

# DALLA COSMOLOGIA ALLA POLITICA (OSSERVAZIONI SULLA "MONARCHIA" DI DANTE, III, XV)

FRANCISCO BERTELLONI

## 1. Introduzione

Farò soltanto qualche breve osservazione su alcuni presupposti teorici dell'ultimo capitolo del terzo Libro della *Monarchia* che, d'una parte, compromettono il tutto delle dimensioni politica e storico-teologica del pensiero dantesco e che, dall'altra, stabiliscono tra queste dimensioni un mutuo legame. Per ciò che concerne i rapporti di potere, i presupposti accenati contribuiscono alla formulazione del programma teorico che Dante propone ai protagonisti delle controversie politiche del suo tempo. Tra l'altro, se parliamo di rapporti di potere nel basso medioevo — tema centrale di questo convegno —, il passo in cui Dante esprime il proposito di dimostrare *ostensive* che l'autorità dell'Imperatore dipende *immediate* da Dio, senza intermediari<sup>(1)</sup>, diventa una formulazione stereotipata nella letteratura del genere.

A scopo di fondamentare questa tesi Dante costruisce il suo ragionamento in tre momenti. Nel primo — momento cosmologico — prende le mosse dal fatto d'un mondo diviso in natura corruttibile ed incorruttibile. Nel secondo — momento antropologico — insiste sulla posizione dell'uomo, inteso come *medium* fra quelle due nature; questo momento antropologico compie la mediazione fra la cosmologia ed il terzo momento, in cui viene eseguita la trasformazione dei momenti antecedenti nella tesi etica dei due fini dell'uomo e nella conseguente tesi

---

<sup>(1)</sup> "...ostensive probandum est Imperatorem, sive mundi Monarcham, immediate se habere ad principem universi, qui Deus est" (cfr. *Monarchia*, III, XV, 272, 6-8). Mi servo dell'edizione di Pier Giorgio Ricci: Dante Alighieri, *Monarchia*, Mondadori, Verona, 1965 (nelle *Opere di Dante Alighieri*, Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana, vol. V). Cito *M*, libro, capitolo, pagina e righe.

politica dell'indipendenza dell'autorità imperiale da quella papale. Così, prima la cosmologia e poi l'antropologia, concorrono alla dimostrazione d'una tesi etico-politica. E mentre tutto il passo si svolge tra cosmologia e politica, il transito dall'una all'altra è facilitato dal locus dell'uomo *medium*.

L'importanza della tesi politica — forse la più importante di tutta la *Monarchia* — ha fatto che essa abbia meritato ormai una copiosa e profonda trattazione<sup>(2)</sup>, motivata però soprattutto dallo sforzo di spiegarla nel contesto delle ultime righe del trattato, in cui Dante suggerisce la soggezione *in aliquo* del principe romano al romano pontefice, fondata nel fatto che la felicità terrena è ordinata alla felicità eterna<sup>(3)</sup>.

Non m'occupèro qui delle conclusioni etiche e politiche del capitolo, mai dei due momenti precedenti che, secondo la mia opinione, ammettono ancora un'interpretazione. In primo luogo cercherò di presentare le condizioni di possibilità dell'ingresso nel discorso della tesi dell'uomo *medium* (§ 2). Poi analizzerò quest'idea mostrando il suo carattere centrale nel passo in confronto col luogo secondario dell'idea d'orizzonte (§ 6). Questi due aspetti riguardano la natura dell'argomentazione del capitolo. In terzo luogo, e dato che Dante di solito non identifica le sue fonti, formulerò un'ipotesi concernente le fonti dell'idea dell'uomo *medium* che appare nel momento antropologico (§§ 4 e 5).

---

(2) Cfr. E. Gilson, *Dante et la philosophie*, Paris, 1939, p. 197 s., e note 1 e 2 della stessa pagina; L. Minio Paluello, "Tre note alla 'Monarchia'", in *Medioevo e Rinascimento* (Studi in onore di Bruno Nardi), Firenze, 1955, p. 522 ss.; M. Maccarrone, "Il terzo libro della 'Monarchia'", in *Studi danteschi*, 33 (1955), pp. 1-142; B. Nardi, *Dal "Convivio" alla "Commedia"*, Roma, 1960, esp. pp. 66-96 e 285-313; G. Vinay, *Interpretazione della "Monarchia" di Dante*, Firenze, 1962 e B. Martinelli, "Sul 'quodammodo' di *Monarchia*, III, 15, 17", in *Dal Medioevo al Petrarca* (Miscellanea di Studi in onore di Vittore Branca), Firenze, 1983, pp. 193-214 (con abbondante bibliografia).

(3) "Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut romanus Princeps in aliquo romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad parem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosus orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator" (*M*, III, XV, 275, 79/86).

## 2. Il momento cosmologico

In primo luogo bisogna chiarire il modo come Dante imposta l'argomentazione. Questa, infatti, non piglia le mosse — come è stato suggerito da qualche studioso — da basi soltanto antropologiche<sup>(4)</sup>. Dante fa cominciare il discorso da un punto fermo ed ultimo dietro il quale è impossibili più andare, e questo punto viene situato non nell'uomo ma nel mondo, o, secondo la felice espressione del Vossler, "im ganzen Weltsystem"<sup>(5)</sup>. Mi si consenta di ricordare che Dante comincia dal fatto che l'uomo "solus in entibus tenet medium"<sup>(6)</sup> e che, dopo, colloca l'uomo ancora per due volte "inter omnia entia"<sup>(7)</sup>. Le stesse parole che utilizza rivelano, quindi, il suo impegno di dar principio al discorso prendendo le mosse d'una struttura abbracciante tutt'il reale, sicchè non l'uomo, ma il mondo quale totalità contituisce il primo *sciendum* per l'intelligenza della conclusione.

E vero, però, che dai tre momenti in cui Dante organizza il suo discorso, il nucleo del ragionamento giace nella posizione dell'uomo tra natura corruttibile ed incorruttibile. Ed è pure vero che il momento cosmologico funge soltanto come presentazione generale della natura di tutta la realtà a scopo di permettere, dopo, la collocazione dell'uomo nel suo *medium*. D'altra parte, siccome l'indipendenza dei poteri è la diretta conseguenza della tesi dell'uomo *medium*, allora il momento politico dipende causalmente dal momento antropologico. Questa centralità, però, non consente trascurare il fatto che la stessa organizzazione logica del passo comincia richiamandosi all'ampio ambito degli *omnia entia* in cui è compreso tutt'il reale e che la divisione degli *omnia entia* in due regione diverse viene sottilmente situata in primo luogo in funzione dell'immediata comparsa della dottrina dell'uomo *medium*. In somma, nonostante la posizione contrale dell'uomo, il termino *a quo* del ragionamento è

---

<sup>(4)</sup> "...il reste à démontrer que, comme celle du pape, l'autorité de l'empereur dépend immédiatement de Dieu seul... Pour fonder sa thèse sur une base inébranlable, Dante a voulu l'établir sur la structure même de l'être humain" (cfr. Gilson, *op. cit.*, p. 190. Il sottolineato è mio).

<sup>(5)</sup> Cfr. K. Vossler, "Dante und die Renaissance", in *Neue Heidelberg Jahrbücher*, XI (1902), p. 87.

<sup>(6)</sup> Cfr. *M*, III, XV, 272, 9.

<sup>(7)</sup> Cfr. *ibid.*, 22 e 23-4.

costituito dