione, ma i convincimenti non sono in gran parte anco fondati su supposizioni? Egli visse solo dieci anni della sua vecchiaia (secondo il *Convito*, IV, 23) perchè morì di 55 anni; ma non si dimentichi che, come dice il Balbo, si invecchia per isciagure come per anni, e nessuno che abbia studiato il *De Monarchia* potrà mai negare la perfetta maturità di pensiero, la speciale posatezza di giudizio, e la calma saviezza dei lavori senili. Le finalità stesse del *De Monarchia* chiaramente escludono che sia lavoro di giovane, e la forma poi, specialmente del libro terzo, ci fa riscontrare in esso, senza dubbio, un preciso commento alla sublime cantica del Paradiso. La conformazione stessa del pensiero dantesco in questo libro III ci accerta quasi la contemporaneità della concezione e della stesura con gli ultimi canti della terza cantica. Ora il poema sacro, come ha dimostrato il Del Lungo (1), fu da Dante compito nell'ultimio decennio di vita sua, con continua, intensa e definitiva composizione; di maniera che bene sta il supposto della contemporanea stesura dei due lavori.

Mi soccorre poi il parere di uno dei più autorevoli cultori viventi di Dante, lo Zingarelli, che nella bella conferenza dell'otto gennaio 1914 in Orsanmichele, assegnando la data del 1314 al trattato, giacchè, accennando al conclave in Carpentras, dice: « Anche allora egli stendeva l'ardito trat-

(1) *Nuova Antologia*, 1 Agosto 1918.

tato della Monarchia »; ed io mi tengo salvo dietro tal nome.

Premesso questo, noi possiamo rilevare completa la figura morale dell'estensore di questo arditto trattato, ed i suoi personali convincimenti. Egli era uno spirito bizzarro, un impulsivo, *di coloro, cioè, che subitamente corrono all'ira, nè mai per alcuna dimostrazione rimuovere si possono* (1); e la tenacia della passione doveva essere tanto più intensa allora quando lo spirito di parte aveva ingenerato odii tremendi, ed acuito il sentimento dell'opposizione, anche violenta. In Dante poi, in cui quanto la mente era fulgida, altrettanto era il cuore ardente, questa intolleranza e avventatezza dovevano essere soverchianti (2) appunto per l'indole sua altera e disdegnosa. Nessun artista può raggiungere efficacia di rappresentazione senza che egli stesso senta le passioni della personalità che ritrae; e Dante è quell'artista sommo che di figure superbe ne ha! Non sono in fondo creature sue Capaneo e Farinata?

Ma la magnifica fierezza di Dante non è da cercarsi nelle sue opere, bensì nella sua vita. Bene è che si studi il pensiero di Dante, ma non si lasci ignorare la superba bellezza dell'animo suo, quale appare dall'epistola all'amico che a lui, esule, misero, stanco di anni e di fatica, offriva per Firenze il ritorno in patria a degradanti condizioni. Sia lecito a me volgarizzarla:

« Dalle lettere vostre, accolte col dovuto rispetto
« ed affetto, rilevo con quale gentile pensiero e
« diligente sollecitudine vi stia a cuore il mio

(1) BOCCACCIO, Commento alla *Commedia*.

(2) Nel *De Monarchia*, oltre ai frequenti scatti in apostrofi impetuose, nel libro III 4 inveisce contro gli ecclesiastici falsatori del senso delle sacre scritture, dicendo che bisogna agire contro di loro non altrimenti che contro i tiranni che ritorcono i pubblici Statuti ad utilità propria.

« rimpatrio, rendendomi con ciò tanto più stret-
« tamente a voi obbligato, quanto più raro si dà
« che gli esuli possan trovare degli amici. Ri-
« spondo perciò al contenuto di esse; e se la ri-
« sposta non sarà forse quale il picciolo animo
« d'altri avrebbe desiderato, vi chiedo affettuosamente
« che, prima di giudicarla, la sottoponiate
« al giudizio della vostra mente.

« Ed ecco quanto, per le lettere del vostro e
« mio nipote, nonchè di parecchi altri amici, mi
« viene suggerito sulla deliberazione testè fatta
« in Firenze riguardo al proscioglimento dei ban-
« diti: che se io vorrò pagare una data somma
« in denaro, e vorrò subire l'onta del perdono,
« potrò essere assolto e tornare subito. Nelle quali
« due proposte in verità, o Padre, c'è del ridicolo
« e della sconsigliatezza; dico sconsigliatezza da
« parte di coloro che questo intendimento hanno
« espresso; giacchè le lettere vostre, concluse con
« più discrezione e senno, non contenevano nulla
« di simile.

« È questa forse la revoca lusinghiera con la
« quale viene richiamato in patria Dante Alighieri,
« quasi un riabilitato per l'esilio di tre lustri?
« Questa forse la riparazione dovuta all'innocenza
« a tutti indubbia? Questa al sudore e alla fatica
« durata nello studio? Lungi da me, uomo alla
« filosofia familiare, tale trepida umiliazione di un
« cuore di terra, che, al pari di un Ciolo qual-
« siasi o di altro malfamato, sopporti di offrirsi
« da sè al proscioglimento! Lungi da me, uomo
« che ha professato la giustizia, che, con ingiuria
« infamato, debba pagare il suo denaro agli in-
« giuratori, come a suoi benefattori!

« Non è questa, o Padre mio, la via del ritorno
« in patria; se altra se ne trovi da voi, o ap-
« presso da altri, che non deroghi alla fama e
« all'onore di Dante, in quella mi avvierò a passi
« non lenti. Ma se per nessuna di tal fatta si possa

« entrare in Firenze, io non entrerò mai in Fi-
« renze. E che per ciò? Non potrò forse dovunque
« rimirare l'aspetto del sole e degli astri? Non
« potrò forse fissar la mente alle dolcissime verità
« dovunque sotto il cielo, senza che prima mi
« riconduca ingloriosamente, anzi ignominiosa-
« mente al popolo e alla cittadinanza fiorentina?
« Nè, spero, mi mancherà il pane.... ».

La bellezza morale di questa lettera è tanta, che la sua diffusione tra il popolo, io son sicuro, varrà alla conoscenza di Dante assai più di quanto valga la diffusione di tante altre sottili sue astruserie. O grande anima sdegnosa, tu sentivi in te tutta la nobiltà della virtù umana, e, con la superba mente, bene sapevi apprezzare quale si addice dignità ai grandi dinanzi alle ingiuriose miserie del volgo!

Un siffatto uomo, un tale Fiorentino, non fu un ghibellino; egli era stato di partito guelfo, cioè, come largamente esponemmo, seguace della Chiesa; il desiderio costante di veder tornare il papa a Roma, lo riconosce anche il Balbo, non è da ghibellino; come non lo è il costante sentimento di venerazione per la Chiesa. La contraddizione tra il pensiero guelfo ed il convincimento espresso da Dante nelle sue opere, che gli dettò la pubblicazione di un libro apposito in vantaggio dell'Impero, non è che apparente, e vale solo a stabilire il posto vero in cui trovavasi Dante, che volle fare parte da sè, come colui che ebbe un suo speciale giudizio sul grande problema del tempo e sui partiti in lotta. I Guelfi d'altronde, lo dicemmo, miravano più che altro alla indipendenza locale ed all'autonomia comunale, raccogliendosi sotto il papa contro l'Impero; e in Firenze, dopo la divisione in Bianchi e Neri, l'interessata devozione al papa era scossa abbastanza; anzi quando papa Bonifacio VIII, smascherandosi, cacciò in bando i Bianchi, questi per la maggior

parte fecero causa comune coi Ghibellini fuorusciti. In una speciale condizione d'animo trovavasi però Dante, perchè egli — che importa se guelfo? — aveva potuto meglio degli altri, per le ambascerie sostenute e nel suo priorato, conoscere a fondo la doppiezza e l'assoluta mondanità della corte pontificia; e nella coscienza sua illuminata, pura, e plasmata a mistiche idealità, dovette necessariamente, insieme col disgusto verso chi tradiva la più nobile delle missioni, sentire prepotente il bisogno di meglio riaffermare il mandato dell'Imperatore, a vantaggio dei cittadini tutti. Come nota lo Zingarelli, « non come con-
* sorte noi lo troviamo impigliato nelle faccende
« politiche, ma come cittadino; si trovò coi Bianchi
« quasi per forza, senza saperlo, dirò pure, senza
« volerlo; si trovò e stette; ma li conobbe e li
« dispreggò » (1).

Appunto qual cittadino egli era convinto che il civismo è una virtù necessaria perchè si viva bene in questa terra; ed è dovere di ogni *cive* probo mantenere l'abitudine di detta virtù, cioè esercitare i doveri civici come una missione, affinché i singoli individui contribuiscano così al fine dell'*umana civiltà*, che è la beatitudine terreste come mezzo alla consecuzione della beatitudine celeste (2); ma egli era convinto ancor meglio che la monarchia, ossia il principio d'ordine, l'autorità suprema, era solo giustificata per il bene comune; e perciò asserisce (3) che lo stato migliore dell'uman genere si avvera quando esso è libero; la libertà è fondata sulla facoltà di scelta e di determinazione dalla volontà umana;

(1) ZINGARELLI, *Conferenza sopraricordata in Orsanmichele*.

(2) *De Monarchia*, III, 16.

(3) *De Monarchia*, I, 12.

e per l'esercizio di questa facoltà, è necessario che si viva sotto ben ordinato governo, e non sotto costituzioni difettose, giacchè queste riducono l'uomo in schiavitù, mentre le rette costituzioni sogliono rispettare la libertà, cioè permettono che i cittadini vivano a loro modo (1).

E qui Dante determina meglio il principio su cui si fonda il civismo, assumendo che i cittadini — e tutti quanti vivono nelle comunità sono appunto *cives* — non sono tali perchè giustifichino l'esistenza del governo, ma viceversa è il governo che deve esistere solo perchè è necessario ai cittadini (2); ed è lo stato di cittadinanza quello che giustifica l'esistenza del governo, per la necessità di stabilire la norma di vita comune, ossia le leggi.

È chiaro dunque che se il Monarca è necessario per la finalità di dettare la legge comune, allora non c'è contraddizione in Dante, se pel suo sentimento religioso egli è rispettoso della Chiesa, e pel suo convincimento politico è sostenitore dell'Impero.

Questo, per Dante, è ben altra cosa che un potere assoluto, fondato sulla forza, al quale si debba sottostare per impotenza a resistergli o per spirito di soggezione; l'Impero è anch'esso un potere mistico, voluto da Dio per espletare una sua missione di bene. L'imperatore non è, per lui, il Supremo signore feudale, ma il *civis optimus*, che è affidamento di giustizia, e degno di tenere le redini del governo, e perciò il supremo regolatore di tutte le potestà civili, che restano libere sotto il suo giogo, che è un *jugum libertatis* (3).

(1) Questo ha rilevato Dante dalla *Politica* di Aristotele.

(2) *De Monarchia*, I, 12.

(3) Nella epistola ai Fiorentini dice: L'osservanza delle leggi non è servitù, ma anzi la maggiore delle libertà, perocchè la libertà non è altro che il libero passaggio dalla volontà all'azione, passaggio che le leggi assicurano ai loro fedeli.

Egli lo aveva chiaramente detto nel Convito (1).

Ivi Dante non solo risolve radicalmente ogni quistione, ma sinteticamente espone tutto quanto poi si svolge ampiamente nel trattato *De Monarchia*, accennando ad argomentazioni che poscia quivi più estesamente ripete. Da ciò noi, insieme con un'altra prova che il *De Monarchia* è di anni posteriore al Convito, desumiamo che esso non fu scritto per spirito di parte, guelfa o ghibellina; non si tratta ivi dei gigli gialli che si sostituiscono all'aquila, nè dello abusivo impiego che di essa fanno i ghibellini; Dante si move solo per un

(1) « Lo fondamento radicale della imperiale maestà, secondo il vero, è la necessità della umana civiltà che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice, alla quale nullo per se è sufficiente a venire senza lo aiuto di alcuno; conciosiacosachè l'uomo abbisogna di molte cose alle quali uno solo soddisfare non può. E però dice il Filosofo che l'uomo naturalmente è compagnevole animale: e siccome un uomo a sua sufficienza richiede compagnia domestica di famiglia, così una casa a sua sufficienza richiede una vicinanza, altrimenti molti difetti sosterrebbe che sarebbero impedimento di felicità. E perocchè una vicinanza non può a sè in tutto soddisfare, conviene a satisfacimento di quella essere la città. Ancora la città richiede alle sue arti e alla sua difensione avere vicenda e fratellanza colle circonvicine cittadi, e però fu fatto il regno. Onde conciosiacosachè l'anima umana in terminata possessione di terre non si quieti, ma sempre desideri gloria acquistare, siccome per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere tra regno e regno; le quali sono tribulazioni delle cittadi; e per le cittadi, delle vicinanze; e per le vicinanze, delle case; e per le case dell'uomo; e così l'impedisce la felicità. Il perchè, a queste guerre e a le loro cagioni tor via, conviene di necessità tutta la terra, e quanto all'umana generazione a possedere è dato, esser monarchia, cioè uno solo principato e uno principe avere, il quale, tutto possedendo e più desiderare non possendo li re tenga contenti nelli termini delli regni, sicchè pace in tra loro sia, nella quale si posino le cittadi, e in questa posa le vicinanze si amino; in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, il quale preso, l'uomo viva felicemente, che è quello perchè l'uomo è nato.... Perchè

sentimento e con una idealità di gran lunga più grandiosa, l'unione della famiglia umana sotto un unico principio d'ordine.

In questo è poi la ragione perchè Dante, se fa questione per l'Impero quale Dio lo predestinò, cioè con sede in Roma e con la latina gente, non accennò mai all'idea nazionale italiana. Egli, profondamente convinto dell'altissima missione del popolo italiano, e pur facendo un'affermazione netta d'italianità, non ci parla mai della nazionalità italiana unita in unico reggimento politico, nemmeno come continuazione del regno longobardico. La formula già da noi ricordata della imperiale definizione, Dante la adotta in quanto lo imperatore è *il Romanorum gubernans imperium*, ma non perchè egli è il legittimo prosecutore del regno *Langobardorum*, che anzi egli dispregia ciò che è longobardico e gli contrappone il sentimento della latinità, che fu da quei barbari quasi sopraffatto e annientato; così nell'epistola ai principi e popoli d'Italia esclama: « Deponi, o sangue dei « Longobardi, la teco addotta barbarie; e se una « qualche cosa in te sussiste ancora del seme

manifestamente veder si può che a perfezione dell'universale reggimento dell'umana specie, conviene essere uno quasi nocchiere, che, considerando le diverse condizioni del mondo, e li diversi e necessari uffici ordinando, abbia del tutto universale e *irrepugnabile* ufficio di comandare. E questo ufficio è per eccellenza Imperio chiamato *sanza nulla addizione* (1); perochè esso è di *tutti* gli altri comandamenti comandamento; e così chi a questo ufficio è posto, è chiamato imperadore, perochè di *tutti* li comandamenti egli è comandatore; e quello che egli dice a *tutti* è legge, e per *tutti* dee essere ubbidito e *ogni altro comandamento da quello di costui prende vigore e autorità*. E così si manifesta la imperiale maestà e autorità essere *altissima* (2) nella umana compagnia » (IV, 4, 5).

(1) accenna al *sacro impero*.

(2) la più alta.

« troiano e latino, ad essa ti affida »; e sulla nobiltà latina largamente si intrattiene nel *De Monarchia* (II 3). Ma se egli loda la patria italiana e sostiene un impero francamente italiano, non concepì però mai l'Italia come unico stato politico indipendente; l'Italia ha determinati confini, ma è una appartenenza del principe dell'eterna Roma, destinato a detenere l'impero,—e deve rimanere così come essa si trova, politicamente divisa nei vari staterelli e nelle comunità varie, le quali, volenterose e libere, devono al dominio di quel principe sottostare per aversi il freno di un buon governo, di buone leggi, di una norma che impedisca ad esse comunità di esorbitare dal loro ufficio e di perturbare la pace e concordia dei cittadini (1).

Di nazione italiana non c'è mai cenno in Dante, nemmeno in questo trattato politico. Se l'Impero deve essere romano ed avere sede in Roma, non è detto che il principe debba essere forzatamente romano di stirpe e di sangue; e Dante era un partigiano convinto e leale dell'Impero, quand'anche ai suoi tempi l'imperatore era di stirpe tedesca. Questo però non autorizza davvero il Balbo ad accusarlo che egli, accostatosi, dopo l'esilio, ai Ghibellini, abbia mutato parte « e mutata da quella « dei maggiori, da quella del popolo e della in- « dipendenza italiana a quella della signoria lon- « tana e straniera ». No! Dante non concepiva l'Impero come una signoria da esercitarsi direttamente sulle varie comunità politiche italiane, le quali dovevano conservare immune la loro libertà; ma come un principio astratto di norma reggitrice e raddrizzatrice di esse, per garantire la pace di tutti i cittadini in qualunque partito essi militassero. E perciò appunto era l'Impero il vero

(1) Dante, Epistola ai principi e popoli d'Italia.

rappresentante e continuatore della missione di Roma, perchè al popolo Romano soltanto, per disposizione della divina provvidenza, spettava di *regere imperio populos, pacique imponere morem, parcere subiectis et debellare superbos* (1).

A Dante è stato rimproverato di non aver visto, come qualche altro trecentista, la possibilità dell'unione d'Italia per la sua indipendenza di fatto; ma Dante non fu uomo politico nel senso positivo. La grande passione di lui per la politica, ed il suo interessamento in tutti gli eventi di più generale utilità, si spiegano assai bene colla nobile, elevata concezione ch'egli aveva sulla divina missione dell'Impero; come pratica di governo però gli mancava la primissima virtù politica, come la chiama il Balbo, la moderazione, così come gli mancavano l'astuzia partigiana, lo spirito di adattamento, l'artificio dissimulatore, la furbia accorta: tutti vizi morali per l'ideale dantesco, tutte virtù necessarie per un avveduto statista. Nel *De Monarchia* ci dice: « La presente
« materia è politica, cioè la fonte e il principio
« primo di una retta arte politica, ed essendo ma-
« teria del nostro operare, ne deriva evidentemente
« che la presente materia non è esclusivamente
« speculativa ma operativa » (2). Ma mentre ci dice questo, va poi nel suo trattato spaziando nelle alte regioni dell'ideale astratto, di ciò che dovrebbe essere e di come dovrebbe essere intesa la monarchia, senza che da sua parte mai detti, suggerisca, o rilevi magari una norma sola di quella che si chiama arte di governo. Dante non cessa nel *De Monarchia* di essere uno spirito puro, innamorato di una bellezza ideale, verso la quale si appunta ogni sua aspirazione; e ad

arte politica

(1) *De Monarchia*, I, 7.

(2) *De Monarchia*, I, 2.

essa intende con tutto lo slancio dell'anima sua, e la difende con tutta la energia delle sue forze intellettive contro gli attacchi perversi di ignoranti ecclesiastici i quali non vedevano che quell'ideale, l'Impero universale, era un sacrosanto beneficio largitoci dalla grazia divina (1). Ed è il sentimento religioso che ha dato la spinta a Dante.

Quando cominciò a germinare la nuova cultura medioevale, subito che una relativa quiete, dopo le invasioni, la rese possibile, ai laici non furono consentiti che studii di religione; e parve che soltanto a Dio dovesse ricorrere la mente umana per liberarsi dalle umane miserie. Letterato laico, Dante mostra di avere una conoscenza completa della Bibbia, dei Vangeli, e delle posteriori elucubrazioni degli scrittori ecclesiastici. Ora l'animo di Dante era come cereo alle impressioni dei suoi studii; il processo informativo della sua coscienza è d'una semplicità ed ingenuità stupefacente. Non vorrei che la menoma irreverenza turbasse il significato delle mie parole; ma io noto in Dante che ogni conoscenza nuova che egli acquista dai libri, tostochè passa in lui allo stato di convincimento, diventa una verità santa che da Dio promana, e per essa si appassiona con commozione eccessiva. Egli è impressionabilissimo e ingenuo. Studia religione, e diviene uno zelante; coltiva la poesia, allora esclusivamente modellata sui Pro-

(1) Il guelfismo papalino ebbe il suo *Espositore* teorico in Firenze sul finire del secolo XIV in Coluccio Salutati, un clericaleggiante, si direbbe oggi, che nel suo *de Tyranno* sostiene che il Papa, munito della spada spirituale, è il vero padrone del mondo intero; ed all'imperatore insegna e comanda in qual modo questi debba usare la spada temporale. Il Salutati ha una profonda convinzione dell'assoluta supremazia papale sopra ogni principe straniero ed in primo luogo sopra l'imperatore. ERNEST WALSER in *Giornale Storico della letteratura italiana*, Vol. LXXII, fasc. 214-15.

venziali, ed il loro motivo fondamentale, l'implacabile invettiva contro il clero (1), diventa in lui potente convinzione e santo il dovere di combattere quello; attende alla storia, e storia e mitologia divengono irrefragabili testimonianze di verità; conosce il diritto, e questo è la imprescindibile ragione scritta, da Dio destinata a infrenare gli appetiti umani; apprende filosofia, e questa esalta quale figliuola di Dio; fatica in teologia, e questa è scienza divina, piena di tutta pace. Quasi si direbbe che a Dante manchi la prudenza critica, quell'accortezza di disquisizione che, ingenerata dal dubbio, raffrena gli entusiasmi e ci riporta alla realtà sicura. Di questo suo naturale egli si avvantaggia come persona, perchè diventa intimamente buono, sincero, probò, ma forse non egualmente giusto, fidente, calmo.

È per questo che Dante come filosofo non può ritenersi rigorosamente seguace di una scuola; è certo aristotelico tomista; ma quanto non si allontana da Aristotele e da S. Tommaso! Questi due sono indubbiamente due altissimi scienziati; Dante non lo è; egli rimane anche in filosofia — ne parleremo appresso, — un cultore esaltato, un poeta in cui il sentimento sopraffà la ragione (2). Rimasto pedissequamente scolastico nella forma, egli è decisamente e sostanzialmente un mistico; si leva sempre più in alto sulla realtà vissuta, per rintracciare nei segreti dell'invisibile il significato e la missione di ogni cosa creata, con l'ausilio, per lui sicuro, dei libri santi; e questa mistica aspirazione del suo cuore è così travolgente in lui, che egli si vota del tutto a religione. Nè gli è di ostacolo il matrimonio, dacchè « non torna a religione

(1) Papa Innocenzo IV risibilmente scomunicò perfino la lingua provenzale!

(2) Nella *Quaestio de aqua et terra* egli si chiama *minimo* tra i cultori della vera filosofia.

« pur quelli che a S. Benedetto e a S. Agostino e a
« S. Francesco e a S. Domenico si fa d'abito e
« di vita simile, ma eziandio a buona e vera re-
« ligione si può tornare in matrimonio stando,
« chè Iddio non vuole religioso di noi se non il
« cuore » (1). Egli poteva benissimo essere anno-
verato tra gli zelanti francescani, che la Chiesa
dannò perchè ne combattevano l'avarizia; non
volle essere sepolto con l'abito e secondo il rito
dei francescani? Egli fu un asceta, ma, come disse
il De Sanctis, *questo ascetico non rimase chiuso
nella sua cella, solitario contemplatore, egli appar-
tiene alla Chiesa militante, è un soldato della
verità.*

Tuttavia fu non amico, anzi inviso al Papato.
Pur testè egli è stato creduto un Giachimista (2).
Può considerarsi in verità un eretico mistico, non
solo perchè coi Trovatori, gli apostoli della gaia
scienza, divenne, come vedemmo, violentissimo
contro la corruzione degli ecclesiastici, ma, coi
Catari, sognò il perfetto asceta cristiano; coi Val-
desi, lodò la povertà evangelica, *dispetta e scura*
che sola con Cristo salse in su la Croce; con
Arnaldo, condannò il potere politico del Clero;
con S. Bernardo, fulminò i vizi, il fasto, e l'intrigo
politico ecclesiastico; ed è appunto S. Bernardo
che ultimo eccelle nella chiusura del poema sacro,
con la sublime invocazione alla Vergine. Solo
Dante, eretico mistico, poteva osare di scrivere
il *De Monarchia* ed in esso dell'Imperatore (II. 13):
« O popolo felice! O Italia gloriosa! se mai nato
« non fosse quel rinnegatore del tuo Impero, o
« almeno non lo avesse mai tradito la sua pia
« intenzione! » e poco prima, degli zelatori della
fede (II. 12): « Che dire di tali pastori? che dire,

(1) *Convito*, IV, 28.

(2) V. *Giornale storico della letteratura italiana*, a. LXXII,
fasc. 214-15.

« se gli averi della Chiesa si squagliano, mentre
« le proprietà dei loro nipoti si impinguano? ».

Dante non cadde in mano ai preti, nè il *De Monarchia* potè essere noto prima della morte sua, perchè scritto solo pochi anni avanti; diversamente, Dante non sarebbe sfuggito al rogo, così come non vi sfuggì il libro, fatto ardere dal cardinale del Poggetto; a meno che la Chiesa non avesse trovato a sè più utile di collocarlo, con grande di lui discapito, sugli altari.

VII.

Forma del trattato

Il *De Monarchia* è un trattato per mezzo del quale si vuole provare ai così numerosi politicanti italiani, che, mossi dall'assenza del papa e dello imperatore, si erano disfrenati a sfogare con intento ed argomenti esclusivamente partigiani il loro dispetto e rancore, esaltando l'uno e denigrando l'altro, che l'Impero era una istituzione indiscutibile, perchè predisposta da Dio ai fini di natura, cioè suoi. Della Chiesa era inutile quistionare, giacchè nessuno avrebbe potuto mai osare mettere in dubbio la divinità di quella istituzione (1). Per altro S. Paolo aveva affermato: *Omnis potestas a Deo venit*. Questa la tesi primissima che Dante si propone.

Or dovendo rivolgersi alla gente culta, ai fanatici ecclesiastici, e a quanti allora, di ogni angolo d'Italia e di fuori, di lettere si intendevano, non poteva egli servirsi della lingua volgare, differenziata in diversi dialetti, e non ancora cresciuta e divulgata abbastanza; ed a questa ragione si aggiungeva anche la considerazione della

(1) *Cum de alia non sit altercatio. De Monarchia*, III, 12.

nobiltà del soggetto, che male si sarebbe adattato a farsi valere nell'idioma volgare.

Un trattato poi importava compiutezza di notizie, sicurezza di giudizio, ~~ossequio~~ ^{assenza} di ragioni, necessità di confutazioni; tutto uno studio dunque accurato e premuroso dell'asserto da sostenere e delle ragioni da contrapporre. Ma la lingua degli studiosi allora non era che la latina; la volgare restava ancora a sbizzarrirsi con la poesia. Dante quindi fu costretto a scrivere in latino; così come in latino aveva scritto e scriveva tutto quanto aveva sapore di scienza.

Necessità lo spinse e non altro; e a me sorprende che Isidoro Del Lungo non ne abbia tenuto giusto conto quando asserisce che Dante così l'abbia scritto perchè « schivo del dialetto, « e non ben sicuro della lingua giovinetta » abbia volenterosamente privato così di quest'altro suo lavoro la letteratura italiana « prima fra le letterature neolatine », essendo stato esso di proposito « ravvolto dall'autore nella lingua di una « altra età » (1). Per quanto Dante avesse magnificato la lingua latina, magnificanda da tutti per la solenne soavità delle inflessioni e la opulenta sublimità delle produzioni, non credo che Dante sia stato tanto innamorato di essa, da preferirla spontaneamente alla volgata. I saggi da lui lasciatici non sono davvero eccellenti; ed anco nella interpretazione del latino dei classici egli qualche volta zoppica; sicchè è da supporre che, senza necessità sarebbe ricorso al latino assai di rado. Tutte le volte però nelle quali dovette rivolgersi alla parte culta, od alla intellettuale, non potè fare a meno di tralasciare di servirsi dell'ancor piccioletta nostra lingua moderna ed a quella ricorrere, perchè agli studii scientifici era

(1) DEL LUNGO, *Storia esterna e vicende di un piccolo libro ai tempi di Dante.*

organo il latino, ed il *De Monarchia* era un trattato che doveva essere inteso da ben grandi e grossi ecclesiastici oppositori.

Secondo la lettera di Dante a Can Grande, un trattato importa: forma del trattato e forma del trattare. Secondo la prima, il *De Monarchia* è diviso in tre libri, corrispondenti uno per ognuna delle questioni che Dante si propone di risolvere; ed ogni libro è suddiviso in paragrafi o capi, ognuno dei quali contiene una particolare argomentazione. Secondo l'altra, il trattato è prosastico, inquisitivo, espositivo, dimostrativo, probativo, positivo di esempi, speculativo, dialettico, retorico, direbbe forse Dante; noi diciamo che in verità esso è nettamente scolastico, cioè quale il rigore della scuola suggeriva, e quale la scienza di quel tempo richiedeva. Si tratta quindi di un libro di dialettica, scritto quale il gusto di allora imponeva, secondo le rigide regole grammaticali e retoriche che si insegnavano nello studio di eloquenza.

Del resto non vi ha scienza dove non vi è metodo; e la dimostrazione della verità impone sempre un ordine di giudizi, senza del quale non si può arrivare al convincimento. Allora c'era in pieno rigoglio la dottrina di S. Tommaso; e nelle dispute teologiche pro o contro l'Aquinate, grande valore si annetteva anche alla forma del raziocinio, giacchè la verità formale aveva pari efficacia della sostanziale.

Come principio informativo della filosofia scolastica si ritenne che ogni coltura promana dalla religione, e la dottrina vera si fonda sulla religione; le scritture sante son dunque la fonte prima della verità, e la ragione può solo dedurre i suoi convincimenti quando essi non contraddicono a quelle. La filosofia si confonde con la teologia; sicchè le discussioni si rimpinzano di sottigliezze formali, di sofismi capziosi. Le forme soprastanno

alla sostanza, la ragione si confonde col ragionamento. Secondo il Bùrkhardt, la scolastica era incapace di rimontare alle cause materiali della cosa, ed essa rimase un grandioso giuoco dello spirito; allora l'*ars magna* del Lulli (1) potè insegnare una logica formale che permettesse quasi meccanicamente il ragionamento per qualsiasi dimostrazione. Or Dante in questo trattato del *De Monarchia* si mostra un rigido seguace del sistema scolastico; e, non contento della forma precisa del sillogismo, a volte lo traduce appunto nelle precisate formule algebriche, e per dire il vero, più a scapito che a vantaggio della chiarezza (2).

Suo grande torto è poi di volere sillogizzare non solo sulla proposizione principale, ma su ogni

(1) Vi accenna Dante in *Convito* II, 14, e non l'hanno rilevato i commentatori.

(2) La formula tipo è quella del sillogismo $A = B$; ma $B = C$; dunque $A = C$. — Dante ci dà le seguenti altre: quella della figura 2^a: Ogni $B = A$; soltanto $C = A$; dunque solo $C = B$; ed esso avendo la negativa sottintesa, può trasformarsi così: ogni $B = A$; nulla eccetto $C = A$; dunque niente eccetto $C = B$. — Una formula generica di causalità è la seguente: Sia una causa A ; e cause dello stesso effetto A e B ; se C , effetto di A e B , può avverarsi solo per A , è frustraneo l'uso di B . — Una formula di finalità quest'altra: C è una finalità che si raggiunge per mezzo di A ; essa può anche raggiungersi per A e B ; evidentemente A per B in C è più lungo che da A a C ; dunque è frustraneo di servirsi anche di B . Una formula di precedenza, però sbagliata, quest'altra: A precede B in C ; D ed E stanno come A a B ; dunque D precede E in F ; mentre F e C sono diversi; esattamente dovrebbe essere così: A precede B in C ; D ed E stanno come A a B ; dunque D precede E in C , o un equivalente a C . — Una formula di efficienza quest'ultima: Sia la Chiesa A , l'Impero B , la virtù dell'Impero C . Se, non esistendo A , C è in B , è impossibile che A sia causa di C , perchè l'effetto non può precedere la causa; similmente, se nulla operando A , C è in B , è impossibile che A sia causa di C , perchè non si produce effetto senza l'azione di una causa. — Di simili formule la scuola si è servita fino alla prima metà del secolo XIX!

singola premessa, come sulle parziali conseguenti di ogni giudizio espresso anche incidentalmente, talchè il suo stile diventa non solo *forte*, come egli direbbe, *per novità di sentenza*, ma scuro e imbrogliato, e richiede una tensione di mente così lunga che, se per poco cede, lascia sfuggire tutto il senso del ragionamento. Ci è incappato qualche volta l'ottimo traduttore, Marsilio Ficino, che non ha bene reso in qualche caso l'astruso testo dantesco.

Dante, lieto e volenteroso seguace del fondamento religioso del raziocinare, volle mostrarsi anche rigidamente rispettoso della forma, sicchè, bene s'intende, lo svantaggio fu tutto della lingua; giacchè, costretto l'autore ad aridi argomenti ed a disporre le parti delle proposizioni e le proposizioni del periodo nel riquadro prefisso, lo stile si perde in sciatte scipitaggini che stizziscono e stancano. È dunque sino a un certo punto giustificato dall'uso comune del tempo e dalle esigenze scolastiche il carattere oscuro di questa opera dantesca, dove pure è tanta luce di verità e tanta nobiltà di ideale; quando Dante non segue pedissequamente il formulario sillogistico, lo stile si eleva e si schiarisce, pur non giungendo mai a quell'aurea latinità che ci si aspetta da un così grande cultore delle lettere. A volte non si può negare infatti, come bene rilevò il Balbo, *difetto di perspicuità e di ordinata sintassi* (1), così come

(1) Un esempio del primo difetto: *Status videlicet illius mortalium, quem Dei Filius in salutem hominis hominem assumpturus vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit*. (*De Monarchia* I, 18). Un esempio del secondo: « *Maxime enim fremuerunt et inania meditati sunt in-romanum principatum qui zelatores fidei christianae se dicunt, nec miserere eos pauperum Christi, quibus non solum defraudatio fit in ecclesiarum proventibus, quinimo patrimonia ipsa quotidie rapiuntur et depauperatur Ecclesia, dum simulando justitiam exequutores justitiae non admittunt* ». (*De Monarchia*, II. 10).

non può negarsi l'uso assai trascurato di formalità e parole del gergo notarile (1). Si aggiungano gli errori dei copisti, i glossèma o le lacune casuali o pensatamente da questi apportati, e si potrà così avere una immagine assai approssimativa del latino del *De Monarchia* (2).

Ma parlando della forma espositiva del trattato, non è solo della espressione linguistica esteriore che occorre interessarci, sibbene del sistema da Dante adottato nella distribuzione della materia, come della regola da esso impostasi per ottenere l'assentimento del lettore alla sua tesi. E giacchè appunto di una tesi si tratta, esulano da questo libro, sempre per riguardo alla forma, le sublimi ispirazioni artistiche, lo squisito sentimento della natura, le accurate attrattive delle altre opere dantesche; e la monotona e grave stesura è solo interrotta da vivaci apostrofi, qua e là, dove Dante

(1) « El per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud, ecc. » (I. 6). « At cum romana nobilitas, premente Annibale, sic caderet ut ad finalem romanae rei delectionem non restaret nisi... » (II. 3.) « dato quod Constantinus hoc facere potuisset de se » (III. 10.).

(2) Il Fraticelli sin dal 1839 diede una edizione bene emendata e sempre più corretta, quale ora appare nella raccolta dantesca del Barbera. Io mi sono avvalso ed ho seguito l'edizione tedesca di Carlo Witte del 1874 del Braumüller, dove sono annotate le correzioni e numerose varianti e note critiche vevolissime apportate dal Witte, che non sempre però ho creduto di accettare; su di questa ho fatto la versione mia. Di versioni italiane, oltre quella notissima di Marsilio Ficino, si conosce una quasi ad essa contemporanea del Trissino. Di edizioni, a cominciare da quella del 1559 di Giovanni Oporino, il Witte nella sua del 1874 ricorda ben venti; altre se ne sono pubblicate da allora, delle quali si deve menzionare quella del 1917 pubblicata a Frankfurt sul Meno con recensione di Ludovico Bertalot, perchè si dice fatta sopra un nuovo codice dal Bertalot scoperto. Del *De Monarchia* si aspetta poi la edizione critica a cui attende la Società Dantesca; e si annunzia imminente.

si sente punto nel suo sentimento più vivo, il religioso. Perchè questo è il solo sentimento che prevale e permane a guida di tutto il trattato; il rispetto e la venerazione al volere di Dio; precisamente, come dicemmo, in conformità al carattere di Dante e al precetto della Scuola.

L'imperatore è in terra il necessario riscontro al sommo Dio; questo è l'imperatore celeste, regolatore dell'universo; il Cesare terreno era da esso delegato a reggere il mondo politico. E quasi tutti gli scrittori credenti del tempo di Dante non sanno astrarre dall'idea di questo Dio che con la sua volontà ispira ogni evento ed ogni opera volta ad un civile intendimento. Non è così pure nella *Cronica* del Compagni? E sul problema stesso che Dante si accinge a risolvere non era forse conforme al suo il giudizio di quei contemporanei, che sapevano sottrarsi alla passione di parte? Tutti sentivano il torto della Chiesa ad immischiarsi di politica; ed anch'esso, il buon guelfo, Dino, deve deplorare che « per molte cose « rinnovate nelle menti degli uomini, la Chiesa « non era ubbidita ».

Dante, premesso che gli uomini dotati di superiorità fanno lor pro' delle virtù dimostrate dai predecessori e sentono l'obbligo di tramandarle accresciute ai successori, e che, di conseguenza, anch'egli si crede obbligato a dire delle utili verità sulla suprema potestà temporale, si domanda se pel benessere sociale sia necessaria la Monarchia; e nel primo libro, tutto a tal quesito rivolto, dopo rilevato che questo argomento dell'autorità temporale è nuovo come trattazione scientifica, ed utile a sapersi, si fa ad esaminare quale è il principio informatore o fine ultimo della umana civiltà, e dice questo fine essere l'esplicamento della facoltà o virtù intellettuale, sia nella speculazione, sia nell'attuazione. Esso può raggiungersi solo quando l'umanità è nello stato di pace e

tranquillità; e poichè per raggiungere l'unità di detto fine, è necessario che vi sia unità di direzione, ne conseguita che, essendo unico il fine di tutto l'umano genere, debba esservi un solo reggente, che quindi deve dirsi monarca, ossia imperatore. Infatti, come nelle varie collettività umane esiste un sistema di ordine (ed è solo per l'ordine che l'universo a Dio è somigliante), così è necessario che questo sistema esista anche nella totalità; dunque tutti i varii regimi politici devono essere ordinati sotto un unico ordinatore, ossia principe, o monarca. Come poi ogni totalità sta di fronte alle sue parti, così essa deve stare di fronte all'universo mondo; e siccome di fronte all'universo mondo l'umanità corrisponde per l'unicità del reggitore, che è Dio, monarca, così è ovvio per necessità che, per bene corrispondervi, abbia anch'essa unicità di reggitore, ossia un Monarca.

Oltre a ciò, perchè l'umana società sia ottima, è mestieri che essa si conformi a Dio; e poichè in Dio si trova l'essenza dell'unità, perchè la umanità sia ottima, deve ridursi all'unità, cioè al comando di un solo principe, giacchè solo così essa può essere più conforme a Dio. Parimenti ogni ente generato è ottimo se seguirà le orme del suo generante, qualora sia perfetto; or il cielo, perfetto generante dell'uomo, è regolato da unico movimento (il primo mobile), e da unico motore (Dio); dunque perchè l'umano genere sia ottimo, deve essere regolato da unica norma (la legge) e da unico dirigente (il monarca o Imperatore). L'Impero è poi necessario 1°, perchè la umanità possa avere una suprema giurisdizione a cui ricorrere nei conflitti delle collettività minori, senza di che il mondo sarebbe stato creato imperfetto, ciò che è impossibile; 2°, perchè essa possa godere anche della più efficace giustizia, la quale non può esser tale se non sotto un monarca, il solo che possa dare affidamento di si-

cura giustizia; 3°, perchè l'umanità possa ottenere la libertà, giacchè essa sta ottimamente appunto quando è libera; ma per ottenere libertà vera, occorre essere sicuri che i pubblici reggimenti si mantengano nella legalità; e per aversi tale sicurezza è necessario un reggitore supremo; dunque è necessario un monarca. Essendo poi il monarca possessore di tutto, è il più ben disposto alla missione della giustizia, e di conseguenza è anche il più adatto a disporvi gli altri; sicchè ad un'ottima disposizione morale del mondo, è necessaria la monarchia. E giacchè ciò che può esser fatto da un solo individuo, vien fatto meglio da uno anzichè da molti, è meglio che il genere umano sia retto da uno solo, anzichè da molti. E poichè per vivere in concordia occorre unicità di volere; perchè l'uman genere stia bene, ossia in concordia, occorre che si abbia un solo principe che regoli le volontà dei singoli con unica norma. A tutte queste eccellenti ragioni aggiunge Dante infine la prova delle prove, che per lui sta nel fatto che Cristo, fattosi uomo per redenzione dell'uomo, venne al mondo quando questo era in perfetta pace per avere raggiunto il perfetto assetto politico, che era appunto la Monarchia, ossia l'Impero (1).

(1) Questa suprema prova, che risolve il primo quesito del trattato, e chiude il primo libro, trova un perfetto riscontro nell'epistola ad Arrigo VII, nella quale, ricordati appunto i regni di Saturno ed il ritorno della Vergine (la giustizia), osserva: « Poichè Augusto ebbe in-
« detto di descriversi l'universo mondo.... se tale editto
« non fosse stato emanato da un principe in tutto legit-
« timo, l'unigenito figlio di Dio, fattosi uomo per dichia-
« rarsi, secondo la natura assunta, soggetto a quell'editto
« non avrebbe mai avuto la volontà di nascere dalla Ver-
« gine; perchè non avrebbe così conestato un fatto in-
« giusto, egli cui appunto si addiceva di attuare ogni giu-
« stizia ». Or qui mi si permetta una osservazione: se

Quando la somma sapienza volle che pel bene umano vigesse l'Impero, non poteva, perfetta come è, non stabilire a chi questo dovesse spettare. La storia ci insegna che il primo Impero universale è stato quello di Roma; lo deteneva Roma a buon diritto? È il secondo quesito che Dante si pone e che risolve nel libro secondo. Qui Dante, invece che con argomenti speculativi o di ragione, trattandosi di constatazioni di fatto, le corrobora sempre con esempi tratti dalle testimonianze storiche effettive o dissimulate sotto i simboli della mitologia pagana.

Meravigliavasi Dante come mai il popolo romano abbia potuto così a lungo preponderare senza opposizione nel mondo, solo con la forza delle armi; ma, dopo avere egli riflettuto bene e a lungo, si potè convincere che ciò era successo per volere di Dio. Or Dio vuole che viga nel mondo la giustizia, ossia il diritto, sicchè il diritto è la stessa volontà di Dio; di maniera che, ricercare se una cosa stia a buon diritto significa cercare se essa sia secondo il volere di Dio; e questo volere di Dio, se è invisibile direttamente, è però visibile per mezzo degli eventi naturali, o per quelli miracolosi.

Ciò premesso, osserva Dante: È giusto che l'egemonia sui popoli si appartenga al popolo più nobile; il popolo romano fu il più nobile che

questo trattato fosse stato scritto prima dell'arrivo in Italia di Arrigo VII, come mai Dante non preferiva di darne copia allo stesso quando andò a prosternarglisi, piuttosto che fare un cenno così sparuto di quanto egli aveva bene ed ampiamente svolto? o come mai non avrebbe (e in questo caso sarebbe stata una necessità!) fatto un richiamo all'opera sua in cui è tanta forza di profondo convincimento? La lettera ad Arrigo con questi accenni e gli argomenti che vi si trovano, è la più evidente prova che sino all'epoca della discesa di lui in Italia, il *De Monarchia* non era ancora nato.

mai esistesse, dunque esso detenne l'Impero a buon diritto. Oltre a ciò, tutto quel che, per divenire perfetto, ha bisogno di fatti miracolosi, è voluto da Dio e quindi si avvera a buon diritto; il popolo romano pervenne alla grandezza ed all'impero per l'ausilio di parecchi fatti miracolosi, che Dante rileva dalla testimonianza di storici e poeti; dunque esso pervenne all'impero a buon diritto. Inoltre chiunque ha di mira il pubblico bene, concorre alla finalità del diritto ed opera a buon diritto; il popolo romano, soggiogando il mondo, concorse al pubblico bene ed alla finalità del diritto; dunque operò con diritto. Tutto ciò che la natura ordina si avvera a buon diritto, giacchè la natura non è se non l'arte di Dio; or la natura destinò come luogo Roma e come gente la romana per l'Impero; dunque il popolo romano detiene l'impero di diritto. A riprova che Dio ha voluto questo fatto, è necessario si sappia che la volontà divina, quando non è manifesta per ragionamento o per fede o per grazia speciale o per rivelazione espressa o per miracolo o per caso, lo sarà per certame, il quale si avvererà o per duello, o per gara atletica; il popolo romano prevalse su tutti i popoli per gara e colle forme del duello; dunque prevalse per volontà divina e quindi a buon diritto. E poichè anche ciò che si acquista con tale lotta si acquista a buon diritto; e con tali duelli il popolo romano si acquistò l'Impero; di conseguenza esso acquistò questo a buon diritto. Allo stesso modo poi come il primo quesito è provato con l'accenno ad un diretto intervento della volontà di Cristo, anche questo secondo quesito si prova con simile accenno, giacchè Dante fa rilevare che Cristo conestò dell'Impero la legittimità non solo morendo sotto il suo reggimento, ma morendo per sentenza basata sulle leggi di Roma, sancendone così la legittimità della giurisdizione ed il giuridico fondamento.

Avendo dunque dimostrato col secondo libro che l'impero è a buon diritto tenuto dal Principe romano, per volere di Dio, come mai popoli e principi pretendono ribellarglisi e negarne il fondamento? Ecco dunque che Dante, affacciatosi sul campo dove si combatte la lotta sacrilega tra Chiesa ed Impero, si decide a battersi anch'egli; e, poichè la Chiesa è un potere esclusivamente spirituale, egli si avvale più specialmente delle armi di essa, cioè degli argomenti teologici, che perciò sono i prevalenti nel suo terzo ed ultimo libro, che così assume un carattere *più spiccatamente polemico*, che è nel soggetto stesso, ed evidentissimo nei primi due libri, viene qui, nel libro III, formalmente confessato da Dante: « Mi avanzo nel presente agone, e, confidando nel braccio di Colui che « ci liberò dalla potestà delle tenebre col sangue « suo, cacerò fuor dal campo, al cospetto di tutto « il mondo, l'empio e menzognero avversario.... (1) « iniziando il certame per salvare la verità » (2).

È un'azione cavalleresca in piena regola quella a cui Dante si accinge; ed è quale campione della Verità che egli tiene il campo, avendo scelto per motto: **Monarchia**.

Il cittadino agiato di Firenze, il quale, perchè nobile, doveva battersi a cavallo, e tra i primi della schiera dei cavalieri irruppe a fedire a Campaldino, non solo si compiace nei suoi scritti di adoperare spesso termini di cavalleria, ma ci tiene a mostrarsi fornito di ogni conoscenza di buona regola cavalleresca, come là dove abbiamo visto nel libro II, 8, che Dante coonestà il duello quale una delle forme di rivelazione della volontà di Dio, quando esso è intrapreso per una causa giusta.

(1) *De Monarchia*, III, 1.

(2) *De Monarchia*, III, 3.

Il sentimento cavalleresco era in Dante una necessaria conseguenza del carattere sdegnoso, della indole fiera, della natura esageratamente mistica, giacchè la sua inclinazione alla virtù, e la sua disposizione d'animo agli arcani della fede, quasi ve lo costringevano. Lo vedemmo già quando parlammo del suo carattere; ora ci giova constatare che egli, sincero assertore dell'idea di Dio e di una felicità extra terrena, consistente nella beatitudine della vista di Lui, convinto che a questa felicità si arriva coll'esercizio della virtù, vita natural durante, persuaso che la virtù sta nella lotta incessante contro il preponderare della menzogna e del vizio, trovasi obbligato alla lotta da perfetto cavaliere. Che gliene potrà incorrere di male, quando gli ammonimenti sacri al pari di quelli della scienza lo affidano che è sempre ad ogni danno preferibile la verità? (1) Egli riteneva ugualmente indispensabili alla umanità ed egualmente sacri Chiesa e Impero; or non sorse appunto la Cavalleria a difesa della Chiesa e del Monarca? Ambizioso di bene e di perfezione di bene, come poteva questo asceta cavalleresco non sentirsi investito dell'onore più elevato a cui aspiravasi allora? È appunto perciò che egli spiega tutto il suo valore intellettuale in difesa della donna dei suoi pensieri, della religione, del monarca; è appunto per questo spirito cavalleresco, non per volgare vanità, che egli mena vanto della vigoria della mente, della vastità degli studi, della saldezza dei convincimenti, perchè queste sono le armi sue. Umile di fronte ai suoi difesi, è superbamente fiero e inflessibile contro i suoi avversari; fedele, pio, giusto nell'adempimento degli obblighi cavallereschi, per la sua donna, la verità, si batte (2), della chiesa si tiene rispet-

(1) *De Monarchia*, III, 1.

(2) *De Monarchia*, III, 3.

tosu proselite e assertore (1), dell'Impero si fa esaltatore e campione (2).

Così nel libro terzo egli ingaggia la lotta contro gli ecclesiastici denigratori che si facevano forti delle Decretali, ed afferma di voler provare che l'impero dipende immediatamente da Dio e non dal suo vicario, cioè il successore di Pietro, sebene questi sia il custode del regno dei Cieli.

Premesso che ciò che repugna ai fini della natura non è voluto da Dio, rileva che contro la sua affermazione si oppongono: 1° Il Pontefice ed altri, mossi forse da zelo, non da superbia; 2° alcuni ecclesiastici, spinti dallo interesse, i quali, accecati dalla passione, arrivano a negare il fondamento stesso dello Impero; 3° i decretalisti, sforniti di cultura e di teologia, ligi soltanto alle decretali, e che pretendono che dalla tradizione venga autorità alla Chiesa, quando invece è la Chiesa che dà valore alle tradizioni. Escluse queste due ultime schiere di oppositori, perchè appassionate e ignoranti, e quindi indegne di tenere il campo, egli si batte solo cogli zelatori della Chiesa; e contro di essi ribatte strenuamente i colpi, opponendo argomento ad argomento e ragioni contro asserzioni.

(1) *De Monarchia*: « Il successore di Pietro è in verità « il custode del regno dei Cieli » (III, 1). « Il sommo pontefice, Vicario di N. S. Gesù Cristo e successore di « Pietro » (III, 3). « Le decretali (che io certamente ritengo « venerande) » (III, 3). « I venerandi concilii principali nei « quali nessun fedele dubita che sia intervenuto Cristo » (III, 3). « Le scritture dei Dottori, ispirate dallo « Spirito Santo » (III, 3). « Pieno di quella riverenza che « più non deve al padre alcun figliuolo pio, alcun figliuolo « pio alla madre, pio verso Cristo, pio verso la Chiesa, « pio verso il Pastore, pio verso tutti quanti professano « la religione cristiana » (III, 3). E ricordiamo finalmente tutta la chiusa del trattato.

(2) In tutte le opere, anche se più specialmente nel trattato *De Monarchia*.

Primo argomento: Dio fece due grandi lumi, il sole che illumina di giorno e la luna di notte; questi allegoricamente rappresentano il potere spirituale ed il temporale; or come la luna non ha sua luce che dal sole, così il potere temporale non ha autorità che dallo spirituale. Dante rileva esser questo un sofisma, perchè non è vero che quel simbolo allegorico esiste. Infatti quei due lumi furono creati nel quarto giorno della creazione, quando ancora l'uomo non era stato creato, e quindi non poteva aver peccato; di conseguenza Dio non poteva aver creato i due poteri in rimedio contro il male del peccato prima che l'uomo fosse nato; sarebbe infatti stolto quel medico che prima ancora che un uomo sia nato si facesse ad approntargli un rimedio per un accesso di là da venire; quindi Mosè nella Genesi non potè nascondere in quei due lumi un simbolo. L'argomento, errato nella sostanza, è anco errato nella forma sillogistica, e va respinto (1).

Secondo argomento: Da Giacobbe discesero Levi e Giuda, simboli di questi due poteri. Come Levi, potere spirituale, precedette Giuda, potere temporale, così la Chiesa precede per autorità l'Impero. Dante, pur ammettendo il simbolo, che non c'è, ne dimostra chiaramente sbagliata la forma sillogistica, perchè si assume una non causa come causa, non essendo la precedenza della nascita da confondersi con l'autorità; sicchè respinge quest'altra obiezione.

(1) Occorre notare che Dante nella *Commedia*, nelle *Epistole* ed in questo stesso trattato chiama i due poteri i due luminari anche dove non li riferisce al sole e alla luna; e nell'epistola ad Arrigo VII deplora che Roma si trovi privata dei due luminari. Occorre notare altresì un errore in cui è incorso Dante nel sostenere che la luna, sebbene rifletta la luce del sole, nelle ecc!issi mostra di avere anche della luce propria; ma anche questa era colpa del tempo!

Terzo argomento: la nomina e la deposizione di Saulle re, avvenuta per fatto del sommo sacerdote Samuele, per mandato di Dio; sicchè l'Impero, potere temporale, deve dipendere dal Vicario di Dio. Dante osserva che altra cosa è un incarico o mandato speciale, altra cosa il vicariato. Il mandatario ha un ordine espresso, tassativo, limitato da eseguire; il vicario invece ha giurisdizione di legiferare ed arbitrare, per la quale ha piena libertà, sempre però dentro i limiti della materia assegnatagli; Dio infatti per mezzo di mandatario speciale, un angelo, può fare un miracolo, ma il vicario, successore di Pietro, non può farne. Questo argomento dunque è errato scolasticamente, perchè si assume il tutto per la parte, e va respinto.

Quarto argomento: i re magi offrirono le temporalità al Bambino; così Dio è il reggitore delle cose spirituali e temporali, di conseguenza lo è anco il Papa. Sofisma errato nei termini, dice Dante; altra cosa è infatti Dio ed altra il suo vicario; così il successore di Pietro non equivale alla divina autorità, come nessun vicario equivale alla persona stessa di colui che lo ha investito.

Quinto argomento: « qualunque cosa avrai legato sulla terra sarà legata anche in cielo e qualunque cosa avrai sciolto sulla terra sarà sciolta anche in cielo ». Da queste parole di Cristo a Pietro si argomentava che il papa può anche annullare le leggi e i decreti dell'Impero. Dante dimostra che quel *qualunque cosa* si riferisce solo al regno dei cieli, giacchè immediatamente prima di queste parole Cristo aveva detto: « ti do le « chiavi del regno dei cieli, e qualunque cosa, ecc. » ; cosicchè il papa può benissimo sciogliere e legare qualunque cosa, ma solo come portinaio del regno dei cieli.

Sesto argomento: nel vangelo di Luca, Pietro dice a Cristo: *ecco qui due spade*, ecc....; e gli

oppositori affermano che quelle due spade che si trovavano presso S. Pietro rappresentano i due poteri spirituale e temporale. Dante nega che quel simbolo ci sia, desumendolo dal fatto che esso non sarebbe stato in conformità al pensiero di Cristo in quel passo dell'evangelo; desumendolo altresì dal fatto che Pietro per la sua ingenuità, che Dante in parecchi casi rileva, non era capace di rispondere simbolicamente.

Settimo argomento: la donazione fatta da Costantino al Pontefice della sede e d'altre prerogative dell'Impero, sicchè da allora nessuno può assumere tali prerogative e l'Impero, a meno che non li riceva dalla Chiesa. Dante nega la donazione; ma giacchè essi pretendono di provarla, Dante prova a sua volta chenè Costantino aveva facoltà di donare o menomare l'Impero, nè la Chiesa aveva facoltà di accettare beni mondani; l'imperatore poteva solo fare in vantaggio della Chiesa delegazione del patrimonio suo, conservando però sempre inalterato il diretto dominio, l'unità del quale non ammette spartizione; e così il vicario di Dio poteva accettarlo non già come possessore, ma come amministratore a vantaggio dei poveri di Cristo.

Ottavo argomento: papa Adriano chiamò Carlo Magno in difesa della Chiesa contro i Longobardi, dandogli l'autorità imperiale; dunque in conformità a tal precedente, il papa deve investire gli imperatori. Dante risponde che una usurpazione non crea un diritto; se così fosse si potrebbe provare che l'autorità della Chiesa dipende dall'Imperatore, perchè l'imperatore Ottone I rimise in soglio papa Leone VIII e depose Benedetto V, che ridusse persino in esilio in Sassonia.

Un nono argomento, non più di fatto, ma razionale, gli oppositori desumono da Aristotele: tutte le cose di un solo genere si riferiscono ad un'unica cosa che è la misura e regola di quel

dato genere; gli uomini sono di un solo genere, e papa e imperatore sono uomini; dunque devono riferirsi ad uno solo che ne sia l'unica misura. Ma il papa non può riferirsi ad alcun altro; dunque è esso la misura e regola. Dante risponde che questo è un sofisma detto *per accidente*, perchè altra cosa è essere uomo, ed altra essere papa o imperatore; questi due in sostanza restano uomini; mentre le loro cariche sono accidenti; il rapporto di ragguaglio di queste accidentalità si è il principio di autorità e, secondo questo, essi non possono riferirsi che a Dio, che è l'autorità somma.

Esposti e confutati gli errori di questi argomenti, Dante imprende a fare la diretta dimostrazione della verità del suo asserto. Prova così che l'autorità imperiale non è causata dall'autorità della Chiesa, perchè l'Impero preesistè alla Chiesa; nè la Chiesa ha facoltà di dare autorità al Principe romano, giacchè tal facoltà non le è stata mai da nessuno consentita, nemmeno da Dio, perchè non se ne trova mai cenno nei due Testamenti. Inoltre, ciò che è contrario alla natura di una qualche cosa, non può essere nel novero delle sue facoltà; or la facoltà di regolare il reggimento della nostra vita mortale è contraria alla natura della Chiesa; dunque questo non è nelle sue facoltà.

Ma queste dimostrazioni per *inconvenienza*, se escludono certamente per deduzione logica che l'autorità dell'Impero possa essere causata dalla autorità del sommo pontefice, non sono tuttavia una piena prova che essa promani diretta da Dio. Dante ne dà la seguente prova: l'uomo è il solo ente che partecipa di corruttibilità ed incorruttibilità, perchè dotato di corpo e di anima; egli dunque partecipa dell'una e dell'altra natura; dunque deve avere una duplice finalità. L'una, come corruttibile, è la felicità di questa vita, e consiste nell'esercizio delle sue virtù; l'altra, come

incorruttibile, è la felicità della vita eterna, e consiste nel godimento dell'aspetto divino. A tali due felicità, che sono due mete differenti, si arriva con mezzi differenti; alla prima si arriva con gli insegnamenti filosofici, operando in conformità alle virtù morali e intellettive; alla seconda si arriva con gli insegnamenti teologici, operando in conformità alle virtù teologali (fede, speranza e carità). Or sebbene le prime virtù si siano mostrate dai filosofi e le seconde dallo Spirito Santo, l'uomo non saprebbe acquistarle, per effetto della sua concupiscenza, senza un duplice ordine direttivo, secondo il duplice fine; l'uno è il sommo pontefice, che, a norma della rivelazione, dirige l'uomo alla vita eterna; l'altra è l'imperatore, che, a norma della scienza, dirige l'uomo nella vita civile. E poichè a questo porto non si arriva tra le tempeste della concupiscenza, ma solo in stato di tranquillità e pace, *questo è il fine preciso a cui più deve mirare il principe romano, cioè che nel campo dei mortali si possa vivere liberamente in pace.* E poichè per ottenere detto fine, che, cioè, *gli utili ammonimenti della libertà e della pace si applichino adattamente ai luoghi ed ai tempi,* è necessario che essi siano concessi per grazia di Dio, il quale soprintende alla disposizione dei Cieli; così Dio è solo colui che ciò volle, ed è quindi solo Dio colui che elegge e che conferma: di guisa che l'autorità del monarca temporale, senza alcun altro mediatore, discende dalla fonte dell'autorità universale.

Questo concetto delle due potestà predisposte da Dio, il punto da cui si biforca la potestà di Pietro e di Cesare, è costante così nelle opere maggiori di Dante come nelle epistole. Nella epistola ai principi e popoli d'Italia Dante riafferma la predestinazione di Dio al principe romano per la supremazia temporale che la Chiesa confermò poscia con la parola dell'eterno Verbo; « e se le

creature mondane scorgono con l'intelletto gli invisibili fini di Dio, da ciò che è stato creato, cioè desumendolo argomentando dal noto all'ignoto, è agevole alla umana facoltà intellettuale constatare l'esistenza e la volontà del suo motore, rilevandolo dal movimento del cielo; sicchè questa predestinazione diviene per sè stessa evidente anche a chi è di corto intelletto; fu il Signore della terra e del Cielo che stabilì per noi un monarca». E nell'epistola ai Fiorentini Dante ripete ancora più chiaramente: « La provvidenza del Re eterno dissepose che le umane faccende fossero governate dal sacrosanto impero dei Romani, affinché sotto la sicurezza di così solido sostegno il mortal genere stesse in pace, e *dovunque secondo che la natura il richiede*, fosse civilmente retto ». Così, infine, nella epistola ad Arrigo VII, nella quale ricorda che Cristo colle parole e colle opere confermò a Roma l'Impero del mondo (1).

È questo un libro ghibellino? Dante stesso volle smentirlo ed impedirne perfino il dubbio; e, al momento di chiudere il suo ardito e ingegnoso trattato, è sollecito di aggiungere, da buon guelfo e sincero credente: « Or questa verità non deve intendersi in senso così stretto che il principe romano non sia sottoposto in qualche cosa al romano Pontefice, quando si rifletta che la felicità mortale è predisposta in certo modo per la felicità immortale; sicchè è giusto che Cesare usi a Pietro quella reverenza che deve *al padre il figlio* primogenito (dunque una sottomissione d'ordine morale!) affinché, illuminato dalla paterna grazia, possa *più efficacemente* irradiare sull'orbe terraqueo al quale è stato preposto

(1) Ancora una volta, questa persistente affermazione nelle varie epistole di questo concetto svolto in un apposito trattato costituisce una decisiva eloquente prova che il trattato stesso non era ancora stato scritto.

« solo da Colui che è il rettore di tutte le cose
« spirituali e temporali ».

Così finisce questo libro, per idealità stupendo, giacchè, spogliato dalle molte scorie della metafisica e della religione, contiene delle verità eterne, solo che si voglia e sappia considerarne il pregio in rapporto ai tempi, ai progressi scientifici, alle contingenze storiche della vita reale.

VIII.

Scopo del trattato

Che cosa si riprometteva Dante da questo trattato? Faceva egli solo una questione astratta, dottrinarica, per appagare il suo sentimento religioso, o mirava anche a qualche cosa di concreto, di positivo, per migliorare una condizione di fatto in vantaggio generale e particolare suo proprio?

Per assodare questo e rispondere con sicura serenità a tali domande, e per conoscere insieme sempre più la nobiltà dell'animo e la purezza degli intendimenti di Dante, ci basta trarre partito da quanto esponemmo nei precedenti paragrafi.

Certo la missione dell'ascetico apostolato, affinché il mondo si uniformasse ai voleri di Dio, era preminente in Dante; ma il bisogno del ritorno della pace alla travagliata Italia era pure assillante (1). L'impero, doveva, è vero, assicu-

(1) Dante bramava che l'Italia vivesse con pace e con giustizia. Nell'epistola ai principi e popoli d'Italia scriveva: « Asciuga le lagrime e dismetti i segni del lutto, « o bellissima, giacchè è prossimo chi ti libererà dal car-
« cere degli empi; chi, percuotendo i perfidi, li disper-
« derà a colpi di spada e affiderà la sua vigna ad altri
« agricoltori i quali al tempo della raccolta gli diano il
« frutto giusto. Ma poichè egli è Cesare, e la sua maestà
« promana da colui che è fonte di pietà, perdonerà a tutti

rare maggiore libertà e dignità alla Chiesa; ma anco alle città d'Italia doveva dare affidamento di libera e tranquilla autonomia (1). Di sicuro il principe romano doveva tornare alla sua sede ed alla sua missione, e portare un termine agli eccessi e pretese di Francia; ma anche la onesta gente fiorentina, iniquamente bandita, doveva tornare alla patria ed alla cittadinanza di Firenze (2).

« quanti pietà imploreranno ». Nella epistola ai Cardinali parimenti li esorta: « Per la sposa di Cristo, per la sede « di essa sposa, che è Roma, per *l'Italia nostra...*; » e concludendo rileva «l'obbrobrio dei Guasconi che ac- « cesi di feroce cupidigia si sforzano di usurparsi la glo- « ria dei Latini ». Nell'epistola ai principi e popoli di Italia dice: «Il Re dei Romani già si affretta alle nozze « di Italia.... Rallegrati, o Italia, che per ora sei compas- « sionevole perfino ai Saraceni, e che presto sarai invi- « diabile nel mondo.... Chi ricalcitra al legittimo potere, « ricalcitra a Dio.... Levatevi, abitanti d'Italia, incontro « al vostro re, destinati a lui non solo per l'Impero, ma, « come liberi, al suo governo ». E nell'epistola ad Ar- rigo VII: «Re dei Romani.... fulge al Lazio nuova spe- « ranza di miglior secolo.... ».

(1) Era tutto il popolo, come la storia rileva, che invocava un Signore che desse pace, alleggerisse le tasse, favorisse il commercio cittadino contro i tirannelli del tempo, signori o città; e quando Carlo d'Angiò nel 1267 simulò di venire da paciere in Toscana, il popolo ingenuamente pensò ad una lega per la pace e per la fede.

(2) Nell'epistola al Cardinale da Prato, scritta in nome dei fuorusciti si legge: « A quale altro fine irrompemmo « nella guerra civile? che altro cercavano le nostre can- « dide insegne? per quale altro scopo rosseggiarono le « nostre spade e le saette nostre, se non perchè coloro « che avevano spezzato con temeraria voluttà i nostri di- « ritti di cittadini sottomettessero il capo al giogo della « legge di pietà, e fossero costretti alla pacificazione della « Patria? A tal fine la legittima punta di nostra intenzione, « scoccando dal nerbo che tendevamo, cercava, cerca, e « cercherà in appresso, solo la quiete e la libertà del « popolo fiorentino.... Pertanto noi la vostra clementis- « sima pietà, con voce di figli, affettuosamente suppli- « chiamo, affinchè voi vogliate irrorare la lunga contur- « bata Firenze nel sopore della tranquillità e della pace ».

Indubbiamente al ritorno della pace era urgente che l'Impero ripigliasse tutta la sua autorità nel mondo (1), col consenso della Chiesa, ferma alla divina sua missione apostolica; ma la Giustizia richiedeva non meno urgentemente la riparazione dei torti ingiustamente inflitti ai buoni cittadini (2). Giusto riparo occorreva alla irrequieta protervia delle autorità ecclesiastiche e feudali infedeli; ma giusto giudizio anche contro parte *villana* fiorentina (3).

Dante tali intendimenti aveva espresso nelle varie epistole, che sono senza dubbio il documento più importante per il pensiero politico suo, e oltre al *De Monarchia*, noi non abbiamo mancato di richiamarvi sopra l'attenzione quante volte ci è occorso. Essi erano un sogno troppo bello per avverarsi in tempi quali noi rilevammo da Dino; ma quando, durante le feste del Natale del 1309, fu annunciato il passaggio in Italia del nuovo imperatore, preceduto da stupenda rino-

(1) Nell'epistola ad Arrigo VII lo ammonisce che la potestà dei Romani non è costretta nei confini d'Italia, nè dai limiti della tricuspide Europa.

(2) Inconsolabile rimase sempre Dante per la iniquità della condanna infamante, e non cessò mai nelle lettere e nelle opere di dichiararsi *immeritamente esule*; assai anco egli sentì l'avvilimento della povertà. Nell'epistola ai conti da Romena diceva: « lo poi debbo scusarmi « appo la vostra discrezione della mia assenza dalle la- « grimevoli esequie; chè non mi trattenne negligenza o « ingratitudine, ma la insupponibile povertà arreatami « dallo esilio ». E nella epistola ai principi e popoli di Italia conforta coloro che nella oppressione piangevano, giacchè insieme con lui sarebbero stati restituiti alla patria, e li esorta a perdonare. Conchiude poi la epistola ad Arrigo VII con queste parole di speranza: «E come, « memori della santa Gerusalemme, esuli in Babilonia, « siamo ora gementi, così allora, tornati cittadini, respi- « rando nella pace, ci risoverremo con gioia delle pas- « sate miserie dello avvilitamento ».

(3) Tutta la Epistola ai Fiorentini è una minaccia di castigo.

manza, fu un gaudio immenso di tutti i buoni; e parve avverarsi un nuovo miracolo di Dio, giacchè egli veniva d'accordo col Papa e per pacificare le parti. Sentiamolo ancora da Dino, sia perchè sicuramente guelfo, sia perchè meglio risulti fino a qual punto fu Dante la genuina espressione del tempo suo. Anche dai Guelfi si desiderava un imperatore cavalleresco e possente che riscattasse il papato e francheggiasse la religione. Onde Dino: « Non avendo la chiesa braccio, nè difenditore, pensavano fare un imperatore, uomo che fusse giusto savio e potente, figliuolo di Santa Chiesa, amatore della fede.... e trovarono uno che in Corte era assai dimorato, uomo savio, di nobile sangue, giusto e famoso, e di gran lealtà, pro' d'arme e di nobile schiatta, uomo di grande ingegno e di gran temperanza, cioè Arrigo, conte di Luzinburgo, di Val di Reno nella Magna... Iddio onnipotente, il quale è guardia e guida dei prencipi, volle la sua venuta fosse per abbattere e gastigare i tiranni che erano per Lombardia e per Toscana, infino a tanto che ogni tirannia fosse spenta.... Passò la montagna, per le terre del conte di Savoia,.... e venne giù, discendendo di terra in terra, mettendo pace come fusse uno agnolo di Dio... ». Che egli venisse con l'ausilio divino non è dubbio in Dino, come in tutti i credenti di quel tempo; sicchè Dino, notata la fine miracolosamente miseranda dei capi di parte nera, chiude la sua aurea cronica con la fede più viva nella giustizia riparatrice: « O iniqui cittadini, che tutto il mondo avete corrotto e viziato di mali costumi e falsi guadagni! Voi siete quelli che nel mondo avete messo ogni malo uso. Ora vi si ricomincia il mondo a rivolgere addosso: lo Imperadore con le sue forze vi farà prendere e rubare per mare e per terra. ». Nè diversamente Dante nella sua epistola ai Fiorentini: « Voi che trasgredite le

« leggi divine e le umane, cui l'ingorda cupidigia
« trova pronti ad ogni misfatto, voi non scuote
« il terrore della seconda morte?... ma se la pre-
« saga mia mente non erra, da veridici segni e
« da irrefragabili argomenti afforzata,... vedrete
« la città, consunta dal lungo affanno, finalmente
« arrendersi a mani estranee, e i più di voi per-
« duti per morte o per prigionia, e solo pochi
« scampare con pianto in esiglio ».

Così Dante e Dino del pari ci si mostrano come soffusi di una aureola di ingenuità serafica; la idea di un Dio onnipotente, riparatore di ogni torto, perchè in lui è la stessa giustizia, è così profonda nel loro spirito, che mai come in queste profezie da loro annunziate, essi sono stati più sicuri. E poichè un sentimento possente di bene li anima allo scrivere, la bellezza e purezza dello animo risulta così viva ed efficace, che non è possibile metterne in dubbio la sincerità, o rintracciarvi una soddisfazione di malanimo. Le frequenti apostrofi, che, nell'uno e nell'altro scrittore, interrompono la parte serena della stesura, sono così opportune, così appassionate, così profonde, che commuovono l'animo del lettore e forzosamente gli fanno risentire tutto il fervore da cui lo scrivente era invaso, sicchè chiara e vivida ne apparisce la tendenza alla bontà e alla virtù. Con quale ansia e ardore non affrettano la venuta del Principe restauratore della legge! Con qual fede e convincimento non si ripromettono la pacificazione degli animi! con qual gaudio ed amore non salutano l'avvento del regno della giustizia! E tutti e due, già disperati e afflitti, ravvisano nella inattesa salvezza il miracoloso intervento della somma grazia di Dio. O anime oneste e ingenuie, che sentiste voi quando il disinganno vi richiamò alla realtà della vita? Nessuno dei due seppe dettare la grande elegia della speranza distrutta, perchè in verità, i grandi dolori sono muti!

Ma la fede Dante non la perdeva. Essa era in lui non il semplice germoglio del sentimento, ma piuttosto il barbicoso ceppo della ragione, perchè la religione sua era anco prodotto di lunghi studii di filosofia laica, perchè la sua mistica elevazione a Dio derivava anco da protrate veglie sui filosofi pagani. Dal convincimento sicuro egli aveva acquistata la forza di rigirarsi nella sua coscienza e di non cedere al dubbio. Lo Zingarelli osserva: « I grandi dolori hanno sempre suscitato in Dante « reazioni meravigliose; sono come tante epoche « nel cammino della sua vita, dalle quali si effon- « dono attività ed energie nuove (1) »; ed asseriva il Gorra: « Dopo il fallimento della impresa di « Arrigo, in Dante si rinfocolano le aspirazioni « al trionfo del Diritto e della Giustizia ». Ecco dunque quando e perchè nasce il trattato *De Monarchia*; ecco perchè esso riveste una caratteristica speciale di ordine morale.

Dante non prevenne i tempi; non si allontanò dal suo ambiente e dalla sua scienza; ma non ne resta perciò menomato, perchè nobilitò il suo intendimento politico con l'elevatezza e la grandezza di un ideale di virtù civile e di benessere umano; meglio ancora, perchè egli lo fondò sulla sua vera base: il Diritto.

Mancata ogni speranza riposta sul miracoloso intervento di Arrigo, che Dante spiega col fatto che questi venne prima che Italia fosse a ciò disposta, cade anche ogni possibilità della restaurazione immediata di Giustizia; ed allora il suo ideale si netta da ogni mira mondana e si purifica, elevandosi ad una concezione di sublime eccellenza: riunire la cristianità tutta in un popolo di fratelli, sotto la tutela dei due capi supremi. È per questo fine che l'opera si inizia con l'affer-

(1) V. la conferenza sopra citata.

mazione di un tratto di amore, il sentimento generoso degli uomini di natura superiore di avvantaggiare la universalità (I. 1.); questo è anche il primissimo movente del trattato di Dante, il quale non al lucro, ma al vanto dell'utile sociale ha mirato scrivendolo. Egli aspira, in conformità al fine umano (I. 3.), a rischiarare la intelligenza della collettività sulla natura e sulla missione dell'autorità temporale, affinché, rimossa ogni controversia su di essa, si raggiunga la pace che è la miglior cosa di quante furono preordinate alla nostra felicità (I. 4.); tanto è vero che *pace* si annunciò al mondo quando vi nacque il Salvatore, e *pace* era il saluto di cui egli stando nel mondo, si serviva. Senza pace non può raggiungersi il fine umano. Questo il proemio della trattazione dantesca.

Sono mezzi a tal fine: l'unità di direzione (I. 5.) ed il mantenimento dell'ordine (I. 6.); senza di che, non vi sarebbe conformità all'ordinamento universale di natura (I. 7.), nè alla sua disposizione (I. 8.), nè alle sue leggi (I. 9.). Senza unicità di direzione infatti non ci sarebbe un giudice supremo negli umani conflitti (I. 10.), nè giustizia sicura (I. 11.), e di conseguenza non libertà vera, perchè mancherebbe il raddrizzatore delle partigiane potestà temporali (I. 12.). Similmente senza sistema d'ordine mancherebbe la virtù dell'esempio (I. 13.), il razionale adattamento alle contingenze (I. 14.), la concordanza degli intenti (I. 15.). Soltanto per non avere coscienza di queste verità il genere umano non è più vissuto in pace come allora quando venne in terra Cristo, giacchè non aveva curato di nutrire l'intelletto ed il cuore colla dolcezza del precetto divino: « Ecco quanto « buona e diletta cosa si è che i fratelli vivano in « unità (I. 16.) ». E questo versetto del salmo, che chiude il primo libro del trattato, è netta aspirazione dantesca all'universale fratellanza umana.

In questo sentimento di così nobile morale

grandezza, Dante è veramente nuovo, assolutamente originale; ed in questo solo si stacca completamente dal tempo suo, contrassegnato da un particolarismo eccessivo e da un insaziabile egoismo utilitario. Come col *Convito* volle porgere un tesoro di dottrine morali e filosofiche a quei poveri di sapere che ne abbisognavano, così con questa opera volle combattere la ignoranza e la mala fede del chiericato, contrapponendo alle sue mire interessate una elevatissima finalità di bene comune. L'uomo politico, il filosofo, il maggiore sapiente del tempo suo, adopera così tutta la potenza della mente per ricondurre gli intelletti a quell'ordine che risulta dalle morali e civili virtù, sperando che l'autorità filosofica si accoppi colla saggezza politica per bene e perfettamente reggere i popoli in pace e con giustizia. E se col primo libro egli ci addita il bene umano, effetto delle virtù morali basate sul principio dell'amore fraterno, col secondo ci dimostra il vantaggio delle virtù civili, basate sul bisogno della libertà politica.

Quando i re e principi della terra ricalcitano alla suprema giustizia, svincoliamoci da loro e sottraiamoci al loro giogo. — Se il predominio di uno solo, il principe romano, era necessario al fine umano, non dovevano perciò i principotti del tempo usurpare i pubblici poteri (*gubernacula publica*); i cittadini dovevano quindi persuadersi che essi erano liberi da simili tirannelli (II. I.). Con questa premessa e con tale intendimento inizia Dante la seconda parte del trattato.

Solo il diritto deve regolare la vita civile, ossia l'umana civiltà, perchè il diritto è lo stesso Dio (II. 2.); ora è principio di giustizia che chi eccelle per virtù in una collettività si abbia il premio di esserne il dirigente (II. 3.); nel quale principio non può non consentire la stessa divinità (II. 4.). Chi poi vuole il bene collettivo coopera

alla finalità del diritto, giacchè questo nella sua attuazione si traduce in una proporzione reale e personale di uomo ad uomo, senza la quale si distruggerebbe la stessa collettività. Se dunque questa è l'essenza e la ragione del diritto in genere, cioè il bene comune ad ogni singolo consociato, è necessario che lo scopo di ogni diritto in specie sia il bene collettivo; ed è impossibile che vi sia diritto alcuno che non miri al bene comune. Or poichè le più piccole collettività sono legalmente tenute soggette allo Stato, bene asserì Cicerone che le leggi devono interpretarsi ad utilità dello Stato, giacchè, se esse non fossero utili alla generalità dei sudditi, non sarebbero leggi che solo di nome, quando invece la legge è il vincolo della società umana (II. 5.). E Dante insiste nel ricordare quanto i Romani siano stati rispettosi della Legge e del pubblico bene; e rileva l'egregio esempio di Catone, che, per accendere nel mondo l'amore di libertà e per mostrare di quale pregio esso sia, preferì volontariamente di vita partirsi, piuttosto che vivere senza libertà. È ovvio poi che chi opera per raggiungere lo scopo del diritto, opera con diritto (II. 6.); ora noi vediamo che, quando si ordina una qualsiasi collegialità, si stabilisce non solo l'ordine reciproco dei collegati tra loro, ma anche le facoltà inerenti ai vari uffici, cioè si ordina il diritto in quella data collegialità, perchè ogni diritto non deve estendersi al di là di una delimitata facoltà. Dunque nella stessa maniera senza un diritto prestabilito non può mantenersi l'ordine universale, giacchè ad ogni ordinamento è unito inseparabilmente un fondamento di diritto; e non vi ha ordine senza un diritto corrispondente che lo sancisca (II. 7.). Accennato poi all'amore verso la patria, per il quale il cittadino deve esporsi volentoso, sacrificando il meno — sè solo — per il più — la salute di tutti — (II. 8.), trova

Dante in questo sentimento altruistico la giustificazione di chi si espone nel duello giudiziario (Il. 9.), e la legittimità dell'acquisto di ciò che per quello si guadagna; quante volte però esso 1°.) sia intrapreso non per personale rancore ma per un fine di giustizia, 2°.) sia permesso dopo esauriti tutti gli altri tentativi di prova, 3°.) sia concesso purchè restino sempre conservate tutte le formalità prescritte, giacchè così soltanto interverrebbe Dio, il quale non lascerebbe opprimere un campione del Diritto, ossia un suo campione. Si guardino bene dunque i duellanti di battersi per interesse, perchè in tal caso non giudizio di Dio si avrebbe, ma del diavolo (Il. 10.); sicchè solo a chi si batte per giusto fine e con buona regola si addice il detto dell'apostolo: « Mi fu affidata la corona di giustizia ».

E poichè tutto ciò è conforme a verità, male presumono i legulei ignoranti che vogliono astrarre da essa verità, dalla quale soltanto l'umana ragione trae il suo convincimento; si limitino dunque a dare responsi sul semplice senso letterale della legge, giacchè il senso anagogico non fa per loro (Il. 11.).

Cristo stesso volle colla sua nascita provare la necessità che l'umanità per stare bene doveva trovarsi libera e in pace; libertà che consiste nella volontaria sottomissione alla legge; e così Egli fece, il Cristo, ubbidendo all'editto dell'autorità legittima, facendosi annoverare nel censimento dei mortali. Riconobbe con ciò non solo il principio d'ordine, ma la legittimità della giurisdizione comune (Il. 12.); e si fu per simile scopo che Egli volle, morendo, di questa giurisdizione riconsacrare la legittimità sottomettendosi alla condanna. Infatti è da sapere che una punizione non consiste solo nella pena inflitta a chi ha perpetrato un misfatto, ma nel sostenimento di detta pena in quanto promana da un giudice legittimo; senza di che essa

sarebbe un'ingiustizia. È dunque con l'esempio suo che Cristo diede un legittimo fondamento alla monarchia, sotto la quale l'umana civiltà dovrebbe liberamente ed in pace vivere (II. 13.).

Con questa concezione Dante dunque ci assicura che il suo scopo era, è vero, il monarcato, ma poggiato sulla sicura base del Diritto. Il fondamento dell'Impero è il diritto umano, e nemmeno all'imperatore è lecito di fare cosa alcuna contro il diritto umano; l'usurpazione del diritto non è diritto. Questo suo concepimento gli derivava non solo dagli studi giuridici, ma dalla matura sua conoscenza della filosofia di Cicerone, al quale spesso si richiama. Or gli studi del Diritto, la ragione scritta, affermavano la verità, e malamente e falsamente contro tal verità ignoranti ecclesiastici ricorrevano ad errate affermazioni teologiche. Dante, intimo amico di Cino da Pistoja, l'insigne giureconsulto, sia o non sia stato a studio in Bologna, dovette pur conoscere l'insegnamento d'Accursio che col Diritto si può fare a meno della teologia; di maniera che egli, sicuro del favore di Dio, che è usbergo ai difensori della verità (III. 1.), e che non può non volere i fini di natura (III. 2.), convinto che l'accieciamento della passione fa travedere i troppo zelanti sostenitori della fede, e, più di costoro, quegli altri che sono mossi da interesse o da ignoranza, eliminati questi ultimi per la evidente loro malafede, cogli zelatori si batte per la verità (III. 3). La verità per Dante consiste nella perfetta separazione dei due principii, il razionale e lo spirituale; il primo si riflette nella pratica della vita collettiva e nel politico reggimento; l'altro si integra nei costumi e nelle pratiche di religiosità. Ciò è conforme alla natura stessa umana, la quale consta di corpo e di anima, donde le due finalità: quella della felicità terrena, consistente nel massimo benessere conseguibile, ed a questo fine deve mirare ogni politico ordi-

namento; e quella della felicità extraterrena, consistente nella contemplazione di un Ente perfetto, e a questo fine deve mirare l'apostolato religioso. Come si può facilmente vedere, si tratta di due direttive che, se muovono da unico punto, cioè il comune scopo della umana felicità, non convergono ad unica mèta immediata, ne divergono anzi, sempre più, o, a tutto concedere, corrono in direzione parallela e si ricongiungeranno quindi all' infinito, cioè in Dio, il punto da cui derivano.

Così nel libro terzo egli prova che, quando gli zelanti della fede vogliono sostenere l'indipendenza dei due poteri, spirituale e temporale, non si avvalgono di alcuno indizio di ragione (III. 4.). I simboli che essi invocano non esistono, o sono sofisticamente interpretati (III. 4. 5. 6. 7. 8. 9.); ed i precedenti storici allegati di Costantino e di Carlo Magno (III. 10. 11.) non hanno alcun giuridico fondamento. L'autorità politica e la religiosa non hanno *tra loro* riferimento alcuno (III. 12.), esistendo ognuna per sè; e infatti non si riscontra tra loro alcuna dipendenza di causa ad effetto (III. 13.), nè un'originaria predestinazione (III. 14.), nè contatto alcuno nella loro affermazione (III. 15.); per logica deduzione sono quindi indipendenti. C'è però anche una ragione diretta per assodare questa verità; e consiste nel fatto che dette autorità sono conformate all'innegabile dualismo sancito dalla natura; sebbene debba convenirsi essere cosa prudente che l'autorità politica, la quale si dovrebbe esplicare colla saggezza della ragione, sia tenuta a fare giusto conto della reverenza dovuta al sentimento (III. 16.).

In tal maniera l'intendimento politico di Dante, pur avendo un fine immediato e pratico, poggia sempre sopra un principio etico-religioso. « Non
« come il Machiavelli, che nella politica studia
« i congegni della potenza, senza considerazione
« del principio buono o cattivo che essa rappre-

« senta » (1); Dante invece sente il bisogno di persuadere che l'esistenza di un ordinamento politico gerarchico, indipendente dall'ordinamento religioso, è necessaria e conforme a natura; esso quindi è anco giusto e morale, e, come tale, conforme ancora alla religione. Cosicchè non sarà possibile mettere in dubbio quanto asserimmo, che il più grande valore del *De Monarchia* è il valore morale.

Secondo il Giusti (2), lo scopo politico di Dante è di proporre un modello di riordinamento al suo secolo guasto, non una riforma religiosa e politica come quella di Lutero e di Cromwell, ma una modifica che valesse a richiamare nel suo pieno vigore il Diritto romano, e nella primitiva purità la morale evangelica. A tal uopo sarebbe stato necessario che il papa non si fosse ingerito nelle cose temporali, e l'imperatore non avesse abbandonata Roma, sede vera dell'Impero; così avrebbe potuto egli meglio impedire le male usurpazioni dei tirannelli che specialmente infestavano l'Italia, il giardino dell'Impero, dividendosi questa perchè lacerata e discorde. Tale riordinamento politico, che mirava a correggere il secolo, non poteva ottenersi senza le opportune leggi e senza chi le facesse osservare; l'imperatore ne aveva l'ufficio e l'obbligo, così come il papa doveva ripigliare il suo apostolato educativo. Erano i costumi che occorreva migliorare, facendo guerra alla mala cupidigia, causa d'ogni male, come disse S. Paolo: *radix omnium malorum cupiditas*. Per la cupidigia gli imperatori eran distretti dal venire alla loro naturale sede; per la cupidigia il papato aveva aggiunto al pastorale lo scettro; per la cupidigia

(1) ISIDORO DEL LUNGO: *Storia esterna e vicende di un piccolo libro ai tempi di Dante*.

(2) *Scritti varii*, Firenze, Le Monnier, 1863.

i cittadini si dilaceravano tra loro, persone e beni. Il rimedio stava appunto in questo riordinamento completo della vita politica; mezzo precipuo la restaurazione dell'autorità imperiale ristabilita a Roma; si sperava così *che la sua venuta* (lo abbbiam visto in Dino), *fusse per abbattere e gastigare i tiranni*. Ecco dunque dalla voce di un probò cittadino affermata l'aspirazione alla libertà; affermazione che fu comune a Dante e preminente suo scopo politico.

Così Dante, pur rimanendo espressione genuina della cultura e del pensiero scolastico, il quale, mirando ad un fine extrarazionale, perdeva di vista il miglioramento umano, sa elevarsi ad un superbo ideale di perfezione mistica ed insieme ad un nobile intento di bene politico.

Senza per nulla derogare alla speculazione astratta, egli non si allontanò del tutto dall'esperienza positiva; vide e sentì tutto il disagio dello stato feudale, vide e notò il danno del predominio sacerdotale, ne dolorò, con tutti i migliori che vivevano in quel triste periodo; e non potendo sperare in terra altro ausilio possibile, poichè all'autorità del Pontefice (rappresentante di Dio) non poteva contrapporsi che l'autorità dell'Imperatore (rappresentante del popolo tutto), nell'Impero sperò, all'impero si rivolse, e scrisse il *De Monarchia*. Egli non intese però fare un libro di parte; come cristiano fu col papa; come cittadino amatissimo di Firenze volle questa in pace e tranquillità, sotto il garante prestigio dell'Impero; come politico mirò a dirimere le discordie, le fazioni, le guerre, e bramò che la Chiesa lasciasse il temporale e tornasse al vangelo. Suo convincimento è che l'umanità non possa sussistere senza le leggi (attributo dell'Impero) e senza religione (missione del Papato). Questa e non altra l'altissima finalità che si ripromise scrivendo.

Titolo del trattato

Dante chiamò questo trattato *De Monarchia*, con parola presa dal greco, non per vana pompa culturale, ma perchè non poteva con altra equivalente latina bene ed esattamente esprimere il suo intendimento. Monarchia infatti significa comando di una sola autorità suprema, ed egli, come abbiám visto, intendeva appunto sostenere che uno solo doveva essere nel mondo intero il detentore del massimo potere. Ma poichè duplice era la natura dell'uomo, corporale e spirituale, ed a questa duplice natura corrispondevano provvidamente una finalitá terrestre ed una extraterrena, subito all'inizio del proemio ha cura Dante di avvertire che il suo scopo è di dare nozione della monarchia temporale soltanto; ed è appunto la monarchia temporale, quella che si chiama Impero, che egli definisce: un principato che si esercita sopra tutti in un determinato tempo, e sopra tutte quelle cose che col criterio temporale debbono considerarsi. Per questo intendimento dantesco, male si sarebbe impiegata la voce Impero, giacchè questa voce avrebbe potuto intendersi come un potere strettamente politico, quando invece il politico reggimento o governo è per Dante bene altra cosa della monarchia, che è una potestà universale, senza limite alcuno di territorialità, e si esercita su tutto quanto possa cadere in discussione o controversia purchè non abbia carattere di spiritualità. Oltre a ciò, mentre la voce monarchia non ammetteva per la letterale significazione, altra uguale potestà terrestre ad essa equivalente, la voce Impero invece era scapitata a designare un grado di politico reggimento elevatissimo, ma non più unico e solo; anzi Dante ha da deplorare che il papa abbia osato di dare

la dignità dell'Impero a Carlo Magno, nonostante che vi fosse già un Imperatore a Costantinopoli (1). Non poteva quindi Dante teorizzare sull'Impero, che male avrebbe espresso il suo concetto di una assoluta unità della monarchia universale avente suo fondamento sull'inderogabile diritto umano (2). Un trattato *de imperio* avrebbe costretto e limitato il soggetto alla sovranità politica, al governo di fatto, al rapporto esclusivo tra principe e sudditi, quando invece assai più vasto ed elevato era il concetto dantesco, quello cioè di mostrare la necessità di un solo principio direttivo regolatore di uomini e cose delimitatamente nel tempo ma illimitatamente nello spazio occupato dagli uomini, giacchè l'Impero per Dante non importava anche il Governo.

Questo soltanto era il principio che per Dante esprimevasi con la parola Monarchia e qualsiasi altra parola non sarebbe stata al suo scopo adatta, efficace, precisa.

X.

Il genere di filosofia

La scienza che Dante desunse dai presupposti di causalità, per riguardo allo scibile fisico, morale, intellettuale, e che costituisce quindi la sua speciale filosofia, è così vasta, complessa, ed importante per gli studi danteschi, che nessuno dei moltissimi cultori ha trascurato di rivolgervi l'attenzione; ed è appunto in questo campo che meglio si sono esercitati gli ingegni più poderosi, dove più si è sublimata la figura morale ed il pensiero dantesco, collocandosi in sito eccelso.

(1) *De Monarchia*, III, 11.

(2) *De Monarchia*, III, 10.

Ora, se si pensa che con questo studio si mira solo alla divulgazione del trattato *De Monarchia*, e che le modeste forze male sopporterebbero un assunto così grave quale sarebbe un lavoro di sintesi degli innumerevoli scritti dei dantisti; se si tiene conto che un tale lavoro sarebbe anche ingombrante ed eccessivo per l'intento, che non ha pretese, nè utilitarie ripromissioni; se si riflette che, come stupendamente assevera Dante stesso (appunto nel *De Monarchia*, I, 1), sarebbe una fastidiosa superfluità ridondante il volere ripetere cose già note; non mi si negherà venia e compatimento se farò a meno di ricorrere all'autorità degli altri, e mi servirò solo dell'esclusivo trattato di Dante. In tal maniera meglio potrò mettere a cimento con la esposizione di lui le mie osservazioni, che mirano esclusivamente ad aiutare e sussidiare il lavoro mentale del lettore che per avventura vorrà servirsi del mio libro.

L'esame del sistema filosofico espresso da Dante nel *De Monarchia*, se è per me un soverchio ardimiento, è d'altra parte necessario che per me si faccia, acciocchè meglio si conosca la natura ed il valore dell'opera; nell'imprenderlo mi riprometto di serbarmi assolutamente obiettivo, deciso a nulla attribuire a Dante che non sia genuina emanazione del pensiero filosofico suo, quale da questa sua opera risulta, facendone la esposizione con quanta maggiore fedeltà mi è possibile.

Afferma Dante che *l'uomo dotato di superiorità sente il dovere* di adoperarsi in vantaggio della collettività, cercando di arrecarle nuovi frutti. Se è vero che ogni cosa creata ritiene un poco della natura del suo creatore, ciò non dovrebbe meravigliare perchè Dio è un disinteressato largitore di grazie (I, 1). Con tale premessa Dante inizia il suo ragionamento deduttivo, asserendo in conformità alla Scuola, che nella scienza occorrono delle nozioni o verità superiori, sulle quali poi

debbono basarsi le verità derivate; queste nel loro complesso costituiscono la stessa scienza, la quale riguarda cose speculative, non dipendenti dalle facoltà umane, come la matematica, la fisica e la teologia, e cose pratiche, o operative, che dipendono dalle umane facoltà.

In queste seconde però la determinazione dell'uomo ad operare presuppone sempre una precedente investigazione; di esse fa parte anco la *politica*, ossia il positivo ordinamento della *umana civiltà*. Or nelle cose che sono oggetto dell'attività umana, *scopo*, *causa finale* e *principio informativo* si equivalgono pel loro valore, cioè sono sinonimi; sicchè lo scopo supremo della civiltà umana, cioè della umanità tutta, è anco il suo principio informatore; e le finalità varie delle particolari civiltazioni e dei particolari organismi sociali devono necessariamente essere consentanee e convergere al fine ultimo di tutta la civiltà (1, 2).

Qual'è questo fine ultimo della civiltà umana, ossia dell'umanità ripartita in politiche agglomerazioni? Dante ragiona così: Dio creò il genere umano per mezzo della sua arte, che è la Natura. Siccome nè Dio, nè la Natura fanno mai nulla di inutile, deve esserci uno scopo che sia proprio della umana moltitudine, giacchè nessun ente creato è fine a sè stesso, ma è sempre creato come mezzo per raggiungere un fine determinato. Di conseguenza ci deve essere una funzione esclusiva della universalità umana, per la quale è necessario che esista una moltitudine d'individui. Or nessuna *facoltà* o potenzialità, comune a più individui di specie diversa, è l'ultimo fine di ognuna di esse specie; perchè in tal caso una sola essenza sarebbe specificata da più di una specie, e questo è impossibile. Infatti, se l'uomo si volesse considerare solo come corpo, questa sua potenzialità sarebbe comune a quella di qualsiasi altra sostanza corporea; se si volesse considerare come

corpo composto, questa sua essenza sarebbe comune a quella dei minerali; se si volesse considerare come corpo animato, questa sua potenzialità sarebbe comune a quella delle piante; se si volesse considerare come corpo dotato di sensibilità, questa sua essenza sarebbe comune a quella delle bestie; l'uomo infine ha distinta essenza solo per la sua intelligenza, la quale facoltà si riscontra soltanto tra gli uomini o tra enti che sono al di sopra degli uomini (gli angeli). Ma mentre nell'uomo la intelligenza è *in potenza* (*possibilis*) negli angeli (perchè sono *intelligenze pure*) essa invece è *in atto*. (È per questa diversità che gli spiriti puri non hanno libertà d'agire, e gli uomini sì). Dunque l'ultimo fine umano non può essere che lo esplicamento di questa sua specialità, cioè lo esplicamento della *facoltà intellettuale possibile*. Questo esplicamento evidentemente non si potrebbe ottenere in un solo individuo, nè in una limitata comunità di individui, anche se distinti per superiorità; occorre dunque una numerosa moltitudine; appunto nel modo stesso come per l'esplicamento di tutta la potenzialità della materia non basta una sola qualità di materia corporea, ma occorre una moltitudine di cose generate, senza di che la materia non potrebbe essere *in atto*; e ciò sarebbe impossibile, perchè la materia è una, e tutta in atto.

La facoltà intellettuale possibile è speculativa, ossia contemplativa; ma è anco pratica, perchè il suo fine consiste nell'*agire* e nell'*operare*. La differenza tra questi due termini sta in ciò: l'agire riguarda la prudenza astratta, la speculazione propriamente detta; l'operare invece riguarda la consecuzione di un oggetto concreto. Tali due operazioni o finalità della facoltà intellettuale sono gli oggetti della speculazione, ossia della funzione a cui il genere umano fu destinato da Dio, bontà prima. Ne deriva logicamente la verità del prin-

cipio aristotelico che coloro i quali eccellono per intelletto soprastano naturalmente agli altri, giacchè essi sono più adatti alla finalità per cui l'uomo fu creato (I, 3).

La collettività umana dunque ha per fine di sviluppare sempre in tutta la sua estensione l'intelletto, sia nell'azione speculativa, sia, conseguentemente a questa, nell'operazione pratica o attuazione. Siccome poi quel che osservasi nella parte deve anche riscontrarsi nel tutto; poichè noi osserviamo che l'individuo umano acquista prudenza e sapienza solo quando sta in tranquillità e pace, ne consegue che il genere umano, per bene perseguire il suo fine, deve stare in pace e tranquillità. La pace universale è quindi il fattore primo del progresso umano e la mèta a cui deve tendere il consorzio umano.

Questa verità è il presupposto che Dante stabilisce come base dei suoi ragionamenti, perchè, in conformità alla Scuola, e a quanto sopra avvertimmo, non vi ha cognizione scientifica senza un ordinamento esplicito di ragioni, consistenti in una nozione superiore, che, posta come ipotesi e tramutata per dimostrazione in tesi, illustra ed assicura le nozioni inferiori dal cui insieme deriva la verità e la scienza (I, 4).

Come può soddisfarsi questo bisogno di pace per conseguire il fine umano? Aristotele asserisce che, quando più cose sono ordinate ad un unico fine, una di esse è necessario che sia la regolatrice e reggitrice delle altre; ciò, oltre ad essere conforme alla ragione induttiva, ci viene altresì confermato dalla esperienza. Di conseguenza, giacchè l'uman genere è ordinato a raggiungere una unica finalità col concorso di moltissime individualità, è necessario che vi sia per questa una unica potestà regolatrice e reggitrice (I, 5). Validi argomenti di ragione concorrono ad accertarci tale ipotesi ed a rafforzare tal convincimento. Tali

sono: la necessità di un assetto bene ordinato (I, 6); la conformità all'ordinamento di natura (I, 7); la migliore predisposizione alla finalità da raggiungere (I, 8); la naturale conformazione umana (I, 9); la ripromissione di più sicura concordia (I, 10); la più facile attuazione della giustizia (I, 11); la possibilità maggiore della libera determinazione della volontà (I, 12); la più facile affermazione della virtù dell'esempio (I, 13); la più certa semplicità di mezzo per ottenere il fine (I, 14); la maggiore approssimazione al bene, che è l'unità, (giacchè, secondo la Scuola, l'ente, l'uno e il buono sono in gradazione di immediata derivazione) (I, 15); e finalmente la conferma che ce ne dà la credenza religiosa (I, 16).

Ma questa unica potestà regolatrice e reggitrice del genere umano non può essere se non legittima; il fondamento giuridico di essa è inderogabile. Non basta il solo volere di Dio, cioè il fatto constatabile solo per presupposto, a coonestare un potere supremo sopra l'umanità; ma occorre anco il lume della ragione umana, e l'umana ragione è il Diritto (II, 1). Il Diritto, essendo un bene, non può non essere nella mente di Dio, cioè nella sua intenzione, o meglio nella sua volontà, perchè Dio, si ricordi, è la bontà prima; anzi il Diritto concreto non è che un'immagine della volontà di Dio (II, 2).

Il Diritto, ragione scritta, intendendo all'umana perfezione e soprastando ad ogni umana attività, assicura logicamente la preminenza a chi più è dotato di virtù, giacchè la preminenza è un premio di virtù (II, 3); e a conoscere dove la virtù si ritrova, quando manca il fatto positivo, soccorre la induzione di ragione (II, 4). Il diritto richiede altresì che l'attività umana abbia per scopo il pubblico bene (II, 5), e chi mira al pubblico bene, giustamente detiene il predominio civile (II, 6). Il Diritto poi è anco misura dei rapporti e delle

facoltà varie tra uomo ed uomo, senza di che non si potrebbe conservare l'ordine naturale. Quest'ordine è nei fini di Natura, la quale, per mantenerlo, destinò una pluralità di operazioni ed una pluralità di uomini ad esse operazioni predestinata (II, 7); e poichè nessun individuo, per quanto dotato di virtù morali ed intellettuali, sia come *abito* sia come *opera*, può da solo affidare sul raggiungimento dei fini di natura, così occorre che il diritto, che è la volontà divina, si affermi, tra le molteplici contrastanti ragioni, in seno a tutta la moltitudine umana (II, 8), allo scopo di bene assodare in chi debba risiedere la universale giurisdizione del mondo (II, 9), e di assicurare la legittimità delle cose acquistate dai privati; giacchè è soltanto il giudizio umano quello che afferma e sancisce la giustizia (II, 10), e riconosce la legittimità dei diritti acquisiti dai privati (II, 11).

Non si deve dunque ricalcitrare al Diritto, perchè diversamente ci opporremmo al fine umano, e molto meno alle leggi, quando sono da legittima autorità emanate (II, 12), giacchè la loro efficacia è fondata sulla legittimità del potere che le emana (II, 13).

Or tutto questo trova riscontro nella speculazione scientifica, che è l'affermazione della verità (III, 1). Infatti non si può disconvenire che questo regolare ordinamento della società, basato sul Diritto, non ripugna ai fini di natura (III, 2).

A questa razionale intuizione si vorrebbero opporre gli zelatori della fede religiosa, i quali pretendono essere solo la religione il fondamento di tutta la vita sociale (III, 3); ma per quanto si possa essere rispettosi del sentimento religioso, non può disconoscersi che la verità invece deve basarsi sopra argomenti di ragione; e la ragione non può dipendere da un sentimento (III, 4). Ragione e sentimento derivano, è vero, da unica fonte (la naturale conformazione umana), ma l'una

non è causata dall'altro, nè di esso è causa (III, 5); nè ai fatti della ragione può apportare incremento e aiuto il sentimento (III, 6), così come al sentimento non può piegarsi la ragione (III, 7). La regola di condotta morale imposta agli uomini dal sentimento religioso si limita solo a quel che riguarda i costumi, non il vivere civile, che è tutt'altra cosa ed ha una finalità diversa da raggiungere (III, 8); anzi ragione e sentimento non devono mai confondere le loro estrinseche manifestazioni, le quali sono tanto divergenti (III, 9). Se la religione ha avuto a volte coonestamento dalla ragione per l'utilità che essa se ne è ripromessa (III, 10), o se a volte il sentimento religioso ha coonestato il fondamento di ragione (III, 11), ciò non significa che sia avvenuto per necessità o per razionale accorgimento, ma solo per pura convenienza precaria, e mai per reciproca dipendenza o riferimento (III, 12); il sentimento infatti non è generatore della ragione (III, 13), nè contribuisce in nessuna maniera a rafforzarla (III, 14), perchè ragione e sentimento sono per natura loro antitetici (III, 15), ed è soltanto dalla natura umana che essi direttamente derivano, senza mutua correlazione. Tutto al più la ragione deve nelle sue determinazioni tener conto delle richieste del sentimento, per prudenza e per meglio e più efficacemente raggiungere i suoi fini (III, 16).

Questa è la filosofia da Dante esposta nel *De Monarchia* in applicazione alla *politica generale*, come noi già accennammo nel rilevare il senso anagogico dell'opera: sicchè possiamo ora sicuramente dedurre quale sia il genere di filosofia di cui Egli si è avvalso.

Cominciamo dal constatare che l'intero trattato è eminentemente filosofico. Ormai il lettore ne ha tale conoscenza, da essersi persuaso che si tratta esclusivamente di un ordine universale, e la cognizione degli universali è appunto l'oggetto spe-

ziale della filosofia. Ma a qual genere di filosofia appartiene la dantesca? Una prima delimitazione possiamo farla nel constatare che il trattato, come Dante stesso ci dice, riguarda la filosofia pratica in contrapposto alla speculativa. Questa filosofia pratica però non riguarda fatti del senso, sibbene fatti razionali, o, meglio, la ricerca della scienza, giacchè Dante stesso ci dice che suo oggetto è la ricerca della verità, per mezzo dell'intelligenza o spiritualità, cioè per mezzo di quell'attività del pensiero che si chiama *ragione*.

Per raggiungere tale scopo Dante, credente, cattolico, mistico, si parte dalle due idee aprioristiche, fondamentali alla religione ed alla scuola, cioè: l'idea di Dio, e quella di un sentimento spirituale.

Ormai non è bisogno dei richiami al trattato. Dante crede in Dio padre, creatore dell'universo mondo, in Gesù Cristo, suo figliuolo, e nello Spirito Santo; crede nella incarnazione di Cristo e nella sua duplice natura, umana e divina; crede nella resurrezione e nella dottrina della chiesa cattolica; crede nello al di là e nella giustizia riparatrice e punitrice di Dio. È il *credo* quale risulta dalla *Summa theologica* di S. Tommaso. Se non che, il Dio di Dante non è quale lo immaginano le piccole menti del volgo, un ente esclusivamente dedito a sorvegliare le azioni umane e a regolare gli eventi universali ad esclusivo vantaggio dell'umanità buona e a punizione della trista; non è, molto meno, un Dio antropomorfo. Dante (si ricordi la *Commedia*) non riscontra fattezze umane che solo nel Cristo, perchè dovette umanarsi. Il Dio di Dante non è che la suprema possanza, che in sè confonde l'infinita intelligenza e la infinita materia e che infinitamente agisce ed opera, perchè tale è la sua essenza. La sua vista sarebbe insostenibile ad ogni umano sguardo, come la sua conoscenza è irrag-

giungibile ad ogni umana speculazione. Come asserisce S. Bernardo, ad esso si perviene solo coll'amore, coll'umiltà, colla contemplazione, e si conosce solo per fede, mai per ragionamento (1).

In questo Dio si realizzano completamente il *vero*, il *bello* ed il *buono*, che sono gli oggetti del *sentimento spirituale*, ossia di quel sentimento che non ha per termine il corpo; e tali oggetti l'uomo percepisce per mezzo del *sentimento religioso*. Il sentimento del *bene* ingenera poi il bisogno della *socievolezza* e il *senso morale*. Il sentimento del *bello* ingenera il bisogno del *perfezionamento* ed il *senso artistico*. Il sentimento del *vero* ingenera il bisogno della *conoscenza scientifica* e la *ricerca speculativa*.

Da questa ricerca speculativa derivano le *idee*, che possono astrarsi sino alla concezione degli universali e perfino di Dio. Ora questi universali ci vengono forniti dal sentimento e non dalla realtà, e diventano oggetti dei nostri giudizi, i quali, qualora acquistino una generalità tale che da essi possano derivare altri giudizi particolari, diventano *principii assiomatici*, ossia *principii di ragione*, e sono la base di ogni *ragionamento logico*, il quale non è che un *ordine di giudizi*. Per mezzo del ragionamento logico poi sui fatti sperimentati e sui fenomeni, si assodano le cognizioni che ci conducono alle *verità scientifiche*. I fatti sperimentati sono scientifici o storici e, quando bene e rettamente assodati e criticati, ci assicurano la *certezza*. Ma la certezza o persua-

(1) Nella *Quaestio de aqua et terra*, oltre ad una elevata e chiara disquisizione sulla funzione della materia universale, vi è, al § 22, la salda affermazione della insufficienza intellettuale umana a conoscere le cose immortali e divine; affermazione per altro comune a S. Tommaso, al Lombardo e alla Scuola tutta.

sione non è sempre la *verità reale*, ma solo la *verità intuita*. Questa verità intuita, nel sentimento del *bene*, ci inculca i *principii morali* che obbligano la vita civile umana a procedere con *giustizia* per raggiungere la felicità, giacchè senza moralità vera non c'è giustizia, e senza giustizia non è possibile la felicità. Di conseguenza tutto il *vivere civile* non è possibile senza la pratica del *bene*. A conferma di tale verità ci soccorrono il senso comune, il consentimento scientifico, ed il sentimento religioso, i quali ci impongono concordemente l'obbligo dell'esercizio delle *virtù morali*. La virtù morale poi è il volontario riconoscimento dell'*ordine*; e l'ordine impone il dovere dell'amore e del rispetto verso gli altri e verso la *socialità*, ossia: il rispetto alla *personalità altrui*, il rispetto alle *leggi*, il rispetto al *diritto*. Il diritto, ossia la ragione scritta, è arte di bene e di equità, ed è quindi necessario che vi sia un artefice che tale arte eserciti. Di conseguenza deriva la necessità che vi sia una *potestà comune sociale*, la quale governi le *società politiche* e questa potestà comune autarchica è quella che denominasi *Monarchia universale*. Questo è il genere di filosofia di Dante quale risulta obiettivamente dal *De Monarchia*, e che deriva dal razionalismo dell'Aquinate, e quasi esclusivamente da esso.

Ma Dante, che nella psicologia e nella teologia seguì quasi pedissequamente il *dottore Angelico*, invece *in naturalibus*, com'egli dice, rispetto assoluto ha alle dottrine di Aristotele, il Filosofo per antonomasia. Or se noi esaminiamo il processo logico dantesco, anche in riferimento solo alla dottrina aristotelica, le deduzioni ultime sono sempre conformi alle sopraesposte.

È da Aristotele (seguito da S. Tommaso e da tutta la Scuola) che Dante desunse la naturale socialità umana e la conseguente necessità di esistenza della umana società in uno stato di civi-

smo che egli denomina umana civiltà (1). La natura, che è *l'arte di Dio nella creazione* e l'opera della divina intelligenza (Mon. II, 2, 7), mise perciò nell'uomo un innato desiderio di socialità, ed un innato desiderio di conoscere, per così sopperire alla *naturale insufficienza* dell'individuo umano a raggiungere il suo benessere nel mondo. Se l'uomo non fosse *cive*, non potrebbe mai nè raggiungere, nè sperare di raggiungere la sua *felicità*, cioè la *beatitudo huius vitae*, al dire di Aristotele. Secondo questo poi, detta felicità si raggiunge solo in uno stato di vita perfetta, e la perfezione di ogni ente consiste nell'esplicamento completo della propria virtù (*operatio propriae virtutis*). La virtù propria umana è (secondo Dante e la Scuola) la *facoltà dell'intelletto possibile*, ossia, come ordinariamente si dice, la *ragione*; cosicchè l'uomo vivrà in stato perfetto e avrà raggiunto la sua felicità vivendo secondo ragione.

Ma l'uomo è dotato, oltre che di ragione, anco di libero arbitrio, potendo a sua scelta agire, secondo Aristotele, tra due estremi, l'eccesso ed il difetto, nel cui mezzo sta la virtù. La virtù infatti è definita da Dante, in conformità all'*Etica* aristotelica, « la nostra operazione senza soperchio e senza « difetto, misurata col mezzo per nostra elezione « preso ».

È appunto perchè libero, che l'uomo è anco ragionevole; e se egli segue la ragione sistema-

(1) In questo periodo ho osato un tentativo di sintesi di uno studio del prof. Francesco Ercole. « Per la genesi del pensiero politico di Dante », in *Giornale storico della Letteratura italiana*, fascicolo 215-16, Torino, 1918. La necessità di ridurlo al mio scopo ed alla sola opera da me studiata mi fanno forte sospettare se io non ne abbia guastato, o peggio tradito il senso. Se così è, ne chiedo qui sincere scuse al prof. Ercole.

ticamente, per consuetudine, allora acquista l'*abitudine* della virtù ed è virtuoso, poichè, come dice Dante, *virtuoso* è colui che per abito si serve con moderazione della sua libertà di volere. Questa libera elezione può riguardare l'operare e il conoscere umano. Chi acquista *nell'operare* questa abitudine, agisce secondo le virtù morali, per mezzo delle quali appunto si raggiunge in seno ad una vita perfetta la felicità. Se non che, per raggiungere questa, occorre che oltre che dell'*operare* si tenga conto dell'*innato desiderio di conoscere* che la natura mise nell'uomo — insieme con quello di socialità, — come si disse, per la sua naturale insufficienza a raggiungere il fine. Questa conoscenza può riguardare la *speculazione intellettuale ultraterrena* — la quale sarebbe eccessiva per le umane facoltà e porterebbe all'errore, perchè « *conoscere di Dio e dire di certe cose quello che e' sono non è possibile alla nostra natura* » — e la *speculazione intellettuale pratica*, che è quella che ci rende possibile il *sapere* ed il *conoscere*, cioè che ci rende possibile il raggiungere la *verità*.

Ora, come colui che per *abito* si serve con moderazione della sua libertà di volere è un virtuoso ed agisce conseguentemente secondo le virtù morali (Mon. II, 8), così colui che per *abito* si serve con moderazione dell'uso di sapienza è un filosofo (1) ed agisce conseguentemente secondo le virtù intellettuali (Mon. III, 16.). Mediante queste l'uomo giunge alla *scienza*, che è l'ultima perfezione nostra, come dice Aristotele nel sesto dell'Etica, assumendo che il vero è il bene dell'intelletto. Così la virtù e la scienza assicurano la perfezione dell'uomo e la sua felicità.

(1) Filosofia, secondo Dante, è infatti amoroso uso di sapienza.

La natura razionale dell'uomo lo porta dunque istintivamente all'amore della verità e della virtù; e poichè da solo l'uomo non potrebbe nè conoscere il vero, nè seguire il bene, perciò egli è compagno animale, come dice Aristotele nell'ottavo dell'Etica. Da ciò la necessità di una *civitas politica*, che deriva anche dal fatto che la vita reale, richiedendo la necessità di *beni secondi* (ossia beni terreni o materiali), non può essere che *civile*; ed è solo per mezzo di questa vita civile che è possibile la vita speculativa. « Chi « vivesse fuori dell'umana civiltà, ammesso anche « fosse capace di *vivere*, sarebbe però sempre al « tutto incapace di *speculare*. Dunque la sufficienza alla propria perfezione si consegue solo « mediante la umana civiltà ».

L'umana civiltà però non risulta immediata dalla diretta associazione di tutti quanti gli uomini in una unica immensa società; essa è il frutto di una complessa collaborazione degli individui ed il risultato dell'unione delle società particolari, le *communitates* aristoteliche, quali sono, secondo Dante nel *De Monarchia*, *la domus, il vicus, la civitas, il regnum*, aventi ciascuna un fine proprio, in stretta dipendenza l'uno dall'altro, convergenti però sempre al comun fine della utilità degli individui che le compongono. Di esse comunità la *civitas* ed il *regnum* che, secondo Dante, sono indifferentemente designati sotto la unica rappresentazione da Aristotele denominata *πόλις*, hanno più specificatamente di mira il *bonum comune* e costituiscono perciò una *communitas* autarchica che fa di tutte le volontà individuali che la compongono una *concordia*, mirano cioè ad un bene sostanzialmente *etico* o razionale, cioè il *bene vivere* in senso morale, corrispondente allo εὖ ζῆν aristotelico, e che consiste nel vivere *virtuoso, riposato, pacifico*. Così il compito naturale dello Stato autarchico è di condurre gli individui a vivere razio-

nalmente, ossia felicemente, mantenendo cioè fra gli individui la *pace* (1).

Però l'umana civiltà non potrebbe esistere se nella vita civile gli individui non accudissero ad *officii* diversi, coll'esercitare ognuno quello a cui è più per natura adatto. Secondo Aristotele, una diversità esiste tra individui atti al comando ed individui atti ad ubbidire soltanto, tra lavoratori e reggitori; ed è istintivo negli uomini il bisogno di ridursi ed ordinarsi sotto la guida di coloro che sono più naturalmente capaci a coordinare gli sforzi dei singoli per il fine comune; e, come egli dice nella *Politica*, non solo è utile, ma è giusto che queste tali guide più capaci, per la loro preminenza intellettuale, la facciano da principi e governatori degli altri. L'esperienza ci dimostra che questo fatto si riscontra in vero in ogni specie di società fra gli uomini, specialmente nella *domus*, nel *vicus*, nella *civitas*, nel *regnum*. Questo predominio però, qualunque sia la forma della società ed il numero dei dirigenti, deve sempre essere *uno*, deve cioè esprimere una *volontà unica* dominatrice e regolatrice di tutte le altre, che, quasi interpretando la volontà di tutti, assicurino la concordia.

Dunque anche se non sia *uno* il detentore della sovranità è — secondo Aristotele — sempre necessario che sia *uno* il criterio direttivo, il quale deve esercitarsi non come un arbitrio, ma come una funzione, necessaria al raggiungimento della felicità umana. È logico poi che, perchè si abbia coscienza di questo *munus* e di questo fine, tale direzione dovrebbe spettare ai più perfetti, ossia ai più nobili, e con l'ausilio dei più saggi, ossia più anziani o dei più sapienti, ossia dei filosofi.

(1) F. ERCOLE, studio citato.

Gli uomini dunque, astrattamente uguali per natura, non sono ugualmente adatti al fine sociale. Questa disuguaglianza, che Aristotele riconosce e giustifica, costringe a diversità di mansioni ed alla necessità di un ordinamento gerarchico, il quale deve essere riconosciuto e mantenuto dagli uomini, se vogliono raggiungere una *proporzione*, un rapporto reciproco tra i varii individui associati, e questo rapporto è il Diritto quale Dante lo definisce. Conservando il diritto, si acquista quella egualità che per natura manca agli individui, giacchè, mercè il diritto si diventa tutti singolarmente e collettivamente capaci di raggiungere il fine umano (Convito, III, 1), mentre, senza il diritto, non si può mantenere l'ordine (Mon. II, 7). Conseguentemente l'umana civiltà non può conservarsi senza l'osservanza della *giustizia* che Dante definisce « l'abito di serbare l'ordine naturale « posto dalla natura ». La giustizia è dunque una virtù; ed infatti il sentimento della giustizia, inseparabile dal sentimento di socialità, fa che essa sia la *prima virtù sociale*; ed essa, nei rapporti della vita attiva, diventa una norma o legge. La legge è perciò regola direttiva della vita politica sociale, allo scopo di porre un freno agli appetiti disordinati, che si oppongono alla consecuzione del comune fine umano, mentre invece l'uomo eticamente probò è necessariamente anco un buon cittadino. A dettare questa legge occorre poi una autorità che riconosca il fine umano e ad esso tenda; questa autorità, dovendo avere unità di volere ed unità di direzione, non può dunque essere che una Monarchia.

L'idea monarchica dantesca si riduce così, più che ad una positiva affermazione di principio politico, ad una ideale aspirazione alla pace universale; e questa pace, non potendo raggiungersi nel libero disfrenamento delle passioni e nel molteplice dissidio della pluralità, richiede che alla

salvezza e fermezza del politico intento sovvenga l'opera di un unico volere.

L'insigne politico Sidney Sonnino, così benemerito della Patria anche per l'operosa sua sollecitudine pel culto di Dante, osservava già (in Nuova Antologia): « Nessuno ordinamento organico di Stato, che andasse oltre i limiti di una sola città e del suo immediato territorio, si poteva concepire in quei tempi in forma che non fosse di unione personale; ...e la idea di Impero allora significava unità di diritto fondamentale tra le genti, pacifica composizione delle discordie, alta giurisdizione arbitrale ».

Tale la vide Dante, e per più nobile finalità. Perciò, pur rimanendo uomo di scuola, si avvale del metodo razionale per un fine di esclusivo sentimento religioso; e la sua logica è la logica del sentimento più che l'argomento della ragione. L'uomo è posto da lui in seno all'universo non come per una cieca fortuita accidentalità del destino, ma come completamento di un ordine naturale perfetto, e con una missione nobilissima, quale è quella della perfezione del suo essere stesso. Questa sua concezione Dante illumina con la religiosità del più elevato misticismo; e così a tale perfezione umana assegna una mèta ancora più eccelsa, quella di potersi in tale stato confondere nella pura essenza dell'essere infinito, ossia in quella divinità da cui tutto deriva.

XI.

Il trattato di Dante e la « Politica » di Aristotele

Per riguardo all'intento dunque nessun riscontro vi può essere tra il trattato politico di Dante e quello di Aristotele. Dante, è vero, si tenne ligio ad Aristotele per la filosofia che egli derivò at-

traverso S. Tommaso; ma se ne staccò compiutamente non solo, come vedemmo, per la remota finalità mistica, sibbene ancora per la immediata affermazione della natura della suprema autorità, l'Impero. Dante seguì pedissequamente S. Tommaso nella esposizione della politica aristotelica, che l'Aquinate stese negli otto libri che ne contengono anche il commento, diviso in lezioni di una minuziosa e ben ponderata disamina, spiegata con una straordinaria chiarezza e precisione. È di detto commento la differenziazione della scienza tra speculativa e pratica; il passaggio naturale dal semplice al composto, dalle cose meno perfette alle perfette; la equivalenza nella scienza operativa tra fine ultimo, causa, principio primo ecc.; e perfino il richiamo al paragone sul modo con cui differentemente si appronta il legno per costruire una nave da quello per la edificazione di una casa. Così il raffronto tra S. Tommaso e Dante è frequentissimo per quasi tutto il primo libro del *De Monarchia*. Ciò si spiega bene coll'interesse che aveva Dante di rilevare coll'autorità di Aristotele la fondatezza dei principii primi di ragione da lui affermati; sicchè potè egli stabilire che la politica, da S. Tommaso detta *scienza civile*, è contenuta nella filosofia pratica, ossia secondo la ragione operativa; e questa l'Aquinate suddivide in riferimento alla parte *fattiva*, dando origine alle scienze meccaniche, ed in riferimento alla parte *attiva*, dando origine alle scienze morali. Dante giunge così alla dimostrazione della base scolastica del *regime civile*, il quale aristotelicamente è distinto in regime *politico*, quello in cui la sovranità è regolata alla stregua di una legge fondamentale, il diritto, e in regime *regale-dispotico*, alla stregua dell'assoluta autorità *paterna* nella famiglia. Tal distinzione si desume dalla costante esperienza che osservasi in tutte le comunità politiche, a cominciare dal *vicus*, che,

secondo l'Aquinate, è la prima comunanza che si effettua tra più *domus*, sino alla *civitas*, che è la *communitas perfecta* aristotelica. Ma rilevati questi principii assiomatici, per le irrefutabili prove che se ne adducono, Dante prosegue colle sue forze per la propria via al conseguimento del suo nobile scopo.

Se non che è necessario rilevare l'errore in cui è incorso inavvedutamente qualche dantofilo, di ritenere che la necessità del regime monarchico al mondo sia anche un dettato d'Aristotele. L'errore è stato tanto più facile, perchè nel *De Monarchia* (I, 10) Dante, dopo aver detto che « la monarchia è necessaria al mondo », aggiunge subito: « e tal verità ben riconobbe Aristotele quando asserì: gli enti non tollerano di essere male ordinati; la pluralità dei principati è un male; il principe dunque deve essere uno solo ». Or questo è vero riguardo al precedente ragionamento dantesco, non riguardo alla sua asserzione finale; nulla sarebbe più contrario al vero che una tale asserzione; ed essendo assai importante che ciò si rilevi, è necessario accennare al pensiero aristotelico.

Nella *Politica* Aristotele non solo non si mostra partigiano del governo monarchico, ma anzi lo avversa decisamente; egli, come aveva nell'etica sostenuto che la virtù sta nel mezzo tra due estremi ugualmente viziosi, così, anco quanto ai regimi politici, preferisce sempre quelli che si allontanano dagli estremi. Vero è che il suo trattato è incompleto e non arriva a dirci perciò quale a suo giudizio è la migliore forma di governo, ma anco a seguirlo nella esposizione e critica che egli fa degli ordinamenti politici esistenti al suo tempo o proposti da altri, chiaro si rileva che egli dava la preferenza ad un governo in cui tutti i sudditi avessero potuto pigliar parte all'esercizio della sovranità. Ciò fu bene rilevato, s'intende subito,

da S. Tommaso nel commento; e sorprende il doversi leggere in libri che vanno per la maggiore, trovarsi in S. Tommaso un accenno al sistema politico costituzionale rappresentativo, quando quest'ultimo in ciò non fu che un semplice commentatore delle idee aristoteliche. Sarebbe inutile riportare, ritraducendo dal latino, quanto ne scrive l'Aquinate, mentre possiamo servirci ora della bella traduzione della *Politica* d'Aristotele fatta dal prof. V. Costanzi (1).

Dalla lettura dell'opera Aristotelica, che è un esame positivo del fatto politico, con metodo critico ma con riferimento ad un tipo ideologico di morale probità, si rileva che lo Stato, ossia la *πόλις*, è un fatto naturale avente per mèta il soddisfacimento di tutti i bisogni degli uomini che lo compongono. Questo organamento è necessario, perchè è necessaria la sua funzione allo scopo dell'esistenza stessa della collettività, senza la quale non potrebbe esistere bene neanco l'individuo. Or la collettività non è possibile senza l'autorità e l'obbedienza, che sono infatti condizioni necessarie all'esistenza di tutti gli aggregati formanti un che di unico. La relazione di comando e di ubbidienza è effetto della legge di natura; ma essa non è predisposta dalla stessa natura, giacchè si avvera per una necessità di fatto. Questo comando, purchè esso sia unico, non è necessario che sia esercitato da un solo individuo; con la soverchia sollecitudine per l'unità non si provvede all'incremento della città; e purchè l'associazione della moltitudine possa bastare a sè stessa, una unità meno stretta sarà preferibile ad una unità più stretta. Il principio dell'unità non si deve spingere alle ultime conseguenze, senza di che la città

(1) ARISTOTELE, *Politica*, trad. note e proemio di V. Costanzi, Bari, Laterza, 1918.

finirebbe con l'annullarsi o, anche non annullandosi, menerebbe vita grama. A spiegare questo, Aristotele insegna: « Il comando è nel novero di quelle cose che derivano dalla *necessità* o dalla *forza*, però esso è giustificato come espediente politico utile ed è giusto che vi sia un dominante (*quod unus principatur*) in rapporto all'altro termine di una sudditanza obbediente (*et alius subiiciatur*); perchè infatti questa ripartizione di ufficio politico avviene naturalmente, per effetto del maggior merito di virtù del dominante ». E che ciò sia vero risulta dal fatto che, secondo Aristotele, la violenza stessa di un sopraffattore che si impossessa del dominio non riuscirebbe, senza una qualsiasi virtù sociale di chi tale violenza adopera; ed è in tal senso che deve intendersi che i migliori debbono dominare (1).

Perchè è sempre la virtù morale quella che regge il vivere civile, che non sarebbe possibile senza le virtù morali; così chi primeggia deve seguire la virtù della *prudenza*, chi ubbidisce deve seguire le virtù della *temperanza* e della *fortezza*. Nessuna contraddizione si può in ciò vedere con l'idea astratta di probità secondo l'etica; giacchè al buon *cive* non sempre corrisponde l'uomo *probo* che a volte può essere un cattivo cittadino, così come un uomo eticamente cattivo può anche essere un ottimo *cive*. Dice Aristotele: « Coloro che degli atti umani vogliono trattare genericamente, in astratto soltanto, si ingannano, perchè non possono pienamente pervenire alla verità; giacchè

(1) A me pare che dal commento stesso di S. Tommaso apparisca nella teorica aristotelica più che un accenno alla teorica scettica, esposta nel libro del Renzi *La filosofia della Autorità*, dove pure tanto male si dice di Aristotele. Ma Aristotele, ottimista, non poteva riuscire che alle sue conclusioni; mentre il Renzi ne discorda, perchè pessimista e scettico.

questa è relativa alla materia di cui si tratta. Gli uomini, in materia politica, si debbono considerare solo in rapporto alla costituzione che si son data, la quale non è altro che l'ordinamento con cui sono regolati coloro che sono cittadini di una data *civitas*. La *civitas* infatti non è che la totalità dei *cives*. Che cosa è dunque un *civis* e quale la virtù sua? Il *civis* di una città non è colui che vi ha soltanto l'abitazione, o che soltanto ricorre e incappa nelle leggi, o chi è minorenni, o decrepito, o diffamato, o profugo; *civis* è colui che in una città partecipa alle magistrature, ai giudicati o vi esercita una qualsiasi potestà nei civici negozi; e la virtù consiste nella volenterosa obbedienza alle leggi e nell'abitudine contratta di cotesta obbedienza. Data questa definizione del cittadino, è logico che, se vi sono in una città degli uomini superiori che abbiano attitudini speciali al comando, costoro debbono dominare — ed è perciò che tra i barbari o tra i popoli primitivi è necessario vi siano re e despoti, ma quando, per il progresso umano, in una città vi sono molti ugualmente adatti, è giusto che essi si avvicendino nel comandare, non solo per l'avvicendamento delle diverse volontà, ma anche per quello dei diversi sistemi e delle diverse direttive, sicchè è falso quel che diceva Socrate che cioè è ottima la città che sia massimamente una *. E nel combattere la costituzione dei Cartaginesi torna Aristotele ad insistere, che è deplorabile il cumulo degli uffici in un solo individuo.

Ma non si limita solo a questo la condanna d'Aristotele pel principio monarchico. Giova dare ancor più completa la esposizione della dottrina politica di lui.

L'associazione umana (1) è sorta non solo con

(1) È il seguente un riassunto tratto dalla sopra ricordata traduzione del Prof. V. Costanzi.

lo scopo solo dell'esistenza, ma di una esistenza felice materialmente e spiritualmente. Il fine della pubblica utilità riunisce gli uomini in quanto ciascuno in particolare possa sfruttare la convivenza per avvantaggiare le sue condizioni di vita. Per questo scopo è cementata l'associazione civile ed a questo tende l'uomo politico. Il concetto di cittadino varia secondo ciascuna costituzione; ben si intende però che il vero cittadino è solo possibile nelle democrazie, dove solo è possibile la partecipazione alla magistratura buleutica e giudiziaria. I cittadini, pur essendo dissimili per attitudini hanno uno scopo comune, la salvezza dell'associazione e, conseguentemente, quella della costituzione.

Or le magistrature, quando la costituzione è fondata sull'uguaglianza perfetta dei cittadini, devono essere esercitate a turno, perchè è giusto che i cittadini si avvicendino negli onori. Sarebbe stolto consiglio pertanto affidare la sovranità non alla legge, ma ad un uomo, la cui anima è sempre agitata da passioni. L'affidare il potere alla moltitudine, anche più che ai migliori, pochi di numero, sembra soluzione soddisfacente e degna di favorevole accoglienza, forse anche la più pratica. Infatti la maggioranza, della quale ciascun singolo membro può non essere un uomo superiore, tuttavia nella sua totalità vede più giustamente che ciascuno degli uomini superiori. Ognuno infatti ha la sua parte di virtù e di senno, e messi insieme i vari individui, la moltitudine diventa un uomo, con una morale ed una intelligenza avente tutti i vantaggi dell'unità e della molteplicità. Inoltre la collettività è meno accessibile alla corruzione, mentre il giudizio di uno solo, dominato dall'ira o da qualsivoglia passione, può facilmente essere traviato. È perciò che i popoli non sopportarono più il privilegio di un solo, ma cercarono di fondare un potere sulla base della collegialità e stabilirono la repubblica.

Vero è che occorre non generalizzare troppo, ma tener sempre presenti le condizioni speciali dei popoli.

Aristotele preferisce che il popolo pigli parte al governo, anche per un criterio pratico, perchè così esso non si agita scompostamente, dal momento che gli è accessibile la maggiore magistratura. Occorre dunque che il popolo si abbia l'elezione delle magistrature ed il controllo sul loro operato, senza di che sarebbe servo, ed odirebbe le classi più elevate.

Nemico come egli è degli estremi, Aristotele, mentre contro la monarchia osserva che l'irresponsabilità e la durata vitalizia della carica è un privilegio eccessivo, dall'altro lato contro la sospensione d'ogni magistratura (1), osserva che « si avrebbe una sembianza soltanto di costituzione » e non vera costituzione, bensì un governo fondato sulla violenza. « Demagoghi scapigliati, guadagnandosi il popolo e valendosi di amicizie sicure, alimentano l'anarchia, provocando continue rivolte e conflitti, col compiacere agli istinti di esso popolo come a nuovo tiranno; per le intemperanze dei demagoghi così si offendono i cittadini cospicui, se ne dividono le sostanze, se ne diminuiscono le rendite, se ne confiscano gli averi, e il popolo, guidato coll'eloquenza, viene posto al di sopra della legge, creando così propriamente una tirannide ».

Invece è naturalmente necessario che vi sia nei civili consorzi una sovranità utile, in forza della quale chi governa possa esercitare il supremo potere su coloro che sono tutti liberi ed uguali.

(1) Leggendo Aristotele parrebbe egli avesse quasi assistito all'ultimo esperimento leninista. Invece egli si riferisce alla storia di Siracusa, alla quale fa frequenti accenni, ed il Lenin di allora si mutò addirittura in tiranno e fu Dionisio.

Su questi liberi ed uguali chi ha la virtù di cittadino deve poter fare la doppia esperienza del comandare e dell'ubbidire. In ciò consiste la legge, e l'ordine politico si identifica con la legge.

Da quanto si è esposto consegue dunque che il miglior governo sarà quello della città in cui prevale la classe media, che è l'elemento naturale della comunanza civile. Il corpo deliberativo è il vero sovrano dello stato ed il più fido detentore dell'imperio, nel quale soprattutto consiste il carattere della sovranità. Il governo composto dalla classe media è il più vicino alla democrazia ed il più sicuro di tutti; avvicinandosi infatti tutti nel potere e nella sudditanza, si consegue la vera eguaglianza, perchè vi è tra tutti parità di diritti, e quindi avrà suo massimo vigore il Diritto, nè contro il Diritto può rimanere in piedi costituzione alcuna.

Profonda è quindi la divergenza tra Dante ed Aristotele, e bene fece Dante a rivendicare la sua originalità. Se partirono tutti e due dallo stesso presupposto, la naturale socialità umana, ebbero diverso il metodo e l'intento; Aristotele dal fatto positivo e dall'osservazione pone come scopo dello Stato la felicità terrena dei cittadini; Dante dall'astrazione e dal misticismo pone allo Stato una missione etica, che conduca l'uomo ad una beatitudine ultramondana.

XII.

Efficacia del trattato

Quale efficacia si ebbe il *De Monarchia*? Senza punto esitare può affermarsi che questo trattato dantesco non ha avuto alcun effetto pratico; non

negli eventi storici, non nella dottrina politica. Esso non ha avuto davvero propizia la sorte! Il Boccaccio nella *Vita di Dante* ci avvertì già: « Questo libro... il quale infino allora appena s'era saputo... più anni dopo la morte dell'autore fu condannato da messer Beltramo, cardinale del Poggetto ». Quel cardinale poteva bene risparmiarsi i tizzoni, perchè il libro, innocuo alla vita politica, avrebbe potuto essere invece di grande giovamento alla stessa Chiesa, pel suo carattere di entusiastico culto e di timorosa venerazione ai decreti di Dio. Solo pochi libri del più rigoroso ascetismo possono, al pari di questo di Dante, vantarsi di avere avvicinato l'uomo a Dio; e nessuno può competere con esso per avere saputo, senza menomarlo o offuscarlo, costringer questo Dio a mostrarsi paternamente sollecito dell'uomo, premuroso della sua salvezza, dando immutabile regola e norma alla vita di lui d'ogni istante, onde indicargli la via per giungere a confondersi nella sua stessa divina essenza. Solo Dante, mistico combattente, potè osare tanto, col l'entusiasmo della fede più viva; e se la Chiesa avesse subito inteso il valore del libro, quel fuoco, ripetiamo, lo avrebbe adoperato per bruciargliene tanto incenso.

Meglio così! Tolto alla innocua illusione dei libri santi, esso resta a noi nuovo documento di una elevatissima mente speculativa, e prezioso commento della sublime cantica del Paradiso. L'origine divina dell'Impero può essere cosa che interessi molto i teologi; noi, cui non luce il raggio della divina grazia, ci contentiamo di confermarci nel convincimento che la vita civile non può sussistere senza un sistema d'ordine; e, senza distrarci sull'incarnazione del Verbo che largì la pace al mondo, ben ci persuadiamo che senza pace non si può serbare l'ordine.

Ma, se pure increduli, noi non siamo scettici;

e un sentimento di bene e di amore ci conforta alla vita, sicchè noi pure crediamo alla perfettibilità ed al progresso umano, alla concordanza degli interessi collettivi umani, alla preminenza della Giustizia, alle virtù sociali, alla fratellanza civile, alla solidarietà umana. E se questo ci insegna e riconferma anco il *De Monarchia*, esso non è un libro inutile, o inefficace, ma un pregevole documento di un momento storico felicemente sorpassato.

Appunto come eccellente testimonianza del tempo in cui fu scritto, ritenne anzi il Balbo questo libro come la più importante delle opere di Dante; e non può disconvenirsi da tale giudizio, quando si è visto che forma, contenuto, metodo e scopo di questo trattato furono solo l'effetto del tempo.

Emana poi da esso un così intenso ed ispirato amore, una così travagliosa e sollecita gelosia per la grandezza ed il primato di Roma e di Italia, che solo un animo ignobile e sconoscente potrebbe negare la giusta ammirazione ad un libro di così alta idealità trascendente.

Dante ci addita il bisogno e il dovere di perfezionare la mente coltivandola, di mirare allo affratellamento di quanti sono uomini al mondo, di unificar la società in una civiltà veramente umana. Perchè non dovremmo fare nostro un così nobile ideale? Vi si oppone la realtà della vita o il responso della scienza? No! L'umanità anela sempre alla verità, e la scuola sempre più la propaga benefica a chi la ricerca. Mai come oggi si senti nella storia vissuta potente il vincolo di un civismo prudente che, senza egoistiche prevenzioni, intenda alla unificazione dell'umana famiglia nel godimento della scienza propagata da per tutto, e diretta da unica legge, la quale garantisca il ben essere ed il bene vivere all'uomo, dovunque egli sia nato o si trovi. A questo mi-

rano le particolari comunanze patrie, che si sforzano di ridursi ad un'unica società mondiale.

C'è impellente, è vero, la questione capitale, dalla quale dipende la soluzione del problema sociale-politico-economico, quella cioè della ineguaglianza delle condizioni umane, per la distribuzione apparentemente arbitraria ed ingiusta dei vantaggi della vita comune, causa di tutti gli odii, le irrequietezze, le rivolte; ma l'esperienza storica, il principio di ragione, il sentimento civile concordemente ci assicurano che non con l'odio e la lotta potrà risolversi tal questione, sibbene con l'amore e la pace, ricorrendo giusto al sentimento dell'umana fratellanza. Questo ci insegna appunto anche il libro di Dante.

Il *De Monarchia* non segna forse un passo innanzi nella scienza politica, ma non perciò è giustificato l'ingiurioso oblio in cui esso è rimasto per lunghissimo tempo; di esso si deve fare buon conto, non solo in grazia al merito ed all'autorità di chi lo scrisse, sibbene anco come studio dell'epoca in cui sorse, come interpretazione del pensiero politico dantesco, come fattore di elevazione morale umana.

Data la innegabile esigenza dell'umano consorzio, il *De Monarchia* ci fornisce delle verità indubitabili alla umana ragione, che non possono quindi disconoscersi, e delle quali si dovrà pure avvalersi nell'agognata ricostruzione giuridico-sociale a cui la umana società oggi è intesa.

XIII.

Conclusioni

Dall'esposizione del pensiero filosofico di Dante apparisce netto il suo nobile ottimismo, giacchè

all'esplicamento della vita vissuta, sia a quella dell'uomo, sia a quella degli enti tutti, egli assegna una eccelsa potestà, una somma sapienza, un ineffabile amore universale. Che importa, se più che una induzione scientifica, sia stata la sua una presunzione aprioristica, quando così grande ne è la concezione e così bella la finale visione? Il fine buono non basterebbe, se mai, a giustificare le false illazioni? E chi può fondatamente assicurare che queste siano false? Il principio d'amore, fondamento della vita universale, non è pur base del sistema epicureo, come già cantò anche Lucrezio? È la scienza stessa moderna, dico la scienza esatta delle verità fisiche, non ci assicura che la grande forza che governa il mondo sensibile è pur la simpatia molecolare?

La morale, il diritto, la giustizia, la verità, ci dicono gli scettici pessimisti, esistono solo astrattamente e per un presupposto indiscutibile dei razionalisti dogmatici, che in fatto quindi non possono avere libertà di raziocinio; sicchè le loro argomentazioni non si riducono che giusto alle formule e formalità grammaticali della scolastica.

Concediamolo pure, per quel che riguarda astrattamente questi ludi ed elucubrazioni della mente umana che ci ammannisce sistemi e metodi al di sopra e al di fuori d'ogni realtà, battezzandoceli per filosofiche verità!

Ma a nulla davvero deve valere l'esperienza di quasi trenta secoli di vita storica? Ma le constatazioni innegabili di una virtù sociale progressivamente miglioratasi e feconda di bene, possiamo sconoscerle e negarle? Ma vogliamo davvero asserire che l'umanità è oggi quello che era ieri, o nel secolo XVIII, o nel secolo X, o nel I secolo, o dieci secoli avanti Cristo? E la superba visione, la fervida speranza, il senso di bene che irrorà la mente ed il cuore d'ogni animo incline alla vita sociale non sono che fisime e nulla più?

Facciamo, o Italiani, opera concorde di tradizione italiana. Nel nome di Dante, diamo il nostro contributo all'incremento degli studii e della cultura, perchè si perfezioni sempre più e sempre meglio insieme con l'individuo umano tutta la vita civile, in vantaggio non della sola nostra stirpe, ma dell'umanità tutta!

Della Monarchia

LIBRO PRIMO

Della necessità della monarchia



CAPO I.

Gli uomini che per superiorità di lor natura amano conoscere la verità, hanno grandemente a cuore che, allo stesso modo come si sono avvantaggiati del lavoro dei predecessori, così ancora essi apprestino il lavoro loro alla posterità, acciocchè questa abbia di che avvantaggiarsi da loro. Infatti non dubiterà di essere manchevole al suo dovere chi, ripieno di conoscenze utili al pubblico, trascuri di farne parte in vantaggio della universalità; ed in vero egli non sarebbe un albero che, posto in prossimità di acque, dà frutti in sua stagione, ma piuttosto una dannosa voragine che sempre inghiotte della materia, senza approntarne da parte sua. Riflettendo spesso su questo, per non essere incolpato di mal talento, io sono venuto nella determinazione, non solo di abbondare in vantaggio della utilità pubblica, ma di dare frutti miei, esponendo delle verità ancora da altri nemmeno accennate. Sarebbe infatti ve-

ramente un dare frutto il rifare la dimostrazione di un teorema di Euclide? lo sforzarsi di riaffermare le verità già dimostrate da Aristotele? il ridifendere il rispetto della vecchiaia, lavoro che fu già eseguito da Cicerone? No, in verità! da tale fatica non si caverebbe che una fastidiosa superfluità ridondante.

E poichè tra le verità ancora non note, eppure utili, è utilissima la conoscenza piena della suprema potestà temporale, tuttora occulta e trascurata (forse perchè non offre la possibilità di trarne alcun lucro immediato), pare a me che valga la pena di esumarla dai suoi nascondigli, sia per l'utile che dovrà derivarne alla società, sia ancora perchè io possa vantarmi di averlo tentato per primo.

So bene di imprendere una fatica ardua, superiore alle mie forze, ma confido, più che nel mio valore, nel lume che vorrà concedermi quel Largitore che dà a tutti abbondantemente senza rimproverarlo.

CAPO II.

È prima d'ogni altro necessario vedere che cosa si debba intendere per suprema autorità temporale, dirò così, nella sua accezione astratta, e, dopo conosciuto questo, vederne la finalità. La suprema autorità temporale, chiamata impero, consiste in una preminenza su tutti gli uomini in un deter-

minato tempo, ovvero in quelle cose e sopra quelle cose che col criterio del tempo sono considerate. Però si controverte sulle seguenti tre quistioni. Si dubita e ricerca 1) se tal suprema autorità sia necessaria al benessere sociale; 2) se il popolo romano tale autorità si sia assunta a buon diritto; 3) se essa promani direttamente da Dio, o da qualche vicario o ministro suo.

Poichè ogni verità che non è per sè evidente si prova coll'aiuto di qualche altra verità assiomatica, è necessario in qualsivoglia ricerca ricorrere ad un qualche assioma dal quale possano desumersi le conseguenze ulteriori; e poichè la presente trattazione è una ricerca di verità, ci occorre pria di ogni altro trovare qual è il principio primo che faccia al caso nostro. È da sapersi che vi sono delle cose le quali non dipendono dalle nostre facoltà, perchè sono oggetto soltanto della nostra speculazione, ma non della nostra attività operativa; tali, per esempio, sono la matematica, la fisica, la teologia. Sonvene poi altre le quali, perchè dipendono dalle nostre facoltà, possono essere da noi investigate ed anco operate. In queste seconde non si inizia l'operare per effetto della investigazione, ma la investigazione è conseguenza dell'operare, perchè il fine ultimo di tali cose è appunto l'azione.

Or poichè la presente materia è politica, cioè la fonte ed il principio primo di una retta arte politica, essendo l'arte politica materia del nostro operare, ne deriva evidentemente che la presente materia non è esclusivamente speculativa, ma ope-

rativa. Similmente, poichè in ciò che concerne la materia operativa lo scopo ultimo ne è anco la causa ed il principio informativo, perchè è questo che spinge ad agire, ne consegue che tutto quanto converge a tale scopo si riassume in esso. Nel fatto altra sarà la maniera di approfittare il legno che debba servire a costruire una casa, ed altra quella per varare una nave. Dunque, sia quale si voglia il fine della civiltà umana, esso ne sarà anche il principio informativo, e da esso poi deriveremo le ulteriori conseguenze. Sarebbe pertanto cosa stolta che possa ammettersi un fine ultimo di questa o quell'altra civiltà particolare che non sia anche l'unico fine ultimo di ogni civiltà.

CAPO III.

Ora è da vedere qual è il fine ultimo umano; visto il quale, più che mezzo lavoro è fatto, come dice il Filosofo a Nicomaco. A maggior chiarezza di questa ricerca è da notare che, come uno è il fine al quale la natura ha destinato il pollice, e altro è quello al quale ha destinato la mano tutta, ed altro, diverso da tutti e due, quello al quale ha destinato il braccio, e da tutti questi fini particolari diverso è quello al quale ha destinato l'uomo tutto, similmente altro è il fine a cui ha destinato l'uomo singolo, altro quello a cui ha ordinato la famiglia, altro quello del vici-

nato (1), altro quello della città, altro quello del regno, ed altro finalmente quello pel quale Dio con la sua arte, che è la natura, ha posto in essere il genere umano. E noi poniamo questa verità come assioma direttivo della nostra ricerca.

Conseguentemente, prima d'ogni altro affermiamo che Dio, o la natura, non fa mai nulla di inutile, e qualunque cosa esso crea è destinata ad un qualche effetto. Ogni esistente creato infatti non è nell'intenzione del creatore, mentre lo crea, ultimo fine di esso, ma una vera preparazione per arrivare ad esso fine. D'onde deriva che non è essa una operazione propria per aversi quella data essenza, ma viene eseguita perchè quell'essenza sia resa possibile.

Perciò vi deve essere una funzione propria della universalità umana per la quale fosse necessario che detta universalità si componesse di tanta moltitudine; ed essa dovrà essere tale che non possa bastarvi nè un sol uomo, nè una sola famiglia, nè tutto un sestiere, nè una città e nemmeno un singolo regno; quale sia questa funzione sarà chiaro quando sarà manifesto l'ultimo fine di tutta l'umanità.

Or io dico che nessuna facoltà, tanto più se comune a più individui di diversa specie, è l'ultimo fine della potenza di ciascuno di essi, perchè, se tale fosse l'ultimo fine costitutivo della specie,

(1) Da *vicus* è venuta nella lingua la parola vicinato o vicinanza.

ne seguirebbe che una sola essenza sarebbe specificata da più d'una specie, ciò che è impossibile.

Or nell'uomo non vi è una facoltà ultima, se si voglia considerare come corpo in sè, o come corpo semplice, giacchè appunto, se così preso, questa potenza è comune anche agli altri elementi; nè, se preso come corpo composto, perchè ciò si riscontra anche nei minerali; nè, come corpo animato, perchè ciò è comune anche alle piante; nè, come corpo dotato di sensibilità, perchè ciò è comune anche alle bestie; invece vi è, se considerato come corpo dotato di intelligenza, la quale facoltà non si riscontra al di fuori dell'uomo, bensì solo tra gli uomini o tra enti al di sopra degli uomini. Infatti, se bene vi siano altri enti che partecipano dello intelletto, l'intelletto di essi però non è in potenza (*possibilis*) come quello dello uomo, giacchè questi enti, che partecipano dell'intelletto, sono intellettuali per se stessi (in atto); infatti la loro stessa essenza non è che intelletto, cioè sono tali senza intermedietà alcuna, senza di che non sarebbero eterni. Dunque è evidente che la facoltà suprema dell'umanità è la facoltà o virtù intellettiva. E poichè questa facoltà non può essere messa tutta in atto da un uomo solo o da una comunione di individui distinti per superiorità sugli altri, è necessario che nell'uman genere esista la moltitudine, per mezzo della quale soltanto questa potenza possa nella sua totalità attuarsi.

E ciò avverarsi allo stesso modo come è necessario una moltitudine di cose generate perchè

tutta la potenza della materia prima sia sempre in atto; diversamente si dovrebbe ammettere che vi sia una potenza separata dall'atto, ciò che è impossibile. Di tale opinione è anche Averrois nel commento sull'anima.

La facoltà intellettuale di cui parlo è propria non solo delle forme universali, o specie, ma, sino a certo punto, anche delle particolari. Ed è perciò che si suole dire che lo intelletto speculativo è estensivamente anche pratico, giacchè il suo fine consiste nello agire e nello operare. E dico agire in riguardo a ciò che è regolabile dalla prudenza politica; dico operare in quanto a ciò che è conseguibile con l'arte; e tutte queste cose sono oggetti della intellettuale speculazione come quella ottima funzione alla quale il genere umano fu destinato dalla Bontà prima che lo produsse. Da ciò deriva quella verità divenuta notissima per quel passo della *Politica* (di Aristotele), cioè che coloro che eccellono per l'intelletto soprastanno naturalmente agli altri.

CAPO IV.

È dunque abbastanza chiarito che ufficio proprio del genere umano, nella sua collettività, si è di sviluppare sempre in tutta la sua estensione la facoltà dell'intelletto possibile, in primo luogo nella speculazione, poscia, ed in conseguenza di questa speculazione, nell'attuazione. E poichè ciò che si trova nella parte, deve trovarsi anche

nel tutto; poichè nell'uomo singolo si trova che egli acquista in prudenza e sapienza soltanto se sta in riposo e in quiete, è evidente che tutto il genere umano potrà liberamente e facilmente perseguire il suo proprio fine solo se starà in pace e tranquillità. Questa è quasi cosa divina (è detto in fatti: « Tu lo facesti poco meno che gli angeli »); è chiaro perciò che la pace universale è la più buona tra le cose che furono preordinate per la nostra felicità. Fu appunto per questo che ai pastori risonò dall'alto non la promessa di dovizie, non di dilettezze, non di onori, non di lunga vitalità, non di salute, non di robustezza, non di bellezza, ma di pace; infatti la milizia celeste disse: « Gloria a Dio nell'alto, ed in terra pace agli uomini di buona indole ». Appunto per questo Colui che fu salute agli uomini dava il saluto con le parole: « Pace a voi ». E di vero ben conveniva che il sommo Salvatore si esprimesse con un saluto parimente sommo; ed una tale costumanza vollero conservare i discepoli di lui, e così pure Paolo, quando salutavano; fatto che tutti certamente ben conosceranno.

Da quanto si è detto risulta evidente che la migliore e più adatta cosa per mezzo della quale l'uman genere può raggiungere il suo fine, è la pace. Di conseguenza diviene noto il mezzo più sicuro per il quale si può pervenire a quello a cui come ad ultimo fine è indirizzato tutto il nostro agire, cioè la pace universale. Or questo è il presupposto dei ragionamenti che seguono, giacchè di presupposti è necessario averne uno, che,

come si disse, posto prima come problema, dopo chiarito si mutasse in verità assiomatica.

CAPO V.

Ritornando a quanto si disse nel principio, tre erano le questioni che si proponevano alla disamina sulla monarchia temporale, con più comune vocabolo chiamata Impero; e di esse, come già si disse, ci proponiamo di discutere, pigliando a base la verità superiormente enunciata, e con l'ordine sopra esposto. La prima questione è questa: se al benessere del mondo sia necessaria la monarchia temporale. Questo assunto, non ostandolo alcuna forza di ragione o altra autoritativa, si può dimostrare con validissimi e chiarissimi argomenti. Di essi il primo possiamo desumere dall'autorità di Aristotele nella sua *Politica*. La veneranda autorità di lui asserisce che, quando più cose sono ordinate ad unico fine, è necessità che una di esse sia la regolatrice e reggitrice, e le altre ne siano regolate e rette; e questo deve credersi non solo nel nome di un tanto autore, ma per la stessa ragione induttiva. Se infatti consideriamo un solo uomo, vediamo in esso avverarsi, che, essendo tutte le sue facoltà ordinate per la sua felicità, pure è la forza intellettuale quella che regola e regge tutte le altre, senza di che egli non può pervenire alla felicità. Se consideriamo una famiglia, il fine della quale si è di preparare i componenti al ben vivere, vediamo la necessità che

uno solo sia colui che la regola e regge, cioè il padre di famiglia o chi ne tiene le veci, precisamente come dice il Filosofo: « Ogni famiglia è retta dal più vecchio ». È ufficio di questo, come dice Omero, di regolare tutti e di imporre la legge agli altri; d'onde per fare indispettire qualcuno gli si manda la maledizione: « Possa tu avere uno pari a te in casa tua ». Se consideriamo un vicinato, lo scopo del quale suole essere l'apprestare le comodità delle persone e delle cose, si vedrà la necessità che sia uno solo il regolatore degli altri, sì quando esso è designato da altra autorità, sì quando egli è di sua natura agli altri preminente, sì quando sia stato eletto per consentimento degli altri; senza di ciò non solo non si perviene alla mutua scambievolezza dei comodi, ma, per la possibile ambizione di molti in voler soprastare, si distruggerebbe tutta quella comunità. Se poi consideriamo una città, il fine della quale è di procurare che i cittadini vivano bene e con tutto il bisognevole, vediamo esser necessaria un'unica direzione, non solo sotto un regime politico diretto, ma anche sotto uno indiretto; perchè, se fosse diversamente, non solo si perderebbe il fine del vivere civile, ma anche la città stessa cesserebbe di essere quale essa si è. Se finalmente consideriamo un regno particolare, il fine del quale è quello medesimo della città, ma con più grande sicurezza della sua tranquillità, vediamo esser necessario un che regga e governi, senza di che non solo i cittadini del regno non conseguono il loro fine, ma tutto il regno

corre alla perdizione, precisamente come si disse dalla Infallibile Verità: « Ogni regno diviso sarà desolato ».

Dunque, se così stanno le cose nei singoli enti ordinati ad unico fine, è evidente che quanto noi assumemmo in principio è vero. E poichè è così assodato che tutto l'umano genere è stato ordinato ad unico fine, come abbiamo dimostrato, ne consegue che vi deve essere un solo regolatore o reggente, e questo deve dirsi monarca o imperatore; di tal che è anche evidente che al benessere del mondo è necessaria la monarchia, ossia l'Impero.

CAPO VI.

Allo stesso modo poi come la parte sta al tutto, così sta l'ordine parziale al totale. La parte sta al tutto come a suo fine ed alla migliore sua meta. Così dunque anche l'ordine parziale sta all'ordine totale come al suo fine e a sua ottima meta. Da ciò deriva che la bontà dell'ordine parziale non può sorpassare la bontà del totale; ma piuttosto viceversa.

Dunque, poichè nelle cose si trova un duplice ordine, cioè l'ordine delle parti tra loro, e l'ordine delle parti in riferimento a qualche unità a loro estranea, per esempio l'ordine delle parti di un esercito tra loro, e l'ordine di esse in rapporto al loro condottiere (e quest'ordine delle parti varie alla unità è il migliore, come quello che si

riferisce ad un fine comune, giacchè questa cosa comune esiste per queste parti e non queste per quella); ne consegue che se la forma di questo ordine si ritrova nelle varie parti dell'umana moltitudine, a più forte ragione si dovrà ritrovare nella stessa moltitudine o totalità, giusta il sopra esposto ragionamento; perchè esso è l'ordine migliore o la miglior forma dell'ordine. Ma (la necessità di un ente dirigente) si trova in tutte le parti dell'umana moltitudine, come è stato abbastanza chiarito nel precedente capitolo; dunque si deve trovare o deve cercarsi anche nella stessa totalità. Di conseguenza tutte le parti sopra distinte, e i vari politici regimi, e i regni, devono essere ordinati ad un unico Principe o principato, cioè ad un monarca o monarchia.

CAPO VII.

Si aggiunga che l'umana universalità è una totalità di fronte alle sue parti, ma è anche una parte di fronte ad un'altra totalità. Infatti essa è un tutto di fronte ai vari regimi politici ed alle varie genti, come dimostra quanto sopra si è detto; ed è una parte di fronte allo universo intero, come è da per sè manifesto. Pertanto, allo stesso modo come queste minori partizioni dell'umana universalità ben corrispondono ad essa, così essa deve corrispondere al suo tutto. Or le parti corrispondono ben ad essa per questo solo principio, come facilmente può desumersi da quanto si è detto (cioè

dalla necessità dell'unico reggimento); di conseguenza anch'essa universalità deve corrispondere, per lo stesso principio, all'universo, ovvero al suo rettore, che è Dio e monarca; e ad esso infatti corrisponde bene semplicemente per quel solo principio, cioè della unicità del reggitore. Da tutto questo consegue che la monarchia è necessaria al mondo perchè esso ben sussista.

CAPO VIII.

Oltre a ciò, le cose tutte sono buone, anzi ottime, quando sono conformi alla intenzione di chi primo le creò, cioè Dio. E ciò è evidente per se stesso, a meno che non si neghi che la divina bontà raggiunga il massimo della perfezione. Fu intenzione di Dio che tutto il creato riproducesse la divina conformazione, per quanto la natura propria di esso lo potesse comportare; (ed è in tal senso che si disse: « *Facciamo l'uomo a nostra immagine e conformità* »); ora è vero che delle cose che sottostanno all'uomo, *a immagine* non possa propriamente dirsi, pur tuttavia *a conformità* si può invece dire bene di ogni cosa, da poichè l'universo intero non è altro che un tal quale vestigio della bontà divina. Pertanto il genere umano starà bene, anzi ottimamente, quando sarà conforme a Dio, sino al limite al quale ciò gli è possibile. Ma il genere umano è nel massimo grado conforme a Dio quanto più è vicino alla unità, giacchè in Dio solo si trova la vera essenza

dell'unità, (ed è in questo senso che si scrisse: *Odi, Israele, Dio, signor tuo, è soltanto uno*). Ed il genere umano allora è più prossimo all'unità quando sarà tutto unito in un solo individuo (e questo non può avverarsi se non quando soggiaccia nella sua totalità ad un solo Principe, come è per se stesso manifesto); dunque l'uman genere, quando è sottomesso ad un sol Principe, è in sommo grado conforme a Dio, e conseguentemente in tal modo è in sommo grado conforme alla divina intenzione, cioè è buono, anzi ottimo, come si è detto nel principio di questo capitolo.

CAPO IX.

Similmente, sta bene, anzi ottimamente, ogni figlio che segue le orme di un padre perfetto, in quanto glielo permette la propria sua natura. L'uman genere è figlio del cielo, il quale è perfettissimo in ogni sua operazione (l'uomo infatti è generato dall'uomo e dal sole, come leggesi nel secondo libro di Aristotele sull'udito naturale) (1); dunque l'uman genere starà ottimamente quando seguirà le orme del cielo, in quanto glielo permetterà la propria natura. E poichè tutto il cielo in tutte le sue parti, suoi moti e suoi motori, è regolato con un movimento unico, cioè quello del primo mobile, e da un unico motore,

(1) La Fisica.

che è Dio (come filosofando l'umana ragione può persuadersi alla evidenza), così, se si avrà voglia di raziocinare direttamente, ne consegue che l'uman genere starà ottimamente allorchè sarà regolato nel suo motore e nei suoi movimenti, cioè da un solo principe, come solo motore, e da una sola legge, come unica norma. Da ciò risulta altresì la necessità che pel benessere umano esista la monarchia, ossia un principato unico, che chiamasi impero. A tal finalità appunto aspirava Boezio quando disse: Felice, o umano genere, se amor, che il cielo regola, regge vostre alme ancor.

CAPO X.

Dovunque può sorgere un litigio dovrà esservi un giudicato; diversamente sussisterebbe una cosa imperfetta senza che vi fosse un adatto rimedio, e ciò è impossibile, perchè nè Dio, nè la natura sono in difetto di ciò che è necessario. Tra due principi, di cui l'uno non è per nulla dipendente dall'altro, può sempre nascere un litigio, o per fatto loro, o per colpa dei loro sudditi, e ciò è evidente; tra essi due è dunque necessario che vi sia un giudicato. E poichè l'uno non può giudicare dell'altro, pel fatto che l'uno ^{non} dipende dall'altro (giacchè nessuno ha impero su un altro suo pari), è necessario che vi sia un terzo che abbia una giurisdizione più ampia, la quale comprenda quei due nell'ambito di essa giurisdizione. Or questo terzo può essere un monarca o

Ved. in tal caso sarà nece-
sario un altro che stia
tra loro;

no; nel primo caso, si avrà affermato il nostro assunto; se no, si avrà di nuovo il caso di un coequale che stia fuor dell'ambito della giurisdizione sua; e così si andrebbe allo infinito (cosa che non è possibile), a meno che non si arrivi ad un giudice primo e sommo, al giudizio mediato ed immediato del quale siano deferiti tutti i litigi; e questo giudice sarà il monarca o imperatore. Dunque la monarchia è necessaria al mondo. E tal verità ben riconobbe il filosofo Aristotele quando asserì: « Gli enti non tollerano d'essere male ordinati; la pluralità dei principati è un male; il Principe dunque deve essere uno solo ».

CAPO XI.

Oltre a ciò, il mondo è ordinato benissimo quando in esso la giustizia è sommamente efficace; cosicchè Virgilio, quando volle celebrare quel tempo che parve essersi avverato ai suoi giorni, cantò nelle Bucoliche: « Già *la Vergine torna, tornano i regni di Saturno* ». *Vergine* infatti si chiamava la Giustizia, che dicevasi anche *Astrea*, e dicevansi *regni di Saturno* i tempi felicissimi chiamati anche secol d'oro. Or la Giustizia è efficacissima soltanto sotto un monarca solo; di conseguenza, per un ottimo ordinamento del mondo si richiede la monarchia, ossia l'impero.

Per la maggiore evidenza di questa proposizione è da sapersi che la giustizia, considerata

in se e nella propria natura, è una certa direzione o regola, che respinge lungi da se ogni obliquità, e perciò non è suscettibile di accrescimento o diminuzione: proprio come il colore bianco astrattamente considerato. Sonvi in vero alcune sostanze di tal fatta, che possono avere delle relatività solo nel composto, ma in se stesse sono di essenza semplice ed inalterabile, come bene asserì il maestro Aristotele nei suoi principî primi; dette sostanze acquistano più o meno della loro qualifica da parte dei componenti a cui si riferiscono, a seconda della maggiore o minore quantità contraria con la quale sono frammischiati. Così, qualora si tenti mescolare anche una piccola quantità di ingiustizia alla giustizia, o considerata come abitudine, o considerata come funzione, allora la giustizia svilupperà la sua massima efficacia; e precisamente in tal caso si potrà dire di essa quel che disse il filosofo Aristotele: « *Nè Espero, nè Lucifero sono così ammirande* »; giacchè allora essa è simile a Febea (la luna) che sta diametralmente di riscontro al fratello (il sole) nel purpureo chiarore della serenità mattinatale.

Come abitudine invero la giustizia, a volte, può subire una contrarietà pel mal volere; giacchè quando la volontà non è pura da ogni cupidigia, anche se la giustizia stia lì, non vi starà in tutto il fulgore della sua purezza, perchè ha in sè una qualche cosa, per piccola che sia, che in certo modo pur le contrasta; ed è perciò cosa ben fatta che siano discacciati coloro che si sforzano di appassionare un giudicante. Come funzione poi

la giustizia subisce una contrarietà pel mal potere ; giacchè essendo essa una operazione rivolta ad altri, ossia la facoltà di attribuire ad ognuno ciò che gli appartiene, in qual modo si potrebbe agire in conformità di essa (quando non se ne avesse il potere pieno)? Da ciò consegue che, quanto più il giusto giudicante avrà di potere, tanto più la giustizia sarà efficace nella sua funzione.

Da queste spiegazioni, intanto si potrà sillogizzare quanto segue: La giustizia nel mondo è massimamente efficace quando risiede in un soggetto quanto più è possibile volenteroso e possente; un soggetto di tal fatta è solo il monarca; dunque la giustizia che risiede solo nel monarca è la più efficace del mondo. Questo sillogismo è della figura seconda con la negativa intrinseca, cioè: ogni B è A; ma soltanto C è A; dunque soltanto C è B; ed è equivalente a quest'altra: ogni B è A; niente altro fuorchè C è A; dunque niente altro fuorchè C è B. La proposizione principale è stata dimostrata dalla spiegazione di cui sopra; la proposizione media si può dimostrare nel modo seguente prima quanto al malvolere, poscia quanto al malpotere.

A schiarimento del primo caso è da notare che alla giustizia contrasta grandemente la cupidigia, come spiega Aristotele nel quinto a Nicomaco. Rimossa del tutto la cupidigia, non vi è nulla che contrasti la giustizia; e da ciò il parere espresso dallo stesso filosofo, che tutto quanto può essere determinato per legge, non

debba in nessun modo lasciarsi all'arbitrio del giudice ; questo è necessario per timore appunto della cupidigia, che facilmente può stornare la mente degli uomini. E di vero, là dove non c'è la possibilità di desiderare alcuna cosa, ivi non è possibile che vi sia cupidigia, giacchè, eliminati gli obiettivi, le passioni non possono estrinsecarsi. Or il monarca non ha nulla che possa desiderare, giacchè la sua giurisdizione è limitata solo dall'oceano (mentre questo stesso non può dirsi degli altri principi, i principati dei quali sono limitati da quelli di altri principi, per es. il regno di Castiglia limitato da quello di Aragona, ecc.); dunque ne conseguita che, tra i mortali, il monarca solo può essere il più sicuro soggetto della giustizia. Inoltre, allo stesso modo come la cupidigia, per piccola che sia, offusca in certa maniera la giustizia abituale, così per contrario la carità, ossia il retto amore di essa, la acuisce ed illumina. Dunque la giustizia potrà avere il suo più efficace posto solo in colui presso cui può rinvenirsi in maggior grado un sincero amore di essa ; di tal fatta è solo il monarca ; di conseguenza la giustizia è efficacissima, o può essere tale, solo quando esiste un monarca. Che poi l'effetto del retto amore di giustizia sia tale, si può dedurre da quanto segue : la cupidigia, incurante del consorzio umano, ambisce le cose altrui ; la carità invece a preferenza di ogni altra cosa ambisce Dio e l'uomo, e conseguentemente il bene umano. E poichè fra gli altri beni umani il più grande (come sopra si disse) è quello di

vivere in pace, e ciò si consegue nel miglior modo e nel più efficace mercè la giustizia; di conseguenza la carità massimamente rafforzerà la giustizia, e, quanto più è essa grande, tanto più lo farà efficacemente. Che un monarca debba sentire in massimo grado un retto amore degli uomini si prova così: ogni cosa amorevole si ama tanto più quanto più è essa prossima all'amante; ma gli uomini sono più prossimi al monarca che agli altri principi; di conseguenza essi sono amati, o dovrebbero essere amati, in maggior misura dal monarca. La maggiore (di questo sillogismo) è chiara se si considera la natura degli enti passivi ed attivi, la minore risulta evidente dal fatto che ai varii principi gli uomini non si approssimano che parzialmente, mentre al monarca si approssimano nella loro totalità, e così pure dal fatto che gli uomini si approssimano agli altri principi per mezzo del monarca, e non viceversa; cosicchè la cura della totalità di essi è principalmente ed immediatamente riposta nel monarca, e negli altri Principi risiede solo per mezzo del monarca, giacchè la cura che essi hanno degli uomini è derivante da quella suprema di costui. Oltre a ciò, quanto più una causalità è estesa, tanto più essa ha ragione d'essere; giacchè una causalità inferiore non è una causa se non per virtù della causalità superiore, come è noto per ciò che si legge nel libro *de causis*; e quanto più una causalità è tale, tanto più predilige lo effetto, giacchè tal predilezione segue per sè stessa la causa. Or essendo il monarca una causalità

estesissima sui mortali, affinchè gli uomini vivano bene, mentre gli altri principati, come si disse, agiscono solo come intermedi di esso, ne consegue che il bene umano debba essere dal monarca quanto mai prediletto. E qual dubbio poi può darsi che il monarca non sia il più adatto all'attuazione della giustizia? A meno che non si voglia disconoscere il significato stesso della parola monarca, giacchè, se si ammette l'esistenza di un monarca, non si può consentire che egli possa avere dei nemici che l'osteggino. Dunque è ormai abbastanza spiegata la verità della proposizione media, giacchè ne è certa la conseguenza, cioè che per la migliore disposizione del mondo è necessario che esista la monarchia.

CAPO XII.

L'uman genere poi sta benissimo quando soprattutto è libero; tal fatto sarà chiaro quando dimostreremo qual è il criterio di libertà. A tal fine è da sapersi che il primo principio di nostra libertà è il libero arbitrio, di cui molti parlano, ma che pochi intendono. Si arriva infatti ad asserire che il libero arbitrio consiste in un giudizio libero della volontà; e in fondo dicono il vero. Ma essi lo estendono letteralmente troppo al di là, allo stesso modo come i nostri logici fanno giornalmente a proposito di certe verità che sogliono suggerire come assiomi pei sillogizzanti, ad esempio questa: Il triangolo ha tre angoli, che valgono

due angoli retti. Ora io dico che il giudizio è un mezzo di apprendimento e di appetizione. Infatti una cosa da prima si apprende, e poscia, dopo che è stata appresa, si giudica se è buona o cattiva, e finalmente chi l'ha giudicata l'appetisce o la rifugge. Se dunque è il giudizio quello che in tutto muove il desiderio, e non è in nessun modo prevenuto da questo, deve dirsi libero. Quando invece il giudizio è mosso dall'appetizione che comunque lo prevenga, allora non può dirsi libero, perchè non origina da sè, ma è cattivato da quella. E deriva proprio da ciò il fatto che gli animali bruti non sono capaci di un giudizio libero, perchè appunto i giudizi loro sono sempre prevenuti dall'appetito. Da questo potrà anche comprendersi perchè le sostanze intellettive, le quali hanno una volontà immutevole, al pari delle anime mondane che si dipartono in santità da questa vita, non perdono il libero arbitrio per tal fatto della immutabilità del loro volere, ma invece lo conservano in maniera più perfetta e più efficace. Se questo sarà ben compreso, si può ancora chiaramente comprendere che questa libertà, ossia questo principio fondamentale di tutta la nostra libertà, è il più gran dono che Dio facesse alla umana natura; giacchè per esso possiamo felicitarci al mondo quali uomini, per esso potremo felicitarci al di là quali dei. E se così è, chi potrà negare che l'uman genere non sia ottimamente disposto, dal momento che può efficacemente avvalersi di così grande facoltà? Or se tale facoltà esiste, esso arbitrio sarà al massimo grado libero

sotto un monarca. In proposito è da sapere, che libero si dice ciò che vige da sè e non per grazia altrui, come consente il filosofo Aristotele, quando tratta di ciò che riguarda l'ente astratto (1). Infatti ciò che esiste per grazia d'altri è influenzato da quell'ente per cui grazia esiste; così come una via è influenzata dal suo termine. L'uman genere, quando impera solo un monarca, esiste solo per sè e non per grazia altrui; infatti è soltanto in questo caso che si rende possibile raddrizzare le costituzioni viziose, cioè le democrazie, le oligarchie e le tirannidi, che sono le forme statali che sogliono tenere in schiavitù l'umano genere, come ben sanno coloro che di queste cose s'intendono; ed è soltanto in questo caso che è possibile che bene viga la politica dei re, degli aristocratici (che si dicono ottimati) e dei sostenitori della libertà popolare. Di guisa che, poichè il monarca ama gli uomini al massimo grado, come già si è visto, deve desiderare che essi diventino tutti buoni, e questo non può avverarsi sotto costituzioni difettose; perciò appunto il Filosofo (Aristotele) nella sua *Politica* disse: « *In una costituzione difettosa l'uomo buono è un cittadino cattivo; mentre in una retta costituzione l'uomo buono è insieme un buon cittadino* ». Queste rette costituzioni infatti sogliono rispettare la libertà, che cioè gli uomini vivano a lor modo; e in verità i cittadini non son fatti per vantaggio dei consoli, nè le genti per quello dei re, ma, viceversa, i

(1) La Metafisica.

consoli sono fatti pei cittadini, i re per le genti. Giacchè, come la costituzione non è creata per le leggi, ma anzi le leggi per la costituzione, così coloro che vivono a tenore delle leggi non sono ordinati in pro' del legislatore, ma invece questo lo è in pro' loro; e in ciò conviene anche Aristotele, in quegli scritti che su questa materia ci sono stati da lui tramandati. Da qui si vede anche che, sebbene un console o un re per rispetto alla loro mansione siano dominatori degli altri, per rispetto al fine loro però sono soltanto ministri degli altri, e lo è più di tutti il monarca, il quale indubbiamente si deve ritenere il ministro di tutti. Così chiaro si vede altresì che il monarca è reso necessario per la finalità che gli si annette di dettare le leggi. Dunque l'uman genere che sta sotto un monarca sta ottimamente; e di conseguenza deriva che al benessere del mondo è necessario che vi sia la monarchia.

CAPO XIII.

Ancora, chi è molto ben disposto ad un'azione direttiva, può anche benissimo disporre a ciò gli altri. Infatti in ogni azione l'agente mira soprattutto a propagare la propria sua natura, sia che agisca per necessità, sia per spontaneità; da ciò proviene che ogni agente, come tale, opera con diletto. La ragione è la seguente, che ogni esistente desidera di esistere, ed ogni agente, operando, quasi quasi si ingrandisce, sicchè neces-

sariamente gliene viene un piacere, giacchè ad una cosa che si desidera è sempre congiunto un piacere. Nulla dunque si farà agente se non quando esso sarà tale quale si vorrà che riesca la cosa operata; ed è perciò che Aristotele in quel che tratta dell'Ente astratto disse: « *Tutto ciò che da potenza si riduce in atto, si riduce per virtù di tal cosa che già è in atto; chè se qualcosa volesse agire altrimenti, farebbe sforzi vani* ». Con ciò può distruggersi l'errore di coloro che, parlando bene, ma operando male, credono di dar norma altrui nella vita e nei costumi, non badando che a persuadere valsero di più le mani anzichè le parole di Giacobbe, sebbene le mani al falso e le parole tendessero al vero. E però Aristotele in quello a Nicomaco asserì: « In quanto concerne le passioni e i fatti, i discorsi sono meno persuasivi delle opere ». Perciò pure si gridò dal cielo a David peccatore: « Perchè vai blaterando della mia giustizia? » quasi per dire: Invano parli/ Dal che si desume che chi voglia disporre bene gli altri, deve essere assai ben disposto egli stesso. Or soltanto il monarca è colui che può essere ottimamente disposto a reggere gli altri. Questo si dimostra nel seguente modo: una cosa qualunque tanto più facilmente e con tanto maggior perfezione è disposta a diventare abituale e ad operare, quanto meno vi è in essa di ostativo a tale disposizione (perciò più facilmente e più perfettamente raggiungono l'abitudine della verità filosofica coloro che non ne udirono mai parlare, anzichè quelli che udirono delle cose

*quando tu sei ben disposto
da quel che parli.*

errate e si imbevvero di falsi convincimenti; ed è per questo che Galeno disse bene: « Tali persone hanno bisogno di un tempo doppio per imparare la scienza »). Or il monarca, non potendo avere nessuna occasione di cupidigia, o, per lo meno, assai poca tra i mortali, come si è sopra dimostrato (il che invece avviene spesso negli altri principi); e poichè la sola cupidigia per sè stessa è corruttrice del giudizio e contrastatrice della giustizia; ne consegue che esso monarca soltanto, o del tutto, o al massimo grado, può essere bene disposto al reggere; giacchè tra gli altri più di tutti è atto al giudizio e alla giustizia. E queste due cose principalissimamente si richiedono in un legislatore ed esecutore della legge, come fa testimonianza quel re santissimo, quando si fece a richiedere a Dio ciò che è più conveniente ad un re e ad un figliuolo di re, dicendo: « O Dio, dà al re il tuo giudizio e al figlio del re la giustizia ». Dunque bene si è detto quando nella proposizione media affermammo che il monarca solo è colui che può essere ottimamente disposto al reggere. E conseguentemente il monarca solo può ottimamente disporre anche gli altri. D'onde risulta che ad un'ottima disposizione del mondo è necessaria la monarchia.

CAPO XIV.

Inoltre, ciò che può farsi da uno solo, è meglio che si faccia da uno solo anzichè da molti. Questo

si dimostra così: sia una data cosa A per mezzo di cui se ne possa fare un'altra e siano due le cose per mezzo delle quali si possa ottenere questa, cioè A e B. Se la stessa cosa che si aveva per mezzo di A e di B può aversi solo per mezzo di A, è vano che si debba ricorrere a B; infatti da questo ricorso a B non si ha vantaggio alcuno, potendosi ottenere l'effetto per mezzo del solo A. Ed essendo tale ricorso completamente vano o superfluo, poichè ogni cosa superflua dispiace a Dio e alla natura, e poichè ogni cosa che dispiace a Dio è un male, come è per sè evidente, ne deriva che non solo è meglio che quel che si può fare con più cose, si faccia per mezzo di una, quando è ciò possibile, ma che anzi quel che si fa per una cosa sola è un bene, mentre fatto per più è semplicemente un male. Oltre a ciò, una cosa vien detta migliore quando è più vicina all'ottimo, ed è solo il fine quello che giustifica un'operazione; or che una cosa si attua per un solo mezzo è un fatto più vicino al fine; dunque è anco migliore. Che sia più vicino al fine si dimostra così: sia il fine C, la cosa che si avvera per un sol mezzo A, quelle che la avverano per più A e B. È chiaro che la via da A per B a C è più lunga di quella che da A va direttamente a C.

Ora l'uman genere può esser retto da un solo principe supremo, che è il Monarca. In proposito occorre notare che, quando si dice che l'uman genere può essere retto da un solo principe supremo, non si deve intendere che anco i piccoli provvedimenti di ogni municipalità debbano ema-

narsi direttamente da esso solo; giacchè a volte i regolamenti municipali sono difettosi o hanno d'uopo di una qualche direttiva, come appare da quanto dice Aristotele nel libro quinto a Nicomaco quando raccomandò la ἐπιείκεια (1). Nel fatto, le nazionalità, i regni, le città hanno delle particolarità proprie, che è necessario siano regolate con leggi differenti. La legge infatti è una norma direttiva della vita. Perciò in un modo conviene siano retti gli Sciti, i quali, vivendo al di là del settimo clima e sottostando ad una grande ineguaglianza tra la notte ed il giorno, sono oppressi da un quasi intollerabile algore; e in un altro modo i Garamanti i quali, vivendo sotto l'equinoziale, e godendo di una luce diurna sempre di durata uguale alle notturne tenebre, non possono sopportare abbondanza di vestiti pel calore del clima. Si deve perciò comprendere che l'uman genere deve essere retto dal monarca in ciò che è comune a tutti gli uomini, perchè comune attributo di tutti, e che esso venga con una norma comune mantenuto in pace. Questa norma comune, o legge, i principi particolari debbono averla dal monarca, allo stesso modo appunto come l'intelletto operativo, per decidersi ad operare, riceve il primo impulso dall'intelletto speculativo; ed in conformità a questo aggiunge di suo le particolarità che gli sono più appropriate, e così si decide ad operare con avvedutezza. Or questo fatto

(1) La tutela o arte politica.

non solamente è possibile che si richieda da un individuo solo, ma è anzi necessario che da uno provenga, affinchè sia evitata ogni confusione sulle direttive dell'utile pubblico. Proprio così ci dice Mosè di aver fatto nella sua legge; egli, avendo eletto i primati d'ogni tribù degl'Israeliti, rimise a loro i giudizi minori, riserbando a sè solo quelli superiori e quelli generali, dei quali giudizi generali poi si avvalevano i primati nella loro tribù, a seconda della competenza che a ciascuno di essi era stata attribuita. Cosicchè è meglio che il genere umano sia retto da un solo anzichè da molti; e quindi da un monarca, che è un principe unico, e perciò migliore e più gradito a Dio, giacchè Dio vuole sempre il meglio. E poichè di due cose considerate solo tra loro, la migliore è anche ottima, ne consegue che non solo questa è più gradita a Dio, ma è superlativamente gradita, tanto per sè stessa quanto in rapporto alle altre.

Ne viene di conseguenza che l'uman genere starà benissimo quando sia retto da uno solo; e perciò al benessere del mondo è necessario che vi sia la monarchia.

CAPO XV.

Parimenti affermo che l'ente, l'uno, e il buono stanno tra loro in gradazione secondo il quinto modo di priorità della logica. Infatti, l'ente na-

turalmente precede (1) l'uno, l'uno precede il buono, l'ente massimo è il massimo dell'unità, e la massima unità è il sommo bene. Di quanto una cosa si allontana dall'ente massimo, di altrettanto si allontana dall'essere unica e, per conseguenza, dall'essere buona. Per lo che, in ogni genere di cose quella è ottima che è sommamente unica, come conviene anche Aristotele in quello dell'Ente semplice.

Donde risulta che l'essenza dell'unità appare essere la radice di ciò che è anco l'essenza del bene; e l'essenza del multiplo invece la radice di ciò che è l'essenza del male. Perciò Pitagora nei suoi correlativi poneva l'uno dalla parte del bene e il multiplo dalla parte del male, come si rileva nel primo libro dell'Ente semplice (2). Da qui può vedersi che errare non è altro che il passare da un qualcosa unico, male apprezzato, ad una pluralità; e questo ben rilevò il Salmista quando disse: « *Si moltiplicarono col frutto del frumento, del vino e dell'olio* ». Dunque è certo che tutto ciò che è buono lo è per questo, che, cioè, esso consiste in un'essenza unica. Or essendo la concordia, in quanto tale, un bene, è chiaro che essa consiste in una certa unicità, come in sua propria radice; e questa radice unica si manifesta quando si guardi la natura o ragione della concordia. Questa infatti è un moto

(1) Così il Witte, ma a me pare più logico *producit*, come legge il Fraticelli.

(2) *La Metafisica* di Aristotele.

uniforme di più volontà ; ed in questa definizione stessa si vede che l'unità della volontà, risultante dall'uniformità del moto, è la radice della concordia, cioè la concordia stessa. Perocchè, allo stesso modo come diremmo concordi più glebe che tutte tendessero verso il mezzo, e concordi più fiamme che tutte ascendessero alla circonferenza (se tali cose ciò facessero per effetto di volontà), così parimenti diciamo concordi più uomini che insieme sono mossi dal loro volere ad un fine unico, che è formalmente nella loro volontà, precisamente appunto come una sola qualità è formalmente nelle glebe, cioè la gravità, ed una sola nelle fiamme, cioè la leggerezza. Difatti la virtù volitiva è una certa facoltà ; ma la specie del bene voluto ne è la forma ; la quale forma, al pari di altre, sebbene unica in sè stessa, pur si moltiplica secondo la molteplicità della materia che la subisce, come l'anima, il numero, e le altre forme relative composte. Ciò premesso, a spiegazione del ragionamento che ci proponiamo diremo : ogni concordia dipende dall'unità che è riposta nelle volontà ; il genere umano, quando sta bene, è una specie di concordia (e di vero, come un individuo che sta bene, sia quanto all'anima sia quanto al corpo, raffigura una tal quale concordia, così pure una famiglia, una città, un regno, e per ciò anche tutto l'uman genere), dunque il genere umano, quando sta bene, dipende dall'unità riposta nelle volontà. Ma questo non può avverarsi se non quando la volontà sia unica, dominatrice e regolatrice di tutte le singole vo-

lontà in un unico volere (nel fatto le volontà dei mortali, per le allettanti blandizie dell'adolescenza, richiedono una direzione, come insegna negli ultimi dettati Aristotele a Nicomaco); nè la volontà può essere una sola, a meno che non vi sia un solo principe fra tutti, del quale la volontà sia dominatrice e regolatrice di tutte le altre. Così, se tutte le superiori conclusioni sono vere, come in verità sono, perchè l'uman genere stia bene è necessario che nel mondo vi sia un monarca; e conseguentemente che pel benessere del mondo vi sia una monarchia.

CAPO XVI.

Alle ragioni tutte suesposte dà conferma una prova memorabile, cioè la prova di quello stato dei mortali che il figlio di Dio subì o, se vi concorse la sua volontà, volle egli stesso disporsi di assumere, facendosi uomo per salvezza dell'uomo. E in verità, se dalla caduta dei primi progenitori, che fu la causa originaria d'ogni nostro traviamiento, ci rifacciamo ai varii statuti ed alle varie vicende umane, non troveremo che sotto il divo Augusto, monarca (quando cioè fuvvi una monarchia perfetta), che il mondo sia stato dovunque in pace. E che allora il genere umano sia stato felice nella tranquillità della pace universale, gli storiografi tutti e gli illustri poeti, e lo stesso pio propalatore della mansuetudine di Cristo ce lo attestano; e perfino Paolo defini

quello stato felicissimo: *pienezza del tempo*. In verità il tempo e le temporali cose furono allora pieni, perchè nessun provvedimento della nostra felicità mancò di un provveditore. Quale sia stato il mondo poi, da quando questa inconsutile tunica soffersse per la prima volta uno strappo dall'unghia della cupidigia, possiamo leggerlo e, magari non fosse, vederlo nel fatto. O genere umano, in quante tempeste e disavventure, in quanti naufragi ti è necessario agitarti, dacchè, divenuto bestia dalle molte teste, ti affanni in contrastanti disparità, malsano nell'uno e nell'altro intelletto, ed insieme nell'affetto. Tu infatti non curi con irrefragabili ragioni l'intelletto superiore, nè col l'ausilio dell'esperienza l'inferiore; nè curi tampoco l'affetto colla dolcezza del precetto divino, il quale colla tromba dello Spirito Santo ti ammonisce: « Ecco quanto buona e diletta cosa si è che i fratelli vivano in unità! »

LIBRO SECONDO

Che il popolo romano di diritto si sia assunto l'ufficio della monarchia, ossia dell' Impero.



CAPO I.

• Perchè fremettero le genti ed i popoli esco-
gitarono delle insulsaggini? Assisteronvi i re della
terra ed accordaronsi i principi contro il Signore
e contro il Cristo suo. Spezziamo i legami loro
e rimuoviamo da noi il loro giogo ». Come quando,
non giungendo a vederne la causa, noi comune-
mente ci meravigliamo della novità di un feno-
meno, e poi, quando la causa abbiamo conosciuta,
guardiamo con una certa derisione coloro che
sono ancora rimasti in quel tale stato di mera-
viglia; così a volte io mi meravigliavo che il po-
polo romano avesse nel mondo preponderato senza
alcuna opposizione; perchè, considerandolo solo
con superficialità, credevo che avesse raggiunto
ciò con nessun altro diritto che con la forza sol-
tanto delle armi. Ma poi che fissai con tutto il
mio cervello gli occhi dell' intelletto, ed ebbi a
persuadermi, per efficacissimi indizii, che la divina
provvidenza soltanto avesse ciò operato, la me-

raviglia cedette, e subentrò una certa schernevole derisione; giacchè conobbi genti aver fremuto contro l'egemonia del popolo romano; giacchè vedo popolazioni meditanti cose vane, così come io solevo; giacchè, peggio ancora, mi tocca deplorare che re e principi consentano in questo fatto di voler contrastare al domino di quel popolo, che è l'unico principe romano; per lo che con derisione, non senza un certo dolore, debbo esclamare per esso popolo glorioso e per l'Imperatore, come il salmista esclamava pel Principe del cielo: « Perchè fremettero le genti e i popoli escogitarono delle insulsaggini? Assisteronvi i Re della terra ed accordaronsi i Principi contro il Signore e contro il Cristo suo ». Però, poichè la naturale benevolenza non permette che la derisione permanga a lungo, così (come il sole estivo che, scacciata la foschia mattinata, sorgendo irradia in tutto il suo splendore), essa benevolenza preferisce, dismessa la derisione, diffondere la luce della verità; e perciò io mi faccio a spezzare i vincoli dell'ignoranza di detti re e principi, e a mostrare il genere umano libero dal loro giogo, pigliando a guida il santissimo Profeta, coll'avvalermi delle ulteriori sue parole cioè: « Spezziamo i legami loro e rimuoviamo da noi il loro giogo ». Questi due scopi avremo bene raggiunto quando avrò proseguito la seconda parte dello assunto propostomi, e avrò dimostrata la verità del presente quesito. Invero, per mezzo di questo, che proverà essersi il romano impero affermato a buon diritto, non solo sarà disciolta la nebbia

dell'ignoranza dagli occhi dei principi che per sè usurpano i pubblici poteri, mendacemente asserendo che questo abbia fatto il popolo romano, ma sarà altresì conosciuto da tutti i mortali ch'essi sono liberi dal giogo di siffatti usurpatori. La verità del quesito può mostrarsi non solo al lume della umana ragione, ma anche al raggio dell'autorità divina: e quando tutti e due queste concordano insieme allo stesso vero, bisognerà convenire che cielo e terra sieno consenzienti; perciò, rafforzato della predetta fiducia, e suffragato dalla testimonianza razionale ed autoritativa, mi appresto alla risoluzione del secondo quesito.

CAPO II.

Avendo già sufficientemente investigato, secondo quanto la materia il consentiva, sulla verità della prima questione, è uopo ora investigare sulla verità della seconda, cioè se il popolo romano a buon diritto si sia assunta la dignità dell'Impero. L'inizio di tal questione consiste nel vedere quale sia quell'assioma sul quale si debbano fondare, come su loro base, le ragioni della presente investigazione. A tal uopo è da sapersi che alla stessa maniera come un'opera d'arte si può trovare in tre differenti stati, cioè nella mente dell'artefice, nell'organo che l'esegue, e nella materia plasmata dall'artista, così anche possiamo immaginare la natura in triplice stato. Infatti la natura si trova: nella mente del primo motore,

che è Dio, poscia nel cielo, che è l'organo per mezzo del quale l'immagine dell'eterno bene si tramuta nella fluida materia, in terzo luogo nella materia quale si presenta ai nostri sensi. E allo stesso modo come, se l'artefice è perfetto ed ottimo l'organo efficiente, qualora l'opera d'arte riesca difettosa, la colpa non può attribuirsi che soltanto alla materia; così essendo Dio al sommo della perfezione, e il suo organo (che è il cielo) non avendo difetto alcuno della giusta perfezione (come è chiaro da quanto sul cielo andiam filosofando), ne consegue che tutto ciò che è difettoso nelle cose di quaggiù, lo è per difetto che deriva dalla materia sottostante, ed estraneo alla intenzione di Dio e del cielo; e che tutto ciò che è buono nelle cose di quaggiù, non potendolo essere per effetto della materia, perchè questo lo è soltanto in potenza, è tale principalmente per volontà dell'artefice, Dio, e secondariamente per virtù del cielo, che è l'organo dell'opera di Dio, che comunemente si chiama natura. Da quanto si è detto deriva che il Diritto, essendo un bene, primieramente si trova nell'intenzione di Dio; e poichè tutto ciò che è nell'intenzione di Dio è lo stesso Dio (secondo il dettato: Ciò che è creato era in lui vita); e poichè Dio vuole a preferenza sè stesso, ne consegue che il Diritto sia voluto da Dio così come in lui si trova. E poichè l'intenzione e il volere in Dio sono la stessa cosa, ne consegue altresì che la divina volontà è lo stesso Diritto. Ed ulteriormente ne consegue che il diritto in concreto non è altro che un'immagine della di-

vina volontà; sicchè tutto quanto non è conforme alla volontà divina non può essere diritto, e, per contro, tutto quanto è conforme alla volontà divina è lo stesso diritto. Di guisa che il ricercare se una cosa sia stata fatta a buon diritto, comunque se ne adoperi l'espressione letterale, non significa altra ricerca che il vedere se essa sia fatta secondo il volere di Dio. Dobbiamo ammettere dunque che que! che Dio vuole nella collettività umana debba essere ritenuto un vero e sicuro diritto.

Inoltre dobbiamo ricordare quanto ci insegna Aristotele nel primo libro a Nicomaco: « Non alla stessa stregua si deve ricercare la certezza in ogni materia, ma solo a secondo lo consente la natura della cosa ». Cosicchè le ragioni fondate sul principio premesso saranno sufficientemente bastevoli, se, per manifesti eventi mirabili e per autorità di uomini sapienti, assoderemo il diritto di quel popolo glorioso. Certamente la volontà di Dio è per sè invisibile; ma le invisibili volontà di Dio si possono desumere intellettualmente dagli eventi avverati; così, pur essendo occulto un sigillo, la cera da esso impressa ce ne dà sicura conoscenza, anche rimanendo esso occulto; e non è da far meraviglie perciò, che la divina volontà debba rinvenirsi per mezzo degli eventi miracolosi, quando a volte anche la volontà umana, contro un reluttante, non può altrimenti desumersi che dagli eventi.

CAPO III.

Affermo dunque, a soluzione del quesito posto, che il popolo romano a buon diritto e non per usurpazione si sia assunto l'ufficio di monarchia, ossia l'Impero, su tutti i mortali; e questa affermazione in primo luogo si prova così: È giusto che il popolo più nobile sia preposto a tutti gli altri; il popolo romano fu nobilissimo; dunque fu giusto ch'esso si preponesse a tutti gli altri. La maggiore si prova per ragionamento, dappoichè, essendo l'onore un premio della virtù, ed essendo ogni preferenza un onore, ogni preferenza è perciò un premio di virtù. Ora, è noto che gli uomini si nobilitano per merito di virtù o propria, o dei loro antenati. La nobiltà infatti consiste, come dice Aristotele nella *Politica*, nella virtù e nelle ereditarie sostanze; e, secondo Giovenale, la nobiltà è soltanto ed unicamente la virtù; e questi due dettati debbon riferirsi alle due sorta di nobiltà, cioè alla nobiltà propria e a quella degli antenati; sicchè ai nobili si addice il premio della preferenza in considerazione della causa (di detta nobiltà). E poichè i premi sono da proporzionarsi ai meriti, giusta quanto dice il Vangelo: « Si misurerà a voi colla stessa misura con cui voi misuraste »; così a chi è sommamente nobile si addice la massima preferenza.

La proposizione minore ci vien dimostrata dalle testimonianze degli antichi. Infatti il divino poeta nostro Virgilio, in tutta l'*Eneide*, attesta in memoria sempiterna che il glorioso re Enea fu il

padre del popolo romano; e lo conferma Tito Livio, egregio estensore delle gesta dei Romani, nella prima parte del suo volume che piglia le mosse dalla caduta di Troia. Di quanta nobiltà sia stato questo invittissimo e piissimo padre, non solo in riguardo alla virtù sua propria, ma anche in riguardo alla virtù dei suoi avi e delle sue mogli (la nobiltà di tutti costoro infatti per diritto ereditario in lui trapassa) non sarei capace di spiegarlo; sicchè ne accennerò sommariamente le gesta. Quanto alla nobiltà sua propria dunque, ascoltiamone il poeta nostro che, nel primo libro, ci presenta un Troiano così implorante: « Era nostro re Enea, del quale non fu altro più giusto nè maggiore per pietà e per combattere o trattar le armi ». Ascoltiamolo ancora nel libro sesto dove, parlando della morte di Miseno, che era stato già ministro in guerra di Ettore e, dopo la morte di Ettore, si era dato ministro ad Enea, dice che con lui Miseno non aveva cooperato ad eroismi inferiori; facendo in tal modo apprezzamento uguale di Enea e di Ettore, e quest'ultimo Omero glorifica sopra tutti, come rammenta Aristotele nei libri di morale a Nicomaco. Quanto poi alla sua nobiltà ereditaria, troviamo che ogni parte del tripartito orbe terracqueo, e per gli avi e per le mogli, sia concorsa a nobilitarlo; così l'Asia vi concorse pei prossimi suoi progenitori, come Asaraco e gli altri che regnarono in Frigia nella contrada asiatica. Donde il nostro poeta nel terzo libro dice: « Poichè ai superbi Dei piacque sconvolgere gli affari d'Asia e la immeritevole gente

di Priamo ». L'Europa vi concorse per un antichissimo avo, cioè Dardano; l'Africa anch'essa per una vetustissima ava, cioè Elettra, nata dal rinomatissimo re Atlante, come dell'uno e dell'altra ci attesta il poeta nostro, nel libro ottavo, là dove Enea così dice ad Evandro: « Dardano primo padre e fondatore della città Iliaca, generato da Elettra, come pretendono i Greci, e da Atlantide » ecc. Che poi Dardano traesse origine da Europa, il nostro vate lo canta nel libro terzo dicendo: « Esiste una località che i Greci denominano Esperia, terra antica, possente nelle armi e per fertilità; la coltivò la gente ~~Epp~~eria; ora i loro discendenti è fama che l'abbiano chiamata Italia dal nome del loro duce; questa è la sede nostra, di là è originato Dardano ». Che poi Atlante sia stato dell'Africa, ne testimonia il monte che lì si trova e che così si chiama dal nome di lui; e che esso sia in Africa, lo dice Orosio nella sua descrizione del mondo con queste parole: « L'ultimo suo confine è il monte Atlante e le isole dette Fortunate ». Quel *suo* si riferisce ad Africa, perchè appunto di questa parlava. In simil modo trovo che (Enea) sia anche stato nobilitato dal lato del matrimonio. La prima moglie infatti, Creusa, figlia del re Priamo, fu dell'Asia, come si può rilevare da quanto più su si è detto. E che essa sia stata moglie lo attesta il nostro poeta nel terzo libro, là dove Andromaca interroga il padre Enea su suo figlio Ascanio così: « Che ne è del piccolo Ascanio? scampò e respira ancora quel bimbo che già ti partorì Creusa, mentre Troia bruciava? » La se-

conda moglie fu Didone, regina e madre dei Cartaginesi in Africa. E che questa gli sia stata moglie lo dice il nostro, vaticinandolo nel quarto libro; assevera infatti di Didone: « Nè ad un furtivo amore intende Didone, ma richiede le nozze, e questo ne scusa la colpa ». La terza moglie fu Lavinia, madre degli Albani e dei Romani ed insieme figlia ed erede del Re Latino, se è vero quanto attesta il nostro poeta nell'ultimo libro, là dove ci mostra Turno vinto che supplice si volge a Enea con queste parole: « Vincesti; e gli Ausonii videro il vinto stenderti le mani supplichevoli; Lavinia è tua moglie ». Quest'ultima moglie fu d'Italia, la più nobile regione d'Europa.

Notati questi fatti a riprova della proposizione minore, chi non è già abbastanza convinto che il padre del popolo romano, e per conseguenza il popolo stesso, sia stato il più nobile sotto il cielo? O anche chi potrà non vedere la predestinazione divina in questo duplice flusso di sangue da ogni parte del mondo in un solo individuo?

CAPO IV.

Inoltre, ciò che, con effetto del proprio perfezionamento, è vantaggiato dall'avverarsi di fatti miracolosi è voluto da Dio, e per conseguenza si afferma a buon diritto. Che queste due asserzioni siano vere è chiaro; giacchè, come dice Tommaso, nel suo terzo libro *contro i Gentili*, « miracolo è ciò che avviene per virtù divina fuor dell'ordine,

ordinariamente costituito nelle cose esistenti ». Con che egli prova che fare miracoli compete solo a Dio; e questo è corroborato dall'autorità di Mosè, dove dice che quando si venne ai cinifi, maghi di Faraone, che solevano avvalersi con artificio-sità dei principii naturali, non essendo essi riusciti nell'intento dissero: Qui c'è il dito di Dio. Se dunque il miracolo è opera immediata del primo agente, senza cooperazione di agenti secondarii (come lo stesso Tommaso prova a sufficienza nel surricordato libro), allorchè esso si avvera in vantaggio di alcunchè, non è lecito dirsi che ciò in vantaggio di cui si manifesta non sia voluto da Dio come cosa ben gradita. Perciò ci sembra il caso di dovere ammettere per vero il contrario di questa illazione, e quindi conchiudere che l'Impero romano pel suo compimento si avvalse dell'ausilio dei miracoli, dunque fu voluto da Dio, e per conseguenza a buon diritto fu, ed è.

Che Dio, allo scopo di dar compimento all'Impero romano, abbia fatto miracoli, si prova colla testimonianza di illustri autori. Infatti sotto Numa Pompilio, secondo re dei Romani, mentre egli faceva un sacrificio col rito dei Gentili, cadde dal cielo, come attesta Livio nella prima parte della storia, uno scudo nella città diletta a Dio. Di tal miracolo fa cenno Lucano, nel canto nono della Farsaglia, là dove descrive l'incredibile forza del vento australe che soffia in Libia; dice infatti: « Così caddero al sacrificante Numa quegli scudi che l'eletta gioventù patrizia solleva sul capo: Austro e Borea ne avevano spogliato altre genti

che solevan portare tali scudi, ora nostri ». Quando i Galli, conquistato già tutto il resto della città, fidando nelle notturne tenebre, si avanzarono furtivamente contro il Campidoglio, che solo resisteva all'ultimo sbaraglio del nome romano, un'oca, ivi prima non vista mai, avvertì che i Galli sovrastavano, e svegliò le guardie alla difesa di esso Campidoglio; così attestano concordi Livio e molti illustri scrittori. Di tal fatto si rammentò il poeta nostro là dove descrive, nel libro ottavo, lo scudo d'Enea; così infatti egli canta: « Manlio, custode al sommo della rocca Tarpeia, innanzi al tempio se ne stava, a difesa dell'alto Campidoglio, mentre la nova regia gurgitava di romulee lettiere. Qui, volando l'argentea oca pei portici dorati, che i Galli erano al limine avvisava ». Poscia, quando la supremazia romana, incalzando Annibale, era così scaduta che all'ultimo dilleggio della romanità non mancava se non l'affronto dell'ingresso degli Africani nell'Urbe, pel sopraggiungere d'una subitanea irresistibile grandinata i vincitori non poterono più conseguire la vittoria; lo scrive Livio tra gli altri eventi della guerra punica. E non era stato miracoloso il passaggio di Clelia, la quale, femina e prigioniera, durante l'assedio di Porsenna, rotti i legami, soccorsa da un miracoloso aiuto di Dio, guadò il Tevere, come quasi tutti gli scrittori della storia romana a sua gloria ricordano? E certo così si conveniva avesse operato Colui che *ab aeterno* aveva provveduto a tutto con vaghezza di bell'ordine, essendo egli Colui che quando fu visibile (nel mondo) doveva operar mi-

racoli per mostrare cose invisibili, mentre, quando egli fu invisibile, doveva operarli per mostrare sè stesso per mezzo di visibili segni.

CAPO V.

Oltre a ciò, chiunque intende al bene della cosa pubblica, intende allo scopo del Diritto; e che ciò sia vero si dimostra così: il diritto è un rapporto proporzionale di uomo ad uomo pei beni come per la persona; e questo rapporto, se mantenuto, rassoda l'umana società, se alterato, la disgrega (infatti la definizione che se ne dà nel Digesto non spiega la qualità del diritto, ma lo definisce solo per dare nozione dell'esercizio di esso). Se dunque questa definizione comprende bene la natura e lo scopo del Diritto, e se lo scopo di ogni società è il comune bene dei soci, è perciò necessario che il fine d'ogni diritto sia il bene comune; ed è impossibile che vi sia Diritto alcuno che non ridondi al bene comune; perciò disse bene Tullio (Cicerone) nella prima parte della Retorica: « *Le leggi devono sempre essere interpretate ad utilità della repubblica* ». Che se le leggi non sono dirizzate a vantaggio di coloro che ad esse sottostanno, sono leggi soltanto di nome, ma nel fatto non possono esserlo. Invero, esse devono collegare gli uomini vicendevolmente pel vantaggio comune. Perciò della legge dice bene Seneca nel libro delle quattro

virtù (1): « La legge è il vincolo della Società umana ». Quindi è chiaro che chiunque tende al bene della repubblica tende allo scopo del Diritto. Or se i Romani mirarono al bene della repubblica, sarà vera l'asserzione che essi mirarono allo scopo del Diritto. Che poi il popolo romano, nel sottomettersi l'orbe terracqueo, abbia atteso al predetto bene, lo dichiarano le sue gesta; da queste si vede che, rimossa ogni cupidigia (la quale è sempre perniciosa alla repubblica, alla pace universale, ed alla libertà, che è sì cara), quel popolo santo, pio e glorioso trascurò i propri suoi vantaggi per procacciare quelli comuni per la salute dell'umano genere; e perciò a ragione si scrisse: « *L'Impero romano nasce dal fonte della pietà* ». E poichè della intenzione di tutti coloro che agiscono di loro scelta nulla si può conoscere esteriormente se non per gli eventi esterni; e poichè i ragionamenti, come già si disse, debbono spiegarsi secondo la materia di cui trattano; ne avremo a bastanza su questo punto quante volte ci appariranno segni indubitabili della intenzione del popolo romano, sia nelle collettività, sia nelle singole persone. Quanto alle collettività, mercè le quali gli uomini vengono ad essere quasi confusi colla repubblica pel diritto, basterà da sola la così valevole autorità di Cicerone che nel secondo libro *dei doveri* dice:

(1) Gli studiosi di Dante hanno avvertito già che questo libro non è di Seneca.

« *Fino a che l'Impero della repubblica fu esercitato con benefatti e non con violenze, le guerre si fecero o a vantaggio degli alleati o a vantaggio dello stesso Impero ; gli effetti delle guerre furon lievi o necessarii, e il Senato fu il porto e il rifugio dei re, dei popoli, e delle nazioni. I nostri magistrati poi e i comandanti si studiarono sempre di conseguire lode nello assicurare alle provincie e agli alleati equità e fede ; cosicchè il loro poteva dirsi protettorato dell'orbe terraqueo piuttosto che Impero* ». Così Cicerone. Quanto alle singole persone dirò brevemente. Non deve forse dirsi che abbiano mirato al bene comune tutti coloro che col sudore, la povertà, l'esilio, la perdita dei figli, lo stroncamento del corpo, il sacrificio della vita, si sforzarono di accrescere il pubblico bene ? Non ci lasciò forse quel famoso Cincinnato il santo esempio di deporre volenterosamente il supremo potere al temine designato, allorchè, come narra Livio, tolto all'aratro, fu fatto dittatore ? Egli, dopo la vittoria, dopo il trionfo, restituito lo scettro del comando ai consoli, rimessosi dietro ai bovi, tornò alla fattoria. Onde in sua lode Cicerone, disquirendo contro Epicuro nel suo *Fine dei beni* ricorda questo benefatto dicendo : « *Così i nostri maggiori trassero dall'aratro quel grande Cincinnato per farlo dittatore* ». Non ci diede forse Fabricio un altro esempio di resistenza all'avarizia quando, pur essendo povero, irrise, per la fede che aveva giurata alla repubblica, alla grande quantità d'oro offertagli, e, rompendo in parole degne di lui, la spregiò

e respinse? La sua memoria è riaffermata dal poeta nostro, nel libro sesto, quando canta: « *Fabrizio possente anche in povertà di peculio* ». E non ci fu memorando esempio di proporre all'utile proprio le leggi, Camillo? Costui, secondo Livio, essendo già stato condannato all'esiglio, dopochè ebbe liberata la patria dall'assedio ed ebbe restituito a Roma anche il bottino che le spettava, contro la protesta di tutto il popolo, si partì dall'Urbe santa, e non vi ritornò se non quando il Senato di sua autorità gliene consentì il rimpatrio; tal magnanimo cittadino il poeta elogia nel sesto libro col dire di lui: « *Camillo che riporta le insegne* ». E non ci ammaestra Bruto il maggiore che alla libertà della patria sono da posporre, non che tutti gli altri uomini, ma gli stessi proprii figli? Giacchè di lui dice Livio che, essendo console, abbia dannato a morte i suoi figliuoli che congiuravano coi nemici. La gloria sua è rinnovata dal nostro poeta, nel libro sesto, dove così ne canta: « *E padre, per la bella libertà, manda al castigo i propri nati suoi, perchè novelle guerre suscitavano* ». E a quale ardimento in pro della patria non ci incita Muzio quando attenta all'incauto Porsenna, e, poscia, riguarda bruciare la sua mano, che aveva fallato il colpo, con non altro aspetto che se vedesse bruciare un nemico? Tale fatto, nell'attestarlo, Livio glorifica. Or ci si presentano alla mente da un canto le santissime vittime, i Decii, che per la salute pubblica sacrificarono le loro anime devote, come narra Livio, esaltandoli non quanto il meritano,

ma quanto a lui fu possibile ; e dall'altro, quello inenarrabile sacrificio del severissimo tutore della libertà, Marco Catone. Di questi, gli uni non temerono le tenebre della morte per la salvezza della patria ; l'altro, per suscitare nel mondo l'amore della libertà, mostrò quel che essa valesse, preferendo partirsi libero dalla vita più tosto che rimaner vivo senza libertà. E di essi tutti l'ecceleso nome rivive per la voce di Tullio nel *fine dei beni*. Dei Decii infatti dice Tullio : « Publio Decio, il capo di quella famiglia, console, essendosi a ciò votato, lanciato il cavallo, irruppe nel mezzo della schiera dei Latini ; pensava egli forse a qualche sua voluttà o dove o quando poterla rinvenire, mentre ben sapeva di dovere tosto incontrar la morte, e tale morte cercava con più ardente brama di quanta Epicuro credeva si mettesse a rincorrer la voluttà ? E tale operato di lui, se non fosse stato a giustizia lodato, non lo avrebbe imitato il figlio nel suo 4° consolato, nè tampoco il nato da quest'ultimo, il quale, console nella guerra contro Pirro, non avrebbe a questo ceduto nel combattimento, e non avrebbe sacrificato sè stesso alla repubblica quale terza vittima della stirpe ». Nel *de officiis* poi di Catone diceva : « Non fu Marco Catone in condizione diversa da quella di coloro che in Africa si arresero a Cesare ; ma agli altri forse sarebbe stato ascritto a colpa che si fossero uccisi, appunto perchè la loro vita era stata più leggera, e più facili i costumi ; Catone invece, perchè da natura dotato di incredibile dignità che egli corroborò

con costante tenacia, e che, preso un convincimento, persisteva sempre in esso, doveva piuttosto morire, anzichè sopportar la vista di un tiranno ».

CAPO VI.

Fin qui si sono asserite queste due verità ; l'una cioè che chiunque mira al bene della cosa pubblica, mira alla finalità del diritto ; l'altra cioè che il popolo romano, sottomettendosi il mondo, mirò al bene pubblico. Ed eccone ora la dimostrazione : chiunque mira alla finalità del diritto, procede con diritto ; il popolo romano, sottomettendosi il mondo, mirò alla finalità del diritto, come manifestamente con i superiori argomenti si è provato in questo ultimo capitolo ; dunque il popolo romano, sottomettendosi il mondo, lo fece con diritto ; e conseguentemente a buon diritto si assunse la dignità dell' impero.

Perchè questa conclusione risulti desunta da cose tutte manifeste, dobbiamo qui chiarire quel che si è asserito, che cioè chiunque mira al fine del diritto, procede con diritto. A maggiore evidenza di questo asserto è da notare che ogni cosa esiste per qualche finalità, se no sarebbe inutile ; e questo non può ammettersi, come più su si disse. E giacchè ogni cosa è ordinata ad un fine particolare, così ogni fine ha da avere una particolare cosa di cui esso è fine. Perciò è impossibile che due differenti cose, in sè considerate in quanto

sono due, mirino ad una finalità unica, giacchè ne seguirebbe l'inconveniente suddetto che, cioè, una delle due sarebbe inutile. Ora, data una finalità del diritto, come sopra si è detto, è necessario che, ammessa questa, si debba ammettere anche il diritto, perchè appunto essa finalità sarebbe il particolare ed essenziale effetto del diritto. E poichè in ogni conseguenza è impossibile che si abbia un termine precedente senza conseguente (come il termine uomo senza animalità, come è chiaro, sia nella costruzione affermativa del periodo, sia nella negativa); così è impossibile che si dia una finalità del diritto senza che vi sia diritto, giacchè ogni cosa sta in rapporto col proprio fine come il conseguente sta al precedente. Così infatti è impossibile godere un buon uso delle membra corporee senza buona salute.

Da ciò appare evidentissimo che per chi mira al fine del diritto è uopo che egli si avvalga del diritto. Nè vale una obbiezione che si suole poggiare sulle parole di Aristotele, là dove tratta della eubulia (ossia della retta ragione), il quale dice che anco da un falso sillogismo possa dedursi una conseguenza quale era deducenda da uno esatto, quando a rigore non ne deriverebbe questo fatto può accadere per essersi assunto un falso termine medio. Di vero, se da sillogismi falsi a volte si conchiude il vero, ciò accade per caso, in quanto detto vero si desume dalle parole stesse delle premesse; ma il vero per sè stesso, non può mai dedursi da false premesse; sebbene parvenze di vero bene derivino da altre che sono

segni di falso, come accade nella pratica. Così un ladro con ciò che ha rubato soccorre un povero; or questa non è da dirsi elemosina, essa è un'azione che, se fosse fatta coi beni propri, avrebbe le forme della elemosina.

Similmente è da ragionare sul fine del diritto; e perciò, se si deduce una qualche verità come fine dello stesso diritto, ma non derivata dal diritto, sarebbe essa conforme al fine del diritto in quanto questo è un bene comune, precisamente tanto quanto il fatto della liberalità concessa sui beni male acquistati è una elemosina. E così, poichè nella tesi posta si è parlato del fine del diritto, quale effettivamente esso è, non di quello che solo è in apparenza tale, l'obiezione è nulla. Dunque è chiaro quanto si era asserito.

CAPO VII.

Tutto ciò che è ordinato dalla natura si mantiene a buon diritto, giacchè la provvida natura non è manchevole nel provvedere all'uomo; se infatti fosse manchevole, l'effetto supererebbe in bontà la causa, e ciò è impossibile. Invece noi vediamo che nel formarsi delle associazioni non solo dal fondatore viene curato l'ordinamento degli associati tra loro, ma vengono anche curati i poteri varii per esercire i diversi uffici; cioè si determinano i limiti del diritto nell'associazione, o nell'ordinamento; e infatti il diritto non dovrebbe andare al di là del potere. Dunque la natura non

si diparte da tal criterio nei suoi ordinamenti; perciò è chiaro che la natura ordina le cose tenendo in considerazione le sue facoltà; e questa considerazione è il fondamento del diritto voluto dalla natura nelle cose da essa create. Da qui consegue che non si può conservare l'ordine naturale delle cose create astraendo dal Diritto, giacchè il fondamento di questo è inseparabilmente connesso con l'ordine. Perciò è necessario che tutto quanto è ordinato dalla natura si debba mantenere a buon diritto. Il popolo romano fu dalla natura ordinato all'Impero, ed eccone la dimostrazione: allo stesso modo come mancherebbe della perfezione dell'arte colui che, intento solo alla forma che vuol raggiungere, trascurasse i mezzi coi quali potrebbe riuscirvi, così ne mancherebbe anche la natura, se si limitasse a conseguire la forma universale del pensiero divino nell'universo, trascurandone i mezzi. Ma la natura, essendo l'opera della mente divina, non difetta mai d'ogni perfezione; dunque essa provvede a tutti i mezzi pei quali si giunge alla consecuzione del suo scopo. Or poichè vi è un fine dell'uman genere, ed esso è un mezzo necessario al fine universale della natura, è evidente che la natura abbia ad esso provveduto. Perciò bene Aristotele prova nel secondo libro sulla naturale audizione (la Fisica), che la natura agisce sempre per un fine. E poichè la natura non può raggiungere questo fine con un solo individuo umano, perchè sono molte le operazioni a ciò necessarie che richiedono una pluralità per l'espletamento di dette

operazioni, così fu forza che la natura abbia prodotto una pluralità d'uomini che sono ad esse operazioni destinati. A tal bisogna molto contribuiscono, oltre la suprema influenza, l'efficacia e gli attributi delle località terrestri. Perciò vediamo che non solo singoli uomini, ma anche interi popoli nacquerò con attitudine al comando, altri invece alla sommissione e al servire, come ne attesta Aristotele nella *Politica*; e questi ultimi, come egli dice, non solo è utile, ma anche giusto che siano asserviti, sia pure colla forza. Se così è, non vi è dubbio che la natura abbia destinato luogo e gente nel mondo per dominare universalmente, senza di che avrebbe mancato a sè stessa, lo che è impossibile. Qual sia poi il luogo e quale la gente, da quanto abbiamo detto più su e saremo per dire più giù, è abbastanza chiaro che sia Roma e i cittadini suoi, ossia il popolo romano. E di ciò fe', assai acutamente, cenno il nostro poeta, nel sesto libro, là dove ci presenta Anchise che ammonisce Enea, padre dei Romani, in questo modo: « Scolpiscono altri bronzi più delicatamente espressivi, e (riconosciamolo pure!) traggano dal marmo figure viventi; discutano meglio le liti, determinino le minuzie dei cieli, e preannunzino gli astri che vi spuntano; tu invece, o Romano, ricordati di dominare i popoli coll'impero; questo sarà il tuo ~~antico~~ ^{antico} ~~antico~~ ^{antico}: imporre la ~~collo strepito a via alla~~ pace, risparmiare i sottomessi, abbattere i superbi ». Accenna anche sottilmente al destino del luogo preciso nel libro quarto, quando ci presenta Giove che parla di

Enea a Mercurio così: « Non tale ce lo promise la bellissima genitrice, che perciò due volte lo sottrasse alle armi dei Greci; ma che egli sarebbe stato colui che doveva reggere l'Italia, onusta di Impero e fremente di guerra ». Perciò è abbastanza dimostrato che il popolo romano, assoggettandosi l'orbe terracqueo, pervenne all'Impero a buon diritto.

Le destinate da natura allo Impero. Conseguentemente esso,

CAPO VIII.

Per bene rintracciare la verità dell'assunto è necessario si sappia che la volontà divina nelle cose a volte è agli uomini manifesta, a volte sconosciuta. Può essere manifesta in due maniere, cioè o per ragionamento o per fede. Infatti vi sono alcune disposizioni di Dio alle quali l'umana ragione può pervenire coi suoi mezzi, per esempio: che l'uomo debba esporsi per la salute della patria. Difatti, se la parte si deve esporre per la salute del tutto, essendo l'uomo una parte della cittadinanza, come dice Aristotele nella sua *Politica*, l'uomo deve esporre sè stesso per la patria, come un bene minore per uno migliore. Perciò Aristotele nel libro a Nicomaco (1) dice: « È cosa amorevole essere utile anche ad uno solo, ma è cosa divina l'esserlo a tutta una gente e cittadinanza ». Or questo volere di Dio è comprensibile; altrimenti la ragione umana nella sua rettitudine non segui-

(1) La Morale.

rebbe il fine di natura, il che è impossibile. Vi sono poi dei voleri di Dio ai quali la ragione umana, sebbene non possa arrivarci coi propri mezzi, può nondimeno pervenire con l'ausilio della fede e di quelle verità che ci sono state dettate nelle scritture sante, come per esempio: che nessuno, per quanto possa essere perfetto di virtù morali ed intellettuali, sia nell'indole, sia nelle opere, può salvarsi senza la fede, dato il caso che abbia avuto alcuna notizia del Cristo. Infatti tal verità l'umana ragione non può intuirlo vera per sè stessa, ma ben lo può se sussidiata dalla fede. Di vero agli Ebrei fu scritto: « È impossibile piacere a Dio senza fede »; e nel Levitico: « Un uomo della casa d'Israele che abbia ucciso un bove o una pecora o una capra, sia nel chiuso, sia fuori, senza recare l'offerta a Dio alla porta del tabernacolo, è reo di omicidio ». La porta del tabernacolo simboleggia Cristo, il quale è la porta dell'eterno consesso, come può desumersi dall'Evangelo; l'uccisione degli animali simboleggia le umane azioni. La volontà di Dio è poi sconosciuta dall'umana ragione quando nè per legge di natura, nè per la legge scritta può questa percepirla, ma solo raramente per grazia speciale; e ciò può avvenire in più modi: a volte per semplice rivelazione, a volte per rivelazione desunta per mezzo di una qualche disquisizione. Per semplice rivelazione può accadere in due modi: o per grazia spontanea di Dio, o per grazia richiesta. Per grazia spontanea di Dio può avvenire in due modi: espressamente, o per miracolo. Espressamente,

come fu rivelata la volontà divina a Samuele contro Saul; per miracolo, come fu rivelato a Faraone per miracolo ciò che Dio aveva deciso sulla liberazione dei figli di Israele. Per grazia richiesta, era già noto a coloro che (secondo la scrittura) dicevano: « Non sapendo quel che dobbiamo fare, non ci resta che volger gli occhi a te ». Per rivelazione desunta a mezzo di una qualche disquisizione, può avvenire in due modi: o a caso o per certame. Certame viene da rendere certo e quindi accertare. A caso, sia pure raramente, la volontà di Dio si manifesta agli uomini, come si vede negli *atti degli Apostoli*, colla sostituzione di Matteo. Per certame poi la volontà di Dio si manifesta in due modi: o per conflitto di due uomini, come avviene nei duelli, e perciò essi son detti duellanti; o per gara di molti che si sforzano di raggiungere primi una determinata mèta, come avviene nella lotta degli atleti che corrono alla giostra. Il primo di questi modi presso i Gentili fu simbolizzato in quel duello di Ercole ed Anteo di cui fa menzione Lucano nel quarto libro della *Farsaglia*, ed Ovidio nel nono delle *Metamorfosi*. Il secondo, presso gli stessi, fu simbolizzato nel fatto di Atalanta ed Ippomene nel decimo libro di quest'ultima.

Similmente non si deve anche ignorare che in questi due generi di contesa è regola che nell'uno i contendenti possono senza illegalità ostacolarsi reciprocamente, come i duellioni, ma nell'altro no; infatti gli atleti non possono vantaggiarsi coll'ostacolare l'avversario, sebbene il nostro poeta

pare che la pensi diversamente, nel libro quinto, avendovi detto che Eurialo sia per tal fatto stato anzi remunerato. Perciò più a ragione Tullio nel terzo libro *de officiis* lo proibisce, seguitando il parere di Crisippo; egli infatti dice: « Saggiamente Crisippo con molte altre cose asserì: colui che corre nello stadio deve sforzarsi e resistere quanto più può per vincere, ma non può in nessun modo sgarare con dolo colui con cui lotta ».

Delle distinzioni fatte in questo capitolo possiamo avvalerci, pel nostro quesito, ritraendo due valide ragioni, cioè una dalla disquisizione sugli atleti, ed una dalla disquisizione sui duellanti; e queste ragioni svolgeremo nei capitoli che immediatamente seguono.

CAPO IX.

Quel popolo dunque che prevalse su tutti quanti combatterono per conquistare l'Impero del mondo, prevalse per volere divino. Infatti, poichè Dio ha a cuore piuttosto il componimento del dissidio universale anzichè di quello particolare, ed in certi dissidii particolari si richiede il giudizio divino per mezzo di atleti, giusta il trito proverbio *a chi Dio concede il successo, anche Pietro accondiscenda*; non vi è dubbio che tra gli atleti che lottarono per l'Impero del mondo il predominio sia stato acquisito in conformità al volere di Dio. Il popolo romano prevalse a tutti coloro che lottarono per l'Impero del mondo; ciò sarà chiaro

tanto se si considerano quei che lottarono, quanto se si considera qual ne era la posta, ossia la mèta. (La posta, ossia la mèta si era la preminenza su tutti i mortali, e questa noi chiamiamo Impero). Or questa mèta non toccò ad altri se non al popolo Romano.

Questo non solo fu il primo, ma anzi il solo che abbia raggiunto il premio della gara, come subito si dirà. Infatti il primo tra i mortali che abbia aspirato a tal premio fu Nino, re degli Assiri; egli, sebbene con Semiranide, sua coniuge, abbia per 90 anni e più (come riferisce Orosio) tentato di conquistare con l'armi l'impero del mondo, ed abbia soggiogato tutta l'Asia, pure non riuscì mai a sottometerne la parte occidentale. Di essi due fa menzione Ovidio, nel libro quarto dove fa dire a Piramo: « *Semiramide aveva ricinto la città con mura di terracotte* », e appresso: « Si adunino presso le statue di Nino e si ascondano all'ombra ».

Fu secondo ad aspirare a tal premio Vesoge, re d'Egitto; ma, sebbene questi abbia sconvolto il mezzogiorno ed il settentrione in Asia, come ricorda Orosio, pur non ottenne manco la metà dell'orbe, giacchè fu distornato nella sua temeraria impresa dagli Sciti. Poscia tentò tal mèta Ciro, re dei Persiani; questi, distrutta Babilonia, e trasferito l'Impero da Babilonia alla Persia, non si era ancora provato alla conquista delle parti occidentali, che dovè lasciare con l'intenzione anco la vita, regnando Tomiri, regina degli Sciti. Dopo tutti questi, Serse, figlio di Dario e re dei

Persiani, invase il mondo con tanta moltitudine di uomini e con tanto apparato, che riuscì a transitare il mare che divide l'Asia dall'Europa, mercè un ponte gettato tra Sesto ed Abido. Tal memorando fatto menziona Lucano nel secondo libro della *Farsaglia* così cantando: « *Tali strade la fama celebra essere state costrutte sui flutti dal superbo Serse* ». Ma finalmente, respinto miseramente dall'impresa, non potè giungere al segno. Oltre ad essi, e dopo di essi, Alessandro, re macedone, il quale assai più di tutti si avvicinò alla palma del monarcato, mentre per mezzo di ambasciatori aveva ingiunto ai Romani la resa, prima ancora che i Romani gli dessero risposta, come narra Livio, presso l'Egitto, quasi a mezzo della sua vita, soccombette, e della sua sepoltura, ivi esistente, fa testimonianza Lucano, nel libro ottavo, là dove, inveendo contro Tolomeo, re d'Egitto, dice: « *Ultima progenie peritura e degenerare della stirpe Lagea, che stai per cedere lo scettro alla incestuosa sorella, mentre ancor serbi il Macedone nell'antro a lui sacro* ». O somma sapienza e prescienza di Dio! Chi in ciò non si dovrà di te meravigliare? giacchè tu sottraesti dalla gara Alessandro, già sforzantesi a sopravanzare nella corsa il campione romano, affinchè la sua temerità non trascorresse ulteriormente.

Che Roma poi abbia conseguito la palma di siffatta posta si prova con molti testimoni; dice infatti il nostro poeta nel primo libro: « *Da qui al certo i Romani, negli anni che pur scorreranno, da qui verranno quei duci, rinsanguati del sangue*

di Teucro, che per ogni dove terranno mare e terre ». E Lucano nel libro primo: « Il regno fu diviso colla spada, e la sorte non trovò pur un altro solo simile a quel possente popolo che possiede e mare e terra e tutto l'orbe ». E Boezio, nel secondo libro, parlando del principe dei Romani, così dice: « Purtuttavia questi reggeva col suo scettro i popoli che Febo vede quando sotto le onde i raggi asconde e quando sorge dall'estremo oriente, quelli che il gelido settentrione angoscia e quelli che abbronza il violento tifone, dall'arida arsura che infoca le ardenti arene ». E ugual testimonianza ci appronta lo scriba di Cristo, Luca, che tutto dice il vero anche in questa parte del suo racconto: « Venne emanato un editto da Cesare Augusto che si descrivesse tutto l'orbe »; dalle quali parole possiamo chiaramente capire che la universale giurisdizione del mondo si apparteneva allora ai Romani.

Da questo è chiaro che il popolo romano tra tutti gli atleti che lottarono per l'Impero del mondo, fu prevalente; dunque prevalse per volontà divina; per conseguenza l'ottenne per volere divino, cioè l'ottenne di diritto.

CAPO X.

Tutto quanto poi si acquista per mezzo del duello, si acquista di diritto. E infatti, là dove manca il giudizio umano, o perchè nascosto dalle tenebre dell'ignoranza, o perchè manca della ga-

ranzia di un giudice, bisogna, per non lasciare delusa la giustizia, ricorrere a Colui che tanto la predilesse, sino a supplire col proprio sangue, morendo, a quello che essa esigea. Donde il salmo « *Dio giusto amò la giustizia* ». Questo si avvera quando per libero consentimento delle parti, non per odio, ma per amore di giustizia, si ricorre al giudizio di Dio per mezzo del vicendevole conflitto delle forze dell'animo e del corpo; e questo conflitto, perchè primieramente fu usato da uno solo contro un altro solo individuo, lo diciamo duello. Però bisogna sempre tentare che, come nella guerra, si facciano prima tutti gli sforzi per un componimento a mezzo di una discussione; e solamente all'ultimo si permetta la risoluzione a mezzo del combattimento; così prescrivono concordemente Tullio e Vegezio, questo nel *De re militari* quello nel *De officiis*; ed allo stesso modo come nella cura medica occorre sperimentare ogni mezzo prima di ricorrere al ferro e al fuoco, ed è permesso di ricorrere a questi rimedii solo all'ultimo, così solo esperite tutte le vie per potere sentenziare sopra un litigio, può ricorrersi a quest'ultimo rimedio, quasi costretti da una necessità della giustizia. Or dunque rilevasi esservi due forme di duello; una è questa di cui si è detto, l'altra quella che si accennò più sopra, cioè quando non per odio e non per amore, ma per solo zelo di giustizia, per comune consenso gli antagonisti, o duellanti, scendono sul campo. E su ciò bene Tullio osserva, quando accennandovi dice: « Ma le guerre, la posta delle quali è la corona del-

l'Impero, debbono essere condotte con minor rigore ». Perchè se da un canto si debbono conservare le formalità del duello (altrimenti non sarebbe un duello), d'altra parte non è evidente che quei che si sono assembrati, per necessità della giustizia, di comune consenso per lo zelo della giustizia, lo abbiano appunto fatto in nome di Dio? E se così è, Dio non è in mezzo a loro, avendocelo egli stesso promesso nel vangelo? E se Dio è presente, non sarebbe nefanda cosa che possa soccombere, quando si è dal lato della giustizia, mentre egli, come si è sopra menzionato, tanto la predilesse? E se la giustizia nel duello non può soccombere, non si acquista di diritto quel che si acquista col duello? Tal verità conobbero anco i Gentili, prima che risuonasse la tromba degli evangelii, giacchè poggiavano lor sentenza sull'~~esito~~ del duello. Ond'è che il gran Pirro, insigne pei costumi degli Eacidi quanto per sangue, agli ambasciatori dei Romani, spediti a lui pel riscatto dei prigionieri, rispose: « Non oro chiedo, nè prezzo alcuno mi pagherete; non mercatando, ma combattendo facciamo la guerra; col ferro, non con l'oro, contrastiamo reciprocamente la vita, per vedere se Hera preferisce che regniate voi od io: e cosa voglia la sorte sperimentiamo solo col valore. E tenetevi ad impegno: a coloro al valor dei quali la fortuna della guerra avrà sorriso, alla libertà di costoro certamente da parte mia sarà perdonato. Portateveli in dono, io ve li dò in conformità al volere dei grandi Dei ». Così Pirro. Hera chiamava egli la fortuna, e tale es-

senza noi chiamiamo, meglio e più rettamente, provvidenza divina.

Sicchè i lottatori si guardino bene che non mettano a prezzo la lor ragione, perchè allora non duello, ma il loro si dovrebbe dire mercato di sangue e di ingiustizia; nè si creda che in tal caso vi sia arbitro Dio, ma piuttosto quell'antico avversario che fu il suscitatore del litigio. Se i duellanti vogliono non essere trafficatori di sangue e di ingiustizia abbiano sempre alla porta della palestra dinanzi agli occhi Pirro che, pur combattendo per l'Impero, disprezzava siffattamente l'oro come si è detto. Che se, contro la verità dimostrata più su, si obbiettasse, come si suole, la possibilità d'una disparità di forze, si ribatta l'obiezione ricordando la vittoria riportata da Davide su Golia. E se i Gentili non si accontentassero di questo esempio, ricorranò al ricordo della vittoria di Ercole contro Anteo, giacchè è cosa assai sciocca che si possa sospettare di potere riuscire inferiori nella lotta quelle forze che Dio assiste. È dunque abbastanza chiaro che ciò che si acquista per mezzo del duello si acquista di diritto.

CAPO XI.

Ora il popolo romano acquistò l'Impero per mezzo del duello, come si prova con testimonianze degne di fede; nello esporre le quali non solo risalterà questa prova, ma si vedrà altresì che tutto quanto era in contestazione nei primordii

dell'Impero romano fu risoluto col duello. Infatti dapprima sorse la contesa sulla residenza del padre Enea, che fu il primo padre di questo popolo, in contrasto con Turno, re dei Rutuli; per consentimento di ambo i re finalmente, per conoscere la volontà divina, si batterono essi soli, come si canta sul finire della *Eneide*; ed in questa lotta fu tanta la clemenza del vincitore Enea, che, se non si fosse visto il cinto che Turno aveva tolto a Pallante, da lui ucciso, il vincitore avrebbe offerto al vinto la vita ed insieme la pace, come attestano gli ultimi versi del poeta nostro. Appresso, essendo dalla stessa radice troiana germinati due popoli in Italia, cioè il romano e l'albano; ed essendosi tra essi a lungo conteso per l'insegna dell'aquila, per gli dei penati dei Trojani, e per l'esercizio della sovranità, finalmente, per comune consenso delle parti, a risolvere la questione, si combattè da tre fratelli Orazii e da altrettanti fratelli Curiazii, alla presenza dei re e dei due popoli, che ne furono spettatori imparziali ed allora, spenti i tre campioni degli Albani, e due dei Romani, la palma della vittoria toccò ai Romani, regnando re Ostilio. Questo diligentemente racconta Livio nella prima parte della sua storia, e con lui lo attesta anche Orosio. Più tardi, narra Livio, si combattè per l'Impero coi popoli confinanti (serbando sempre le norme tutte di guerra), e coi Sabini e coi Sanniti; ma, sebbene con una moltitudine di combattenti, pure sempre sotto forma di duello; e di tal forma di combattere la sorte quasi (starei per dire) si dolse che i Romani

l'abbiano iniziata coi Sanniti. Di ciò nel secondo libro ci dà sentore Lucano: « Quante truppe disperse non ricettò allora porta Collina, quando quasi il capo del mondo e la sovranità del potere mutarono stanza, trasferendosi altrove; e il Sannio apportò piaghe ai Romani più in là ancora che le sole forche caudine ». Quando poi furono sedate le contese degl' Itali, e non si era ancora, per volere divino, combattuto coi Greci e coi Punici (quelli e questi mirando anch'essi all'Impero), lo ottenne Roma, combattendo, per la gloria di esso Impero, con numerosi eserciti, Fabrizio pei Romani e Pirro pei Greci. Così pure, guerreggiando Scipione per gl' Itali, ed Annibale per gli Africani, nella forma quasi di duello, gli Africani soggiacquero agl' Itali, come si fanno ad attestare Livio e tutti gli scrittori della storia romana. Chi dunque è ancora di mente così otusa da non vedere che quel popolo glorioso si sia guadagnata la corona di tutto l'orbe col diritto del duello? Bene poteva dire il cittadino romano ciò che l'apostolo a Timoteo: « Mi fu affidata la corona dalla giustizia », affidata, cioè, dall'eterna provvidenza di Dio. Ed ora vedano i giuristi presuntuosi quanto sono al di fuori di quella luce di ragione d'onde la mente umana trae questi convincimenti; e tacciano! limitandosi a dar consulti e responsi solo sul senso letterale della legge! Dunque è già chiaro che il popolo romano acquistò l'Impero per mezzo del duello, e quindi l'acquistò di diritto; e questo è l'assunto principale del presente libro.

Finora questo assunto è stato chiarito con ragioni che principalmente si desumono dai principii razionali; ma da qui avanti si deve di nuovo chiarirlo anche con i principii della fede cristiana.

CAPO XII.

Or contro il principato romano molti si sono assai scalmanati; ed hanno meditato insanie certi sedicenti zelatori della fede cristiana, che invece non si son dati pena dei poveri di Cristo, i quali non solo vengono defraudati dei proventi delle chiese, perchè giornalmente se ne intaccano i patrimoni, ma vedono che si depaupera la Chiesa stessa, pel fatto che, mentre costoro simulano giustizia, non ammettono poi l'esecutore della giustizia. Nè questa depauperazione avviene senza volere di Dio: giacchè di quei proventi nè si sovverrebbero i poveri, dei quali le rendite ecclesiastiche son patrimonio, nè si serberebbe gratitudine all'Impero che li offerse. Tornino dunque d'onde essi vennero; vennero bene, e male ritornino, giacchè furono dati bene, ma sono malamente posseduti (1). Che dire di tali pastori? Che dire se gli averi della chiesa si squagliano, mentre le proprietà dei loro nipoti s'impinguano? Ma sarà meglio proseguire nel nostro assunto, e in pietoso silenzio aspettare il soccorso del nostro Salvatore!

(1) Ricorda l'Evangelo di Matteo: *gratis accepistis gratis date.*

Dico dunque che, se il romano Impero non fosse stato a buon diritto, Cristo, col nascere sotto di esso, avrebbe fatto cosa ingiusta; ma questa proposizione conseguente è falsa; dunque l'asserzione opposta all'antecedente è vera. Infatti le proposizioni contraddittorie importano la vicendevole verità contraria. Che la sopraesposta conseguente è falsa non fa bisogno sia dimostrato ai credenti, perchè chi è credente addiverrà che essa è falsa, e se non lo consente, vuol dire che non è credente; ma in tal caso non da lui si richiederà questa dimostrazione. Io dimostro detta conseguenza nel seguente modo: chiunque osserva per sua volontà un editto, prova col fatto che esso è giusto; e, poichè il fatto convince più che le parole (come consente Aristotele sul finire del libro a Nicomaco) (1), egli ne dà una prova più convincente che se lo facesse a parole. Or Cristo, come attesta il suo storico, Luca (con quella stupenda descrizione delle umane generazioni da cui risulta come il figlio di Dio si sia fatto uomo), volle nascere dalla Vergine Madre sotto l'editto della potestà romana; vuol dire che volle riconoscere questa. E forse sarà cosa più santa il credere che quell'editto sia stato emanato da Cesare per influsso divino, allo scopo che colui che per sì lungo tempo era stato atteso nella società dei mortali, si potesse da sè stesso fare annoverare tra i mortali. Adunque Cristo provò col fatto che l'editto di Augusto, detentore dell'autorità dei

(1) La morale.

Romani, fu giusto. E poichè dal *giusto dire* deriva la parola giurisdizione, è forza convenire che chi riconobbe quell'editto abbia voluto riconoscere anche la giurisdizione, la quale, se non fosse stata di diritto, sarebbe stata ingiusta. E si noti che l'argomento indotto per confutare la conseguente, comunque se ne esponga la disposizione formale, mostra pur sempre la sua forza probante, giusta la figura seconda, purchè si metta l'argomento indotto al posto dell'antecedente della figura prima; infatti si ridurrebbe così: ogni cosa ingiusta si riconosce a torto; Cristo non riconobbe a torto; dunque non riconobbe una cosa ingiusta. Mentre al posto dell'antecedente avremo: ogni cosa ingiusta si riconosce a torto, Cristo riconobbe una cosa ingiusta, dunque la riconobbe a torto (1).

CAPO XIII.

Se l'Impero romano non fu di diritto, il peccato di Adamo non fu punito in Cristo; or questo sarebbe menzogna, dunque il suo contrapposto che se ne deduce, è vero. La falsità della proposizione conseguente si dimostra in questo modo: poichè pel peccato di Adamo siamo tutti peccatori, (come dice l'apostolo), allo stesso modo come per un solo uomo entrò in questo mondo

(1) Questo ragionamento non fu bene inteso da altri traduttori.

il peccato, e per mezzo del peccato la morte, così in tutti gli uomini entrò la morte, in quanto essi tutti peccarono. Se di quel peccato non si fosse pagato il riscatto con la morte di Cristo, saremmo tuttavia figli dell'odio per natura, cioè per la nostra depravata natura. Ma ciò non è, giacchè l'Apostolo parlando del Padre disse agli Efesi: « Egli ci predestinò quali figli adottivi per mezzo di Gesù Cristo; in lui fidiamo secondo il proposito del volere suo, anche in lode e gloria della sua grazia, colla quale ci gratificò del suo figliuolo diletto, in cui acquistammo la redenzione per mezzo del suo Sangue, e la remissione dei peccati, secondo i tesori della sua grazia, che fu in noi immensa ». Ed anche Cristo stesso, che comportò di esser punito, dice nel vangelo di Giovanni: « *È finita!* ». E infatti quando una cosa è finita, non resta più nulla a fare. Quanto questo c'entri, è da sapere che la punizione non consiste semplicemente nella penalità inflitta a chi ha perpetrato un malfatto, ma nella penalità di chi ha perpetrato il malfatto purchè inflitta da parte di colui che ha una legittima giurisdizione punitiva; talchè, se la pena non è inflitta dal giudice legittimo, essa non è punizione, ma deve dirsi piuttosto ingiustizia. Donde bene quel tale richiese a Mosè: « Chi ti legittimò giudice su di noi? ». Or se Cristo non fosse stato punito sotto un giudice legittimo, la sua pena non sarebbe stata una punizione; ed il giudice legittimo per lui non poteva essere se non quello che avesse giurisdizione su tutto il genere umano, giacchè era appunto tutto il genere umano che

doveva punirsi in quella carne di Cristo che subì e sostenne (come dice il profeta) i nostri dolori. Or Tiberio Cesare, di cui Pilato era vicario, non avrebbe avuto giurisdizione sopra tutto l'uman genere, se l'Impero romano non fosse stato di diritto. Ed è perciò che Erode, pur non sapendo il perchè ciò facesse (e così pure Caifas che disse il vero per volontà del cielo), rimandò Cristo ad essere giudicato da Pilato, come ricorda Luca nel suo Vangelo. Infatti Erode non era un gerente le veci di Tiberio, nè sotto l'insegna dell'aquila, nè sotto l'insegna del senato; ma un re, da quello destinato ad un regno particolare, e governava sotto l'insegna del regno a lui affidato.

Smettano dunque di riprovare l'Impero romano quei che si fingono figliuoli della chiesa, dal momento che vedono che lo sposo di lei, Cristo, lo ha così approvato nell'uno e nell'altro termine della sua milizia.

E con ciò io credo che sia abbastanza dimostrato che il popolo romano di diritto si sia attribuito l'impero dell'Orbe. O popolo felice! O Italia gloriosa! se mai nato non fosse quel rinnegatore del tuo Impero, o almeno non lo avesse mai tradito la sua pia intenzione!

LIBRO TERZO

**Qualmente l' autorità del monarca, ossia
dell' Impero, dipende immediatamente
da Dio.**



CAPO I.

« *Chiuse la bocca ai leoni ed essi non mi nocquero, perchè al suo cospetto in me si trovò giustizia* ». Nel principio di quest'opera furono posti tre quesiti da risolvere come lo richiedeva la materia; dei primi due di essi si è trattato, come credo, sufficientemente nei libri precedenti; ora resta a trattare del terzo. Però la verità di questo ultimo, non potendo affermarsi senza che altri ne arrossiscano, mi procurerà forse il costoro risentimento; ma, poichè dal suo immutevole trono la verità lo domanda, e poichè anche Salomone, là dove si ingolfa nella selva dei *proverbi*, ci ammaestra che alla verità bisogna riguardare con disprezzo dell'ingiusto danno che potrebbe derivarcene; e poichè il filosofo, inculcatore dei buoni costumi, ci persuade che per la verità sono perfino da distruggere le cose più care; così, traendo fiducia dalle premesse parole di Daniele, nelle quali la potenza divina si afferma scudo dei di-

fensori della verità, in conformità all'ammonimento di Paolo: « Indossata la corazza della fede, col tizzo di quel carbone che uno dei Serafini trasse dal celeste altare toccò le labbra di Isaia », mi avanzo nel presente agone, e, confidando nel braccio di Colui che ci liberò dalla potestà delle tenebre col sangue suo, cacerò fuori dal campo, al cospetto di tutto il mondo, l'empio e menzognero (avversario). Che potrò temerne, quando lo Spirito, coeterno al Padre ed al Figlio, ci dice per bocca di Davide: « *Il Giusto rimarrà in eterna memoria e non temerà malevolo uditore?* ».

Or il presente quesito, del quale imprenderemo la discussione, interessa due grandi luminari, cioè il romano Pontefice ed il romano Principe; e si ricerca se l'autorità del monarca romano, che di diritto è monarca del mondo, come si è provato nel libro secondo, dipenda immediatamente da Dio, oppure da qualche vicario o ministro di Dio, voglio dire il successore di Pietro, che in verità è il custode del Regno dei Cieli.

CAPO II.

Per discutere il presente quesito, come abbiamo fatto pei precedenti, ci occorre stabilire un qualche principio primo, in virtù del quale si affermino le argomentazioni della verità da dimostrare; giacchè, senza un principio saldo, che gioverebbe affaticarsi, anche dicendo il vero, quando si sa che solo un assioma deve essere la radice delle

verità mediante di cui dobbiamo valerci? Si premetta dunque questa innegabile verità, cioè: Ciò che ripugna ai fini della natura, Dio non lo vuole. Infatti, se questo non fosse vero, non sarebbe falso il suo contrapposto che è: Dio può non ostare ciò che ripugna ai fini della natura. E se questo non è falso, non lo saranno neanche le conseguenze che ne derivano; giacchè è impossibile nelle conseguenze necessarie che sia falsa la conseguenza quando non è falsa la proposizione principale. Ora al *non ostare* necessariamente conseguita uno dei due: O volere, o non volere; precisamente come al *non odiare* necessariamente conseguita: o l'amare, o il non amare; giacchè il non amare non è odiare; e così pure non volere non è ostare, come è per se stesso evidente. E se queste deduzioni non sono false, non sarà falsa nemmeno quest'altra: Dio vuole ciò che non vuole; della falsità della quale non si può dare altra maggiore.

Che invece sia vero il primo asserto, posso dimostrarlo nel seguente modo: È cosa da sè manifesta che Dio vuole il fine di natura, altrimenti il cielo si moverebbe invano; e ciò è inammissibile. Se Dio volesse un ostacolo al fine vorrebbe anche una finalità di questo ostacolo, altrimenti vorrebbe anche invano. E poichè il fine dell'ostacolo è che la cosa impedita non si avveri, ne seguirebbe che Dio vuole che lo scopo di natura non si avveri, mentre esso è invece quello di volere essere. Chè se Dio non volesse un ostacolo del fine, quasi non se ne curasse, da questa

sua noncuranza deriverebbe che egli non si curasse per nulla del detto ostacolo, sia che si avveri, sia che non si avveri. Ma chi non si cura di un ostacolo, non si cura della cosa che può essere ostacolata, e conseguentemente non la tiene nella sua volontà; e chi non tiene una cosa nella sua volontà, non la vuole; dunque, se il fine di natura può essere ostacolato da qualcosa che lo possa, di necessità seguirebbe che Dio non vuole il fine di natura; e perciò ne deriverebbe quel che prima si è detto, cioè che Dio vuole quel che non vuole. Adunque è verissimo il principio da noi posto, giacchè, contraddicendolo, ne seguirebbero siffatte assurdità.

CAPO III.

Prima di proseguire nell'esame di questo quesito, è necessario notare che la verità del quesito primo fu uopo di mostrarsi più che altro per dirimere una ignoranza di fatto, anzichè per dirimere una controversia. Questo fu invece il caso pel quesito secondo, in cui l'esame si riferì al modo e alla sostanza per risolvere insieme una ignoranza ed una controversia; molte cose infatti noi ignoriamo senza pur controverterne; così il geometra ignora la quadratura del circolo, ma non ne litiga; il teologo ignora il numero degli angeli, ma non ne quistiona; l'Egizio ignora il sistema amministrativo degli Sciti, ma non perciò discute sul detto lor sistema.

Sulla verità di questo terzo quesito però vi è tale controversia, che, laddove negli altri quesiti la causa della disputa ha soluto essere la ignoranza, qui invece è appunto la disputa stessa che è diventata causa di ignoranza. E invero, quando dei grandi uomini determinatamente trascurano la intuizione razionale, accade spesso questo che, per malo appassionamento, messo da parte il lume di ragione, essi si lasciano trasportare come ciechi dalla passione, e pertinacemente negano questa loro cecità. Sicchè spessissimo ne deriva che non solo la menzogna acquista valore, ma permette altresì che molti, uscendo dai loro limiti, si spandano in estranei campi dove nè essi capiscono, nè si fanno dagli altri capire, talchè provocano altrui all'ira o alla indignazione, e non pochi al riso.

Or contro la verità che ricerchiamo sono in contrasto tre schiere di uomini: 1^o) il sommo Pontefice, Vicario di nostro Signor Gesù Cristo e successore di Pietro, al quale (interessa) non per quello che dobbiamo a Cristo, ma per quello che dobbiamo a Pietro; egli, mosso forse da zelo delle Chiavi, e con lui altri pastori del gregge cristiano, come pure alcuni altri che credo siano spinti solo da zelo della madre Chiesa, contraddicono la verità che sarò per dimostrare, forse (ripeto) per zelo, non per superbia. 2^o) Sonvi poi alcuni ai quali una tenace cupidigia oscurò il lume di ragione, e, mentre sono figli del diavolo, si dicono figli della Chiesa; questi, non solo in tal quesito sono oppositori, ma, aborrendo perfino

dal nome del santissimo Principato, negano impudentemente le verità tutte dei due precedenti quesiti e di questo. 3°) Vengono terzi infine taluni, così detti Decretalisti, ignoranti e sforniti di teologia e di qualsiasi filosofia, i quali, immersi con tutta la mente nelle loro Decretali (che io certamente ritengo venerande), forse perchè fidano sulla prevalenza di esse, non fanno alcun conto dell' Impero. Nè deve meravigliare! quando io una volta ho perfino udito dire ad uno di cotali, che lo asseriva con petulanza, che le tradizioni della chiesa sono il fondamento della fede. Una tal nefandezza hanno il dovere di estirpare dalla mente dei mortali tutti coloro che, prima ancora della tradizione della Chiesa, credettero in Cristo, figlio di Dio, venturo o già venuto, o pur dopo il martirio; essi, che, credendovi, in lui sperarono; e sperandovi, ne arsero di amore; e ardendone di amore, ne divennero, come il mondo non dubita, coeredi. E allo scopo di cacciare costoro totalmente fuori dal campo della presente disquisizione, è da osservare che parte della Santa Scrittura rimonta a prima della chiesa, parte fu contemporanea alla chiesa, parte posteriore alla chiesa.

Sono anteriori alla chiesa infatti il vecchio e nuovo Testamento, che, come dice il Profeta, è stabilito in eterno; ed è proprio questo stesso che la chiesa afferma quando dice allo Sposo: *« Portami dietro a te »*.

Sono contemporanei alla Chiesa quei venerandi Concilii principali nei quali nessun credente du-

bita che sia intervenuto Cristo, quando sappiamo che egli disse ai discepoli, mentre stava per ascendere al Cielo: « *Ecco io sono con voi tutti i giorni sino alla fine dei secoli* », come attesta Matteo. Vi sono anche tra queste contemporanee le scritture dei dottori, Agostino ed altri; e chi osa dubitare che esse non siano state ispirate dallo Spirito Santo, costui o non vide per nulla i frutti loro, o se li vide non seppe apprezzarli.

Sono finalmente posteriori alla chiesa le tradizioni che si dicono appunto Decretali; or queste, sebbene siano venerande per l'autorità apostolica, non è dubbio che debbano posporsi alla scrittura fondamentale, avendone Cristo ammonito i sacerdoti che contrariamente agivano; quando infatti questi lo richiesero: « Perchè i tuoi discepoli trasgrediscono la tradizione dei maggiori »? (questi trascuravano di lavarsi le mani), Cristo rispose loro, secondo Matteo: « Ma voi perchè trasgredite il precetto di Dio antepoñendovi la tradizione vostra »? In cui abbastanza si vede che la tradizione è da posporsi. E se le tradizioni della Chiesa sono posteriori alla Chiesa, come si è spiegato, è necessario che non dalle tradizioni venga autorità alla Chiesa, ma dalla Chiesa alle tradizioni. Dunque quei che non hanno altro argomento che le tradizioni, come si disse, debbono escludersi dalla contestazione, giacchè per coloro che inquisiscono su questa nostra verità è necessario che essi si avvalgano appunto, investigando, di quelle cose dalle quali precisamente deriva l'autorità della Chiesa. Esclusi pertanto questi,

sono anche da escludere altri, i quali, vestiti delle penne dei corvi, voglion tuttavia farsi credere bianche pecorelle del gregge del Signore. Costoro son figli dell'empietà, che pur di potere consumare i loro misfatti, prostituiscono la madre, discacciano i fratelli, e finalmente non vogliono avere chi li giudichi. E, in verità, come si potrebbe pretendere ragione da parte loro, quando, tutti presi di lor cupidigia, non guardano alla verità? Sicchè la controversia resta solo con quei tali che, spinti da un certo zelo per la madre Chiesa, ignorano quella verità che noi andiamo investigando. E con costoro io, pieno di quella reverenza che più non deve al padre alcun figliuolo pio, alcun figliuolo pio alla madre, pio verso Cristo, pio verso la Chiesa, pio verso il Pastore, pio verso tutti quanti professano la religione cristiana, inizio in questo libro il certame per salvare la verità.

CAPO IV.

Costoro, pei quali soli dunque varrà tutta la seguente disquisizione, e che asseriscono che la autorità dell'Impero dipende dall'autorità della Chiesa, come l'artigiano inferiore dipende dall'architetto, son mossi da parecchi e svariati argomenti; ve ne sono tratti dalla Sacra Scrittura, ed altri dalle gesta del sommo pontefice od anche dallo stesso imperatore; essi però non osano di avvalersi di alcun indizio razionale. Dicono in primo luogo, che, secondo la scrittura della Ge-

nesi, Dio fece due grandi lumi, uno maggiore ed uno minore, allo scopo che l'uno stesse di giorno, l'altro di notte; e questi, trasportati nel senso allegorico, spiegano essere i due poteri, lo spirituale ed il temporale. Poi dicono che, allo stesso modo come la luna, che è il lume più piccolo, non ha luce se non in quanto la riceve dal sole, così anche il potere temporale non ha autorità se non in quanto la riceve dal potere spirituale. Per dirimere questa e le altre loro argomentazioni si deve anzitutto notare che, come consente anche Aristotele là dove parla dei casi di sofisma, nella soluzione dell'argomento è l'evidenza dell'errore. E poichè l'errore può essere nella sostanza o nella forma dell'argomentazione, avviene che si può errare in due modi: o assumendo il falso, o non correttamente sillogizzando. Questi due errori rimproverava Aristotele a Parmenide e a Melisso, dicendo che assumevano il falso e non ragionavano bene. E qui falso lo assumo in senso lato, cioè anche come inopinabile, il che, nel ragionamento ipotetico, ha valore di sillogismo. Or quando si erra nella forma, la conclusione deve essere denegata da chi vuole ribattere l'argomentazione, col mostrare che non si è osservata la forma sillogistica. Quando invece si erra nella sostanza, allora ciò avviene perchè è stata assunta una cosa falsa, assolutamente o relativamente. Se falsa assolutamente, si deve ribattere col respingere tutto l'assunto; se falsa relativamente, allora si deve ribattere distinguendo. Stabilito ciò, per una migliore evidenza di questa e dell'altre con-

clusioni che trarremo più tardi, si deve avvertire che, per quanto riguarda il parlar figurato, si può errare in due modi: o cercando il simbolo dove non c'è, o pigliandolo in un senso diverso da quello che si deve. Sul primo errore dice Agostino nella *Città di Dio*: « Non è cosa saggia che tutti i fatti narrati debbano essere tutti presi come esprimenti un simbolo, giacchè nel mentre si espongono quelli che hanno un significato, se ne attestano anche altri che non esprimono nulla. La terra si rompe solo col vomere, ma per potere farlo sono necessarie anche le altre parti dell'aratro ». Sul secondo errore lo stesso S. Agostino dice nel libro della *dottrina cristiana*, che chi disserta sulle Sacre Scritture sente altrimenti di colui che le scrisse; e dice che in tal modo si può facilmente errare, al pari di colui che, pur sbagliando la strada, tuttavia può arrivare colà dove appunto la strada conduce; ed aggiunge: « Sarebbe necessario dimostrare come sia costretto ad andare anche di traverso, o per mala via, colui che ha abitudine di sviarsi ». Poi indica la causa per la quale si deve evitare questo errore nelle sacre scritture dicendo: « Tituba la fede se l'autorità delle divine scritture vacilla ». Ora io dico che, se questi errori provengono da ignoranza, previa una diligente correzione si può perdonarli, come si farebbe con colui che temesse l'incontro di un leone nelle nuvole; se però essi errori provengono da proposito, con coloro che così errano è necessario agire non altrimenti che con i tiranni i quali si sforzano di ritorcere i pubblici statuti

non alla comune utilità, ma a proprio vantaggio. O delitto grandissimo, anche se si avvera nel sogno, questo di abusare malamente dell'intendimento dell'eterno Spirito! giacchè non contro Mosè, non contro David, non contro Giobbe, non contro Matteo, nè contro Paolo, ma si pecca contro lo Spirito Santo che per loro mezzo parla; giacchè, sebbene molti siano gli scrittori della parola divina, tuttavia è uno solo (Colui che loro detta, Dio, che si è degnato di manifestare a noi per mezzo di molti scritti la sua benevolenza.

Ciò premesso, torniamo a quanto si è detto sopra, ossia alla denegazione di quell'asserzione che si è fatta, cioè che quei due lumi simbolicamente rappresentino questi due poteri; nel che certamente è riposta tutta la forza dell'argomentazione. Che questo senso non possa assolutamente esser sostenuto, può dimostrarsi in due modi. Primo, perchè essendo questi poteri certi accessori dell'uomo, parrebbe che Dio si fosse avvalso di un sistema errato, col produrre, cioè, prima gli accessori anzichè il soggetto principale; e questo, trattandosi di Dio, è un assurdo. Infatti quei due lumi furono creati nel quarto giorno, mentre l'uomo fu creato nel sesto, come si rileva dalla letterale interpretazione della genesi. Oltre a ciò, siccome questi poteri sono direttivi dell'uomo per determinate finalità (come si dirà), se l'uomo fosse rimasto in stato d'innocenza, come Dio l'aveva fatto, non avrebbe avuto bisogno di tali poteri. E invero essi sono rimedii contro il male del peccato. Ora, se nel quarto giorno l'uomo

non solo non aveva ancora peccato, ma non esisteva nemmeno, l'aver preparato tali rimedii sarebbe stata cosa certamente superflua; e ciò sarebbe contrario al concetto della divina perfezione. Sarebbe infatti stolto quel medico che, prima ancora che un uomo sia nato, si facesse ad approntare un empiastro per un ascesso di là da venire. Non si può dunque asserire che Dio nel quarto giorno abbia fatto questi due poteri; e per conseguenza l'intenzione di Mosè (nel libro della creazione) non potè essere quella che costoro vanno macchinando.

Ma, concedendo pure questa menzogna, se ne può respingere la deduzione col distinguere (si sa che la soluzione distintiva è una concessione mitigativa per l'avversario, giacchè si ammette che egli non sia completamente nell'errore, come sarebbe invece con una soluzione denegativa). Ora io dico che, sebbene la luna non abbia una luce abbondante come quella che riceve dal sole, tuttavia non ne consegue che essa stessa derivi dal sole. In proposito è da sapersi che altra cosa è l'essenza di essa luna, altra cosa la sua efficienza, altra la sua virtù operativa. Quanto all'essenza, la luna non dipende affatto dal sole; nè manco quanto alla sua semplice virtù operativa, giacchè il movimento di essa deriva dal primo motore, ed il suo influsso dai suoi proprii raggi. Essa ha infatti una certa luce propria, come può vedersi nelle eclissi; però per un migliore e più efficace effetto riceve alcun che dal sole che ha una luce abbondante, ricevendo la quale, essa

*è lampione
to alla luna*

agisce più efficacemente. Ed allora io dico, che il regime temporale nè riceve il suo essere dallo spirituale nè la sua forza, che è la sua autorità, e nemmeno la sua semplice funzione: riceve bensì da quello, per agire più efficacemente, la luce della grazia, che, sì pel cielo sì per la terra, gli infonde la benedizione del sommo pontefice. Sicchè l'argomentazione di quei tali era errata nella forma, perchè, come si vede, il predicato della conclusione non era il termine estremo della maggiore del sillogismo. Questo sillogismo procedeva così: la luna riceve la luce dal sole, che è il regime spirituale; il regime temporale è la luna; dunque il regime temporale riceve l'autorità dal regime spirituale. E così essi pongono quale termine estremo della maggiore la luce; nel predicato poi della conclusione pongono l'autorità; e queste cose sono diverse, come abbiamo visto, per soggetto e per ragione.

CAPO V.

Un altro argomento essi traggono dalla letterale asserzione di Mosè, assumendo che dal femore di Giacobbe derivò il simbolo di questi due poteri, mercè Levi e Giuda; dei quali l'uno fu padre del sacerdozio e l'altro del potere temporale. E ne traggono questo ragionamento: come si comportò Levi con Giuda, così ha da fare la Chiesa con l'Impero; Levi precedette Giuda per nascita, come letteralmente si legge; dunque la

Chiesa precede l'Impero per autorità. Ora, anche questo può facilmente confutarsi, perocchè quando dicono che Levi e Giuda, figli di Giacobbe, simboleggiano questi due poteri, potrei, come sopra, confutarlo denegandolo; ma sia pur concesso! Sillogizzando asseriscono: come Levi precede per nascita, così la Chiesa per autorità. Ed io, come sopra, replico che altro è il predicato della conclusione ed altro il termine estremo della maggiore; perchè altra cosa è l'autorità ed altra cosa la nascita, per soggetto e per ragione; cosicchè si erra nella forma; e tale procedimento sarebbe di questa fatta: A precede B in C; D ed E stanno come A a B: dunque D precede E in F, quando invece F e C sono differenti. E se essi obbiettassero che F segue C, cioè l'autorità segue la nascita, e che al posto dell'antecedente bene si può sostituire il conseguente, come per esempio animale al posto d'uomo, risponderò che ciò è falso. Infatti molti sono maggiori per nascita, i quali non solo non precedono per autorità, ma anzi sono preceduti da minori, come avviene quando i vescovi sono per età più giovani dei loro arcipreti. Talchè la loro obiezione è evidentemente errata perchè una non causa viene assunta come causa.

CAPO VI.

Dalla letterale esposizione poi del primo *libro dei re* traggono argomento anche per la nomina

e deposizione di Saulle; e dicono che Saulle fu messo sul trono di re e poi deposto dal trono da Samuele che faceva le veci di Dio per comando fattogliene, come si legge alla lettera; e da questo fatto argomentano che allo stesso modo come quel vicario di Dio ebbe l'autorità di dare e di togliere il potere temporale e di trasferirlo ad altri, così parimenti anche ora il vicario di Dio, capo della Chiesa universale, ha l'autorità di dare e di togliere, ed anche di trasferire, lo scettro del potere temporale. Dal qual fatto indubbiamente seguirebbe che l'autorità dell'Impero sia in dipendenza di quello, come essi dicono. Ma anche su questo abbiamo da osservare, a confutazione di quanto essi asseriscono, (cioè che Samuele fosse un vicario di Dio), che egli ciò fece non come vicario bensì come un mandatario speciale, ossia un nunzio che portava un ordine espresso del Signore; e ciò è chiaro, giacchè egli fece solo quel che Dio gli disse, e questo appunto riferì. E a tal proposito è da sapersi che altra cosa è esser vicario ed altra cosa esser nunzio, ossia ministro: così come altra cosa è esser dottore ed altra essere un interprete; perchè vicario è colui a cui è commessa una giurisdizione di legiferare o arbitrare; e perciò nei limiti della giurisdizione consentitagli, per legge o ad arbitrio può liberamente agire su qualche materia che il domino può anche ignorare del tutto. Il nunzio invece, in quanto nunzio, non lo può; ma, allo stesso modo come il martello agisce solo per la virtù del fabbro,

così il nunzio opera solo secondo l'arbitrio del suo mandante (1).

Dunque se Dio ciò fece per mezzo del nunzio Samuele, non ne consegue che anche il vicario di Dio possa farlo; e invero Dio per mezzo degli angeli fece molte cose, così come le fa ancora, e ne farà sempre, ma il vicario di Dio, successore di Pietro, non può anche esso farle. Coticchè l'argomentazione di costoro va dal tutto alla parte, quasi ne fosse questo il costrutto: l'uomo può udire e vedere; dunque l'occhio può udire e vedere; il che non regge. Potrebbe forse concedersi nella forma negativa, così: l'uomo non può volare, dunque neanche le braccia dell'uomo possono volare. E similmente si potrebbe dire: Dio per mezzo di un suo nunzio non può fare che le cose generate non siano generate, giusta la sentenza di Agatone; dunque neanche il suo vicario può fare questo.

CAPO VII.

Si valgono anche di quanto letteralmente riferisce Matteo sull'offerta dei Magi, col dire che Cristo ricevette incenso ed insieme anche oro, significando così che egli era il signore e reggitore delle cose spirituali e temporali. Da ciò deducono che il vicario di Cristo sia di queste cose anche esso signore e reggitore, e per conseguenza ne

(1) Anche questo paragone del martello è di San Tommaso.

ha ambedue le potestà. In risposta a ciò, convengo nella lettera e nel significato di Matteo, ma la conclusione alla quale essi si sforzano di riuscire difetta nei termini. Infatti il loro sillogismo è così: Dio è il signore delle cose spirituali e temporali, il sommo pontefice è vicario di Dio; dunque egli è il signore delle cose spirituali e temporali. Or l'una e l'altra premessa son vere, ma il termine medio è diverso; ciò si deduce dai quattro termini nei quali la forma sillogistica non è esatta, come risulta da quanto riguarda il sillogismo astrattamente. Infatti altra cosa è Dio, che fa da soggetto nella maggiore, ed altra cosa il vicario di Dio, che è l'attributo della minore. E se alcuno obietta l'equivalenza della parola vicario, questa obiezione sarebbe vana, giacchè nessun vicariato, sia divino sia umano, può equivalere all'autorità principale, come facilmente può comprendersi. Sappiamo infatti che il successore di Pietro non equivale alla divina autorità, per lo meno nelle operazioni della natura; e così esso, per l'ufficio commessogli, non può fare che la terra vada in su, o che il fuoco scenda giù: e nemmeno anzi tutte queste cose potrebbero essergli commesse da Dio, giacchè Dio in nessun modo potrebbe commettergli la facoltà di creare o anco di battezzare, come evidentemente può dimostrarsi, sebbene Aristotele abbia detto il contrario nel libro quarto.

Sappiamo altresì che il vicario di un individuo non equivale ad esso se non in quanto il consente il vicariato, giacchè nessuno può dare quel

che non ha in sè. L' autorità suprema non si appartiene al principe che per uso solamente, perchè nessun principe può darla a sè stesso, ma può bene riceverla da altri o anche deporla; e nemmeno egli può creare principe un altro, perchè la creazione di un principe non è nelle mansioni di un principe. E se così è, è chiaro che nessun principe può mettere in suo luogo un vicario che sia in tutto a lui equivalente; sicchè l' obiezione non avrebbe alcun valore.

CAPO VIII.

Parimenti dalla letterale narrazione dello stesso Matteo rilevano le parole di Cristo a Pietro: « Qualunque cosa avrai legato sulla terra, sarà legato anche in cielo; e qualunque cosa avrai sciolto in terra, sarà sciolto anche in cielo ». Queste parole, essi dicono, valgono come dette a tutti gli apostoli, secondo le espressioni di Matteo e di Giovanni; e ne desumono, che il successore di Pietro, per concessione di Dio, può legare e sciogliere ogni cosa. Dal che inferiscono ch'egli può annullare leggi e decreti dell' Impero, e avvalorare leggi e decreti a favore del potere temporale; e, se così fosse, bene ne conseguirebbe quanto essi pretendono. Ma deve farsi distinzione in proposito sulla maggiore del sillogismo di cui si valgono. La forma ne è questa: Pietro poteva sciogliere e legare ogni cosa; il successore di Pietro può fare tutto quanto poteva Pietro;

dunque il successore di Pietro può sciogliere e legare ogni cosa; e da qui deducono che egli possa sciogliere e legare l'autorità e i decreti dell'Impero. Ora io concedo come vera la minore; però sulla maggiore occorre distinguere; dico perciò che l'espressione generica *ogni cosa*, la quale è compresa nell'altra *qualunque cosa*, non può mai riferirsi fuori dell'ambito della materia di cui trattasi. Così se io dicessi: Ogni animale corre, questo *ogni* si riferisce a tutto ciò che è compreso nel genere animale; e se dicessi: Ogni uomo corre, allora questa parola generica non si riferisce che ai soggetti compresi in detto termine uomo; e se dico: Ogni grammatico, allora questo rapporto ancor più si restringe. Cosicché deve sempre vedersi a che cosa la parola generica debba riferirsi; veduto questo, facilmente si conoscerà a che si estende il suo riferimento, giacché allora sarà nota la natura e l'estensione del termine del rapporto. Talché quando si dice: «Qualunque cosa avrai legato» se questo *qualunque cosa* si dovesse pigliare in senso assoluto, sarebbe vero quanto essi asseriscono; ed allora non solo il pontefice potrebbe fare questo, ma anzi potrebbe anche sciogliere la moglie dal marito e legarla ad un altro uomo, sia pur vivente il primo; ora sappiamo bene tutti che egli questo non può farlo in nessun modo; parimenti potrebbe perfino assolvere me senza che io mi sia pur pentito, quando questo non lo potrebbe fare nemmeno lo stesso Dio. Ed allora, se così è, è evidente che quel rapporto non bisogna intenderlo assoluto, ma relativo

ad un determinato oggetto. Quale sia questo oggetto è abbastanza chiaro se consideriamo ciò che gli si concedeva; e su ciò, quel rapporto deve presumersi dato. Or Cristo disse a Pietro: « Ti darò le chiavi del regno dei cieli »; cioè: ti nomino portinaio del regno dei cieli; e subito aggiunse: « E qualunque cosa, ecc. » cioè: tutto quello che, ecc.; ciò significa: tutto ciò che si riferisce a questa carica puoi sciogliere e legare. Di maniera che il senso generico che è racchiuso in *qualunque cosa* si restringe nella sua estensione a quanto concerne l'ufficio delle chiavi del regno dei cieli. Ora se si piglia in questo significato, quella proposizione maggiore è vera, ma in senso assoluto, no; e ciò è evidente; affermo pertanto che sebbene il successore di Pietro, in riguardo alle esigenze dell'ufficio commesso a Pietro, possa sciogliere e legare, pur nondimeno da ciò non consegue che egli possa sciogliere o legare i decreti o le leggi dell'Impero, come quei tali asseverano; a meno che non si riesca a provare che questo sia nelle spettanze dell'ufficio delle chiavi; ma di questo dimostreremo più giù l'opposto.

CAPO IX.

Piglian poi quel passo di Luca in cui Pietro dice a Cristo: « Ecco qui due spade », e affermano che per quelle due spade si debbano intendere i due predetti poteri; e poichè Pietro disse che esse eran qui, dove egli era, cioè presso di

sè, ne deducono che tali due poteri, in quanto facoltà, sono riposti presso il successore di Pietro. A questo si deve rispondere sconfessando il significato su cui basano il loro ragionamento. Infatti essi dicono che quelle due spade, che Pietro designava, simbolizzano le due dette potestà; questo si deve negare assolutamente, sia perchè la risposta di Pietro non sarebbe conforme al pensiero di Cristo, sia perchè Pietro di solito rispondeva impulsivamente e tenendosi alla esteriorità delle cose. Che egli non avesse risposto conforme al pensiero di Cristo non sarà dubbio, se si considerano le parole che precedettero e la cagione perchè furono pronunziate. All'uopo è da sapersi che queste furono dette nel giorno della cena, sicchè Luca ne inizia la relazione così: « Venne il giorno degli azimi, nel quale si doveva sacrificare per la Pasqua, ed all'ora della cena Cristo ebbe a profetizzare dell'imminente suo martirio, pel quale era necessario separarsi dai suoi discepoli ». È da sapersi altresì che quando furono pronunziate tali parole erano assembrati tutti e dodici i discepoli, ond'è che Luca, premesse poche altre espressioni, dice: « Arrivata l'ora, si assise, e con lui i dodici apostoli. E allora, ripresa la conversazione, uscì a dire: Quando vi mandai senza il sacco e la sporta, e senza scarpe, forse vi mancò cosa alcuna? Ed essi risposero: Nulla. E soggiunse loro: Ora invece chi ha un sacco si provveda benanco di una sporta; e chi non l'ha, vendasi la tunica e si compri un'arma ». In ciò il pensiero di Cristo si vede ben chiaro. Infatti

egli non disse: comprate e tenetevi pronte due spade, bensì dodici, giacchè parlava a dodici discepoli. *Chi non l'ha compri un'arma*, cioè ognuno ne abbia una. E diceva questo, per preavvisarli della futura persecuzione e del futuro odio contro di loro, quasi per dire ad essi: Fino a che fui con voi, eravate bene accolti, ma ora sarete sparpagliati per il bisogno di procurarvi anche quelle cose che prima vi ho vietate, a causa della futura vostra inopia. Dunque se la risposta di Pietro a queste parole fosse stata fatta con quel significato, non sarebbe stata conforme all'intenzione di Cristo, e Cristo gliene avrebbe fatto rimprovero; giacchè spesso ebbe a rimproverarlo, quando rispondeva da ignorante. Ma Cristo questo non fece, anzi prestò acquiescenza ad esso dicendo: « *Bastano* »; quasi avesse voluto dire: Dico che al bisogno possono bastare, dato che ciascuno non può averne una. Che Pietro poi di solito parlava con superficialità lo prova la sua corriva e imprudente presunzione, alla quale spingevalo non solo la sua fede sincera, ma anche, suppongo, la sua innocenza e semplicità naturale. E di questa sua presunzione tutti gli scrittori di Cristo danno attestato. Matteo infatti scrive che avendo Gesù interrogato i discepoli: « Chi dite voi che io mi sia? » Pietro pel primo abbia risposto: « Tu sei Cristo figlio del Dio vivente ». Scrive anche che, avendo Cristo detto ai discepoli che gli necessitava di andare a Gerusalemme e di dovervi soffrire molto, Pietro lo afferrò e cominciò a scongiurarlo: « Signore, non lo fare e non ti accadrà

nulla ». Al che Cristo, rivoltosegli per redarguirlo, soggiunge: « Satana, levamiti dinanzi! » Scrive parimenti che sul monte della trasfigurazione alla vista di Cristo, di Mosè e di Elia, e in presenza ai due figli di Zebedeo, Pietro disse: « È stato bene che ci siamo trovati qui noi; se vuoi, faremo qui tre ripari, uno per te, uno per Mosè, ed uno per Elia ». Così pure scrive che, essendo i discepoli di notte in una navicella, e camminando Cristo sull'acqua, disse Pietro: « Signore se sei tu, fammi venire a te sull'acqua ». E ancora prosegue che, avendo Cristo profetizzato ai suoi discepoli la discordia, Pietro rispose: « Anche se tutti dovessero discordare da te, non ne discorderò mai io ». E poco di poi: « Quand'anche dovessi morire insieme con te, giammai ti rinnegherei ». E questo lo attesta anche Marco; Luca poi scrive che Pietro abbia anche detto a Cristo, premesse le parole surriferite sulle spade: « Signore, con te son pronto ad andare in carcere e a morte ». Giovanni infine di lui dice che, volendogli Cristo lavare i piedi, Pietro esclamò: « Signore, tu hai da lavarmi i piedi? » e subito dopo: « Non me li laverai per eterno che io viva ». Dice altresì che egli con la spada abbia percosso il servo di un ministro, e questo fatto lo scrivono tutti e quattro gli evangelisti. Dice anche Giovanni che egli entrò subito nel monumento non appena vi fu giunto, perchè aveva visto un altro discepolo che vi si indugiava alla porta. E dice anche che, stando Cristo ad una spiaggia, dopo la resurrezione, appena Pietro sentì dire che c'era il Signore, subito riindossò

la tunica (giacchè era nudo) e si ficcò in mare con quella. E finalmente dice che, avendo Pietro visto Giovanni, disse a Gesù: « Signore, e questo qui che vuole? » Questi fatti sul nostro archimandrita è utile continuare a riferire in lode della sua ingenuità; perchè da essi apertamente si apprende che, quando si è parlato delle due spade, egli rispose a Cristo con intenzione piana, non simbolica. Che se quelle parole di Cristo e di Pietro debbano prendersi simbolicamente, allora non a questo significato, che essi asseriscono, possono tradursi, ma debbono riferirsi piuttosto al significato di quell'arma di cui Matteo così scrive: « Non crediate che io sia venuto a metter pace in terra; non la pace son venuto a mettere, ma la spada; giacchè son venuto a separare ogni uomo dal padre suo, ecc. » E in verità questo può farsi sia con la parola soltanto, come col fatto; e perciò diceva Luca a Teofilo: « Queste cose Gesù si diede a fare e ad insegnare ». Questa appunto era la spada che Cristo comandava di comprare e che Pietro rispondeva di trovarsi ivi in doppio esemplare. Essi erano infatti disposti sia alle parole sia all'opera con cui adempire quanto Cristo diceva; cioè quanto egli diceva di esser venuto a fare colla spada, come si è esposto.

CAPO X.

Dicono alcuni ancora che l'imperatore Costantino, guarito della lebbra per intercessione di Sil-

vestro allora sommo pontefice, abbia donato alla Chiesa la sede dell'impero, cioè Roma, con molte altre prerogative di esso. Da questo fatto arguiscono che, da allora in poi, nessuno può assumere tali prerogative, a meno che non le riceva dalla Chiesa alla quale esse, a loro dire, si appartengono. E se questo si ammettesse, bene seguirebbe che l'una autorità dall'altra dipende, come essi pretendono.

Esposte finora e risolte le argomentazioni che parevano avere fondamento sulle parole divine, resta ora ad esporre e risolvere quelle che si fondano sulle gesta romane e sull'umano raziocinio. Di queste ultime la prima è questa qui enunciata, giacchè essi ragionano così: Le cose che sono della Chiesa nessuno può avere di diritto se non dalla Chiesa; e questo lo ammettiamo. Il potere romano è della Chiesa; dunque nessuno può averlo di diritto se non dalla Chiesa.

Provano l'asserzione della proposizione minore con quello che più su si è accennato su Costantino. Ora io nego questa minore; e giacchè essi ricorrono a provarla, dico che tale prova è nulla, perchè Costantino non poteva alienare la dignità dell'Impero, nè la Chiesa poteva accettarla. E se persistessero in tale obiezione, darò la dimostrazione del mio asserto nel seguente modo: A nessuno è lecito fare in un ufficio delegatogli quello che ridonda contro detto ufficio, perchè se no, una cosa, in quanto è tale, sarebbe contraria a sè stessa, il che è impossibile. Ora scindere l'Impero è cosa contraria all'ufficio delegato al-

l'Imperatore, perchè è compito proprio di lui il tenere sottomesso l'uman genere alla concordia del volere e del non volere, come facilmente può vedersi nel primo libro di questo trattato; di conseguenza non è lecito all'Imperatore lo scindere l'Impero. Se dunque alcune prerogative furono da Costantino alienate (come essi dicono) dall'Impero e passarono in potestà della Chiesa, sarebbe stata (per tal fatto) spezzata la tunica tutta d'un pezzo che non osarono spezzare nemmeno coloro che con la lancia perforarono Cristo, Dio vero. — Oltre a ciò, come la Chiesa ha il suo fondamento, così anche l'Impero ha il suo: infatti il fondamento della Chiesa è Cristo, onde è che l'Apostolo disse ai Corinzii: « Nessun può porre un fondamento diverso da quello che già è stato posto, che è Gesù Cristo, esso è la pietra sulla quale è edificata la Chiesa; mentre il fondamento dell'Impero è il diritto umano ». A questo punto io dico che, come non è lecito alla Chiesa di contrariare al suo fondamento, ma deve sempre su di esso insistere, giusta quel passo del Cantico dei Cantici: « Chi è costei che sale dal deserto, rorida di delizia, abbandonantesi sopra il suo diletto? » così pure non è lecito all'Impero fare alcunchè contro il diritto umano. Or sarebbe appunto contrario al diritto umano se l'Impero distruggesse sè stesso; dunque non è lecito allo Impero di distruggere sè stesso. Ma lo scindere l'Impero sarebbe un distruggerlo, (giacchè l'Impero consiste nell'unità della monarchia universale), è evidente dunque che non è lecito a chi

esercitò l'autorità dell'Impero lo scinderlo. Che poi il distruggere l'Impero sia cosa contraria al diritto umano è chiaro per quel che sopra dicemmo.

Inoltre, ogni giurisdizione è anteriore al suo giudice, giacchè il giudice è appunto creato per la giurisdizione e non viceversa. Ma l'Impero è una giurisdizione che comprende nelle sue attribuzioni ogni altra giurisdizione temporale; dunque esso è anteriore al suo giudice, che è l'imperatore, perchè l'imperatore è destinato ad esso e non viceversa. Dal che appare evidente che l'Imperatore non può mutarlo, in quanto imperatore, perchè è appunto da esso che riceve sua essenza. E a questo punto dico che, o esso Costantino era imperatore quando si dice di aver fatto quelle donazioni alla Chiesa, o no; se no, è certo che non poteva donare nulla dell'Impero. Se lo era, essendo questa donazione una menomazione di giurisdizione, non ha potuto farla in qualità di imperatore.

Di più, se un imperatore fosse facultato a spartire una qualche particella della giurisdizione dello Impero, per la stessa ragione anche un altro imperatore avrebbe la stessa facultà; e poichè la giurisdizione temporale è limitata, ed ogni cosa limitata si esaurisce per determinazioni definite, ne deriverebbe che la primitiva giurisdizione potrebbe anche ridursi al nulla, il che è contrario alla ragione.

Inoltre, poichè chi dona è un agente e chi riceve è un paziente, (come assevera il Filosofo nel libro quarto a Nicomaco), per aversi una donazione

lecita non solo si richiede la facoltà di farla da parte del donante, ma anche quella di riceverla da parte del donatario; giacchè così parrebbe quasi che l'atto dell' agente si immedesima in colui che lo subisce avendone la facoltà; ma la Chiesa era del tutto priva di facoltà di accettare cose temporali, per un comando espressamente proibitivo, come sappiamo da questo passo di Matteo: « Non cercate di possedere oro, nè argento, nè denaro nelle vostre cinture, nè tasca per le strade, etc. ». Infatti, sebbene da Luca ci appare che vi era una certa rilasciatezza su tale comando relativamente a certe cose, tuttavia non ho potuto rintracciare mai che, dopo quel divieto, la Chiesa abbia avuto licenza di possedere oro od argento. Sicchè, se la Chiesa non poteva accettare, ammesso pure che Costantino avesse potuto da parte sua farlo, pure quel fatto non era attuabile per mancanza di facoltà da parte del ricevente. Dunque è evidente che nè la Chiesa poteva accettare quella donazione come possesso, nè egli alienarla come donazione; poteva sì l'imperatore in vantaggio della Chiesa farle delegazione del patrimonio suo o di altre cose, conservando però sempre inalterato il diretto dominio, l'unità del quale non ammette spartizione; e così ancora il vicario di Dio poteva anche accettare, questo, non però quale possessore, ma solo come amministratore dei frutti in pro della Chiesa e dei poveri di Cristo, precisamente come sappiamo che avevano fatto gli apostoli.

CAPO XI.

Dicono altresì che papa Adriano abbia chiamato Carlo Magno a difesa sua e della Chiesa contro l'insolenza dei Longobardi, al tempo del loro re Desiderio; e che Carlo in quella occasione ricevette da lui la dignità dell'Impero, sebbene vi fosse già un altro imperatore, Michele, in Costantinopoli. Perciò dicono che tutti quelli che furono imperatori dei Romani dopo di questo, ed esso stesso, sono investiti dalla Chiesa e debbano essere dalla Chiesa chiamati. Da un tal fatto seguirebbe, è vero, quella dipendenza a cui essi conchiudono. Ma a distruggere questo ragionamento dico che il loro asserto non vale nulla, perchè un'usurpazione del diritto non crea un diritto. Che se così fosse, per la stessa ragione da loro accampata potrebbe provarsi che l'autorità della Chiesa dipende dall'imperatore, pel fatto che Ottone, imperatore, rimise in trono papa Leone e depose Benedetto, conducendoselo anche in esilio in Sassonia.

CAPO XII.

Con argomenti razionali poi essi così ragionano. Assumono come base quanto leggesi nel decimo libro della prima filosofia d'Aristotele dicendo: tutte le cose che sono di un solo genere si riferiscono ad una sola che è la misura di tutte quelle che si trovano sotto tal genere; or tutti gli uo-

mini sono di un solo genere : dunque essi debbono riferirsi ad uno che sia la misura di tutti loro. E poichè il sommo sacerdote e l'imperatore sono uomini, se questa conseguenza è vera, debbono riferirsi ad un solo uomo ; e, poichè il papa non può riferirsi ad altro, non resta se non che l'imperatore, con tutti gli altri uomini, debbano riferirsi ad esso come a misura e regola ; e da ciò seguirebbe anche la verità del loro asserto.

Per ribattere questo ragionamento dico che, quando essi asseriscono che le cose che sono di un solo genere debbono riferirsi ad una unità di detto genere, che è la misura di esso, dicono il vero. E parimenti dicono il vero quando asseriscono che tutti gli uomini sono dello stesso genere. Così pure conchiudono bene quando da queste premesse inferiscono che tutti gli uomini debbano riferirsi ad unica misura nel loro genere. Ma quando da questa conclusione vogliono applicare la conseguenza al papa e all'imperatore sbagliano il soggetto per gli attributi, ossia sbagliano per l'accidente. Ed a piena evidenza di ciò è da sapere che altra cosa è essere uomo, e altra essere papa ; e così pure altra cosa è essere uomo, ed altra essere imperatore ; così come altra cosa è essere uomo ed altra essere padre o padrone. L'uomo infatti è quel che egli è per la forma sostanziale, dalla quale derivangli la specie ed il genere, e per la quale è compreso nella categoria di sostanza. Il padre invece è quel che egli è per la forma accidentale, la quale è un rapporto da cui derivangli un genere ed una specie determi-

nata; e viene compreso sotto un altro genere, quello di relazione. Se così non fosse, tutte le cose si ridurrebbero al predicato di sostanza, nessuna forma di attributo esistendo per sè stessa senza il presupposto di una sostanza a cui esso si riferisce; e questo è falso. Dunque giacchè il papa e l'imperatore sono quel che sono per effetto di relatività determinate — e infatti pel papato e per l'imperato, che sono relatività, alcune rientrano nella cerchia della paternità, altre nella cerchia del dominio — è manifesto che il papa e l'imperatore, in quanto a tali qualità, debbono considerarsi sotto il predicato di rapporto, e, per conseguenza, debbono riferirsi ad una qualche cosa che sia compresa in questo genere.

Talchè dico che una è la misura alla quale debbono riferirsi nella loro qualità di uomini, ed altra quella a cui debbono riferirsi nella loro qualità di papa ed imperatore. E così, in quanto uomini debbono riferirsi all'uomo perfetto, che è la misura di tutti gli altri, o ideale, per così dire (qualunque egli sia per altri attributi), che possa in sommo grado rappresentare l'unico nel suo genere, come si può ben rilevare nell'ultimo libro di Aristotele a Nicomaco. In quanto però sono considerati per le qualità relative, debbono evidentemente riferirsi ad un rapporto di ragguglio (1), quante volte l'uno voglia considerarsi subalterno dell'altro, oppure, qualora essi si ac-

(1) *Ad invicem* (seguo il Witte) non: *ad iudicem* (come legge il Fraticelli).

comunino nella specie per relatività, o debbano riferirsi ad alcuno che stia terzo tra loro, in modo che tra tutti e tre esista una unità comune. Or non può dirsi che l'uno sia subalterno dell'altro, giacchè, se così fosse, gli attributi dell'uno sarebbero anche quelli dell'altro, il che è falso. Infatti noi non possiamo dire: l'imperatore è papa, nè viceversa. Non può dirsi nemmeno che si accomunino nella specie, giacchè altra è la destinazione del papa ed altra quella dell'imperatore, in quanto sono tali; cosicchè debbono riferirsi ad un altro alcunchè nel quale possano convenire. Ed all'uopo è da sapersi che nello stesso rapporto come sta una relatività all'altra così sta il relativo al relativo; perciò se il papato e l'imperato, che sono relatività di sopraeminenza, debbono riferirsi ad un rapporto di sopraeminenza dal quale essi debbano derivare con le loro accidentalità, il papa e l'imperatore, essendo i relativi di quegli astratti, debbono riferirsi ad una unità nella quale si riscontri detto rapporto di sopraeminenza senza altre differenziazioni. Quest'uno non potrà essere che o lo stesso Dio, nel quale universalmente ogni rapporto si unifica, o qualche altra sostanza inferiore a Dio, nella quale si possa specializzare il rapporto di sopraeminenza, mercè una differenziazione di sopraeminenza che promani dal semplice rapporto stesso. Sicchè dunque è chiaro che il papa e l'imperatore, in quanto uomini, debbono riferirsi ad una unità, ma in quanto papa ed imperatore debbono riferirsi ad un'altra unità diversa; e quindi è chiaro questo argomento di ragione.

CAPO XIII.

Esposti e confutati gli errori, dei quali validamente si sforzano di valersi coloro che asseriscono che l'autorità del principato romano sia dipendente dal romano pontefice, dobbiamo rifarci a dimostrare la verità di questa nostra terza tesi che ci proponemmo di discutere in principio dell'opera; e tal verità sarà sufficientemente chiara se, valendomi di un determinato principio assiomatico, potrò dimostrare che detta autorità imperiale dipende immediatamente dal culmine di tutto l'ente, che è Dio. E questo sarà provato, o rimuovendo da essa ogni autorità della Chiesa, perchè su di questa non vi ha dubbio, ovvero provando per via di dimostrazione che essa promana direttamente da Dio. Che l'autorità della Chiesa non sia la causa dell'autorità imperiale si prova nel seguente modo: ciò che, se non esistesse o se non avesse effetto alcuno, lascerebbe pur che un'altra cosa si avesse tutta la sua efficienza, non è causa dell'efficienza di questa; or, quando la Chiesa non esisteva ancora o non se ne potè curare, l'Impero si ebbe tutto il suo esplicamento; dunque la Chiesa non è la causa dell'efficienza dell'Impero e per conseguenza nemmeno della sua autorità, giacchè efficienza ed autorità di esso valgono lo stesso. Sia la Chiesa A, l'Impero B, l'autorità o efficienza dell'Impero C. Se, non esistendo A, C è in B, è impossibile che A sia la causa di esso, cioè che C sia in B, perchè è impossibile che l'effetto si avveri prima

che esista la causa. Similmente, se senza alcun fatto di A, C è in B, è forza conchiuderne che A non è causa di questo fatto, che, cioè, C è in B, perchè per prodursi un effetto, è necessario che la causa spieghi precedentemente la sua azione, specialmente se ne è la causa efficiente, della quale appunto trattiamo. La proposizione maggiore di questa dimostrazione è spiegata pel semplice enunciato delle parole; la proposizione minore è confermata da Cristo e dalla Chiesa; da Cristo, per mezzo della sua nascita e della morte come sopra si disse; dalla Chiesa per mezzo di quanto asserisce Paolo negli *Atti degli Apostoli* quando dice a Festo: « Sto dinanzi al tribunale di Cesare, dove bisogna che mi si giudichi ». E anche l'angelo di Dio poco di poi dice a Paolo: « Non temere, Paolo; è necessario che tu venga dinanzi a Cesare ». E ancor più là Paolo ai Giudei ch'erano in Italia: « Ostando i Giudei contro di me, fui costretto appellarmi a Cesare non già perchè avessi da accusare i miei connazionali di qualche cosa, ma per strappare l'anima mia alla morte ». Or, se Cesare già sin da allora non avesse avuto autorità di giudicare nelle cose temporali, nè Cristo avrebbe ispirato quei detti, nè l'angelo avrebbe profetizzato quelle parole, nè colui stesso che disse: « Preferisco morire pur di essere con Cristo » si sarebbe appellato ad un giudice incompetente. E, se Costantino non avesse avuto un'autorità propria, egli non avrebbe potuto di diritto delegare in patrimonio della Chiesa quelle cose dell'Impero che le delegò, e perciò

la Chiesa ingiustamente si varrebbe di quella donazione, giacchè Dio vuole che le offerte siano senza macchia, giusta quel versetto del Levitico: « Ogni offerta che a Dio si offerisce deve essere senza fermentazione » e questo comandamento, se pare rivolto soltanto agli offerenti, è nondimeno fatto anco ai donatarii. Sarebbe infatti cosa stolta credere che Dio voglia gradire ciò che proibisce che sia offerto, e infatti nel medesimo libro si impone ai Leviti: « Non contaminate le vostre anime, nè toccate nulla da parte di essi per non sporcarvi ». Or sarebbe cosa assai imprudente il dire che la Chiesa abusivamente usi del patrimonio delegatole; dunque è falsa quell'asserzione dalla quale una tal conseguenza deriverebbe.

CAPO XIV.

C'è di più; se la Chiesa avesse la facoltà di dare autorità al Principe romano, tal facoltà le deriverebbe o da Dio, o da sè stessa, o da qualche imperatore, o dall'universale consenso dei mortali, o per lo meno dal consenso di coloro che tra i mortali prevalgono. Non vi è alcun'altra vena per la quale questa facoltà possa essere rifluita nella Chiesa; ma essa non l'ha avuta da nessuno di questi, dunque essa non ha detta facoltà. Che non l'abbia avuta da nessuno di questi si vede da quanto segue: se l'avesse ricevuta da Dio, ciò sarebbe avvenuto per legge divina o per legge di natura, giacchè ciò che si riceve dalla

utura si riceve da Dio, ma non viceversa. Non l'ha avuta per legge di natura, perchè la natura non impone la sua legge se non con tutte le sue conseguenze, non potendo ammettersi che Dio sia difettoso quando mette in essere qualche cosa, trascurando gli agenti secondarii. Perciò, siccome la Chiesa non è effetto di natura, ma di Dio che disse: « Edificherò la mia Chiesa sopra questa pietra », ed altrove: « Ho completata l'opera che mi assegnasti », così è chiaro che non fu la natura a dar la legge ad essa. Ma nemmeno l'ha avuta per legge divina. Difatti, ogni legge divina è compresa dentro il testo dei due Testamenti; ora in tale testo non mi è riuscito di trovare che l'ufficio, ossia la cura delle cose temporali, sia stato affidato al primissimo o anche al novissimo sacerdozio; chè anzi trovo che i sacerdoti primevi sono stati per comando espresso proibiti di tale incarico, come si vede da quanto Dio disse a Mosè; ed i sacerdoti recentissimi ne furono proibiti da quanto Cristo disse ai discepoli. E non sarebbe possibile che tale incarico fosse stato proibito loro se l'autorità del potere temporale fosse emanata dal sacerdozio, perchè diversamente per lo meno ci sarebbe stato un incarico di provvedere con un'autorizzazione da dare, e poscia un obbligo di un'assidua diligenza, perchè l'autorizzato non deviasse dalla via della rettitudine. Che poi non abbia ricevuto tal facoltà da sè stessa può vedersi facilmente dal fatto che non vi è nulla che possa dare ad altri quanto egli stesso non ha. Sicchè ogni agente di qualche cosa deve

essere conformato in atto alla sua volontà di operare, come si rileva da quel che Aristotele dice sull'ente astratto (1).

Or è certo che se la Chiesa diede a sè questa facoltà, vuol dire che prima non l'aveva; talchè essa si sarebbe dato ciò che non aveva, il che è impossibile. Che non l'abbia avuta da alcuno imperatore appare abbastanza da quanto si è esposto più sopra; e che neanche l'abbia avuta per consenso di tutti o di coloro che prevalgono fra i mortali non vi è dubbio. Chi potrebbe dubitarne quando non solo gli Asiatici e gli Africani tutti, ma anche la maggior parte degli abitanti di Europa non consentono su ciò? Ed è in verità fastidioso che si debba arzigogolare prove anche nelle cose le più evidenti!

CAPO XV.

Parimenti, ciò che è contrario alla natura di una qualche cosa non può essere nel numero delle sue facoltà, giacchè le facoltà di qualsiasi cosa si accompagnano ad essa pel raggiungimento del suo fine; ma la facoltà di autorizzare il reggimento della nostra vita mortale è contraria alla natura della Chiesa; dunque non può essere nel numero delle sue facoltà. A prova della proposizione minore è da sapersi che la natura della Chiesa è la stessa

(1) La Metafisica.

forma di essa Chiesa. Infatti, sebbene *natura* si suol dire sia della materia sia della forma, pur tuttavia con maggiore proprietà di linguaggio si deve dire della sola forma, come è spiegato nel libro dell'*udito naturale* (1). Or la forma della Chiesa non è altro che la vita di Cristo, ricavata dai suoi detti e dalle sue opere. Invero, la sua vita fu l'ideale e l'esemplare della Chiesa militante, specialmente dei sacerdoti, e più specialmente di esso sommo sacerdote, ufficio del quale si è il pascere le pecore e gli agnelli. Perciò Egli, secondo Giovanni, lasciando la forma della sua vita disse: « Vi ho impartito il mio esempio acciocchè voi facciate allo stesso modo come ho fatto io. » E con più precisione disse a Pietro, quando gli affidò l'ufficio di pastore, (come nello stesso Giovanni leggiamo): « Pietro, seguita me ». Ora Cristo, dinanzi a Pilato, negò cotale potere dicendo: « Il mio regno non è di questo mondo, se il mio regno fosse di questo mondo, i miei Ministri, come no? si batterebbero adesso perchè io non fossi consegnato ai Giudei; dunque il mio regno non è qui ». E questo non deve intendersi come se Cristo, che è Dio, non sia il signore di questo regno, giacchè il Salmista dice: « In verità di lui è il mare, ed egli lo fece, e le sue mani crearono la terra asciutta »; ma deve intendersi come uno avvertimento alla Chiesa, la quale non doveva avere preoccupazione alcuna per siffatto regno; così se si facesse a parlare un sigillo d'oro e di sè

(1) La Fisica d'Aristotele.

dicesse: « Io non sono misura di alcun genere », tal motto non si dovrebbe intendere in quanto esso sigillo è di oro, che è la misura del genere metalli, ma in quanto è un segno che si riproduce per impronta.

Pertanto è cosa formale della Chiesa dover dire precisamente quello che essa vuol lasciar comprendere, quando il dire o il comprendere diversamente sarebbe, come è chiaro per sè stesso, contrario alla sua forma, ossia alla sua natura, che è la stessa cosa. Da tutto questo consegue che la facoltà di autorizzare detto reggimento temporale è in opposizione alla natura della Chiesa. La contrarietà infatti di un'opinione o di un'asserzione deriva dalla contrarietà insita nella cosa opinata o asserita, alla maniera stessa come il vero ed il falso, in un discorso, sono effetti della vera esistenza o della non esistenza della cosa, come ci insegna la dottrina *del predicato*. Dunque con le dette argomentazioni sillogizzando *ad inconveniens*, si è sufficientemente provato che l'autorità dell'Impero non dipende menomamente dalla Chiesa.

CAPO XVI.

Se nel precedente capitolo, deducendo ad inconveniente, si è mostrato che l'autorità dell'Impero non è causata dall'autorità del sommo pontefice, non si è però pienamente provato che essa dipende immediatamente da Dio, se non per de-

duzione logica. Infatti la conseguenza si è che se non dipende dallo stesso Vicario di Dio, essa dipende solo da Dio. Talchè, per il perfetto completamento del quesito propostoci, occorre provare dimostrativamente che l'Imperatore, ossia il monarca del mondo, dipende direttamente dal Principe dell'Universo mondo, che è Dio. Per bene comprendere ciò, è da sapersi che solo l'uomo, tra gli enti, sta di mezzo tra i corruttibili e gli incorruttibili; per lo che a ragione è dai filosofi assomigliato all'orizzonte, che sta di mezzo tra due emisferi. L'uomo infatti, qualora si consideri secondo l'una o l'altra parte essenziale, cioè l'anima e il corpo, è corruttibile se considerato secondo l'una, cioè secondo il corpo, ma secondo l'altra, cioè secondo l'anima, è incorruttibile. Sicchè bene asserì di lui il Filosofo, nel secondo libro dell'*Anima*, in quanto egli è incorruttibile, dicendo: « Soltanto questa si può distinguere come eterna dal resto, che è tutto corruttibile ». Se dunque l'uomo è un certo che di mezzo tra le cose corruttibili e le incorruttibili, poichè ogni medio partecipa della natura degli estremi, è necessario che l'uomo partecipi dell'una e dell'altra natura. E poichè ogni natura è ordinata ad un determinato fine, ne conseguita che debba esistere un fine duplice dell'uomo. E allo stesso modo come solo tra gli enti tutti egli partecipa della incorruttibilità e della corruttibilità, così solo tra gli enti tutti egli deve essere destinato a due ultime finalità, delle quali l'una è il fine suo quale corruttibile, e l'altra il fine suo quale incorruti-

bile. Sicchè quella ineffabile Provvidenza pose agli uomini due finalità da raggiungere, cioè: la felicità di questa vita — che consiste nell'esercizio della sua virtù, e viene raffigurata dal paradiso terrestre; e la felicità della vita eterna — che consiste nel godimento dell'aspetto divino, al quale la sua virtù non può ascendere se non aiutata dalla divina grazia, che può raffigurarsi dal paradiso celeste. A tali felicità, come a diverse mete, è necessario pervenire con mezzi diversi; così, alla prima perveniamo per mezzo degli insegnamenti filosofici purchè li eseguiamo operando in conformità alle virtù morali ed intellettuali; alla seconda poi perveniamo per mezzo degli insegnamenti spirituali che sorpassano la ragione umana, purchè li eseguiamo, operando in conformità alle virtù teologali, cioè fede, speranza e carità. Queste mete dunque ed i mezzi per giungervi, (sebbene ci siano mostrate, le une dall'umana ragione, che tutta ci è stata spiegata dai filosofi, gli altri dallo Spirito Santo che, per mezzo dei profeti e degli apografi, per mezzo di Gesù Cristo figlio di Dio ad esso coeterno, e per mezzo dei suoi discepoli, ci rivelò la verità supernaturale a noi necessaria), l'umana concupiscenza trascorrerebbe sicuramente, se gli uomini, come cavalli sfrenati nella loro animalità, non fossero per via impastoiati con laccio e con freno. Perciò fu necessario all'uomo un duplice ordinamento direttivo secondo il duplice fine, cioè: il sommo pontefice, che a norma della rivelazione dirizzasse l'uomo alla vita eterna, e l'Imperatore che a norma degli insegnamenti fi-

losofici dirizzasse il genere umano alla felicità temporale. E poichè a tale porto o nessuno o pochi — e questi con troppa difficoltà — possono pervenire, se non quando, sedati i flutti dell'allettante concupiscenza, il genere umano riposa libero nella tranquillità della pace, questo è precisamente il fine a cui più deve mirare il curatore del mondo, come viene chiamato il principe romano, cioè che nel campo dei mortali si possa vivere liberamente in pace. E, poichè la disposizione di questo mondo segue la disposizione inerente alla circonferenza dei cieli, per ottenere detto fine, che cioè gli utili ammonimenti della libertà e della pace si applichino adattatamente ai luoghi ed ai tempi, è necessario che essi ammonimenti siano concessi per grazia di quel Curatore che presenzialmente soprintende la totale disposizione dei cieli. Egli infatti è solo Colui che tale disposizione preordinò allo scopo di potere riunire in sua mano, servendosi di essa, quel che gli potesse occorrere per gli ordini suoi. E se così è, Dio solo è Colui che elegge; Egli solo è Colui che conferma, giacchè Egli solo non ha alcuno sopra di sè. Da questo conseguita altresì che, nè quei tali che ora si dicono elettori, nè altri, in qualsiasi modo vogliano chiamarsi, possono esser detti elettori; ma debbono questi tali considerarsi solo come rivelatori della divina provvidenza. Ed è perciò che avviene che alle volte caschino in discrepanza, essi a cui è concessa la dignità di rivelatori, allorquando o tutti o parte

di loro, accecati dalla nebbia della concupiscenza, non discernono più la faccia della divina grazia.

Così è ormai chiaro che l'autorità del monarca temporale, senza alcun altro mediatore, discende in esso dalla fonte dell'autorità universale ; la qual fonte, unica nella rocca della sua semplicità, defluisce poi nei molteplici rivoli della infinita bontà divina. E qui mi pare che io abbia ben raggiunto il fine propostomi. Assodata è infatti la verità di quella prima questione colla quale si ricercava se al benessere del mondo fosse necessario l'ufficio della monarchia ; così pure dell'altra con la quale si ricercava se il popolo romano si sia a buon diritto arrogato l'impero ; e parimenti di quest'ultima, colla quale si ricercava se l'autorità del monarca dipendesse immediatamente da Dio o da altri.

Ora questa verità dell'ultima questione non deve intendersi in così stretto senso che il principe romano non sia sottoposto in nulla al romano pontefice, quando si rifletta che questa felicità mortale è stata predisposta in certo modo per la felicità immortale ; cosicchè è giusto che Cesare usi verso Pietro quella reverenza che deve al padre il figlio primogenito, affinchè, illuminato dalla luce della paterna grazia, possa più efficacemente irradiare sopra l'orbe terracqueo ; al quale orbe egli è stato preposto solo da Colui che è il rettore di tutte le cose, spirituali e temporali.

Tutti i diritti riservati -

Avv. Antonino Nicastro

Napoli - Corp. Vittorio Emanuele #. 182

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA
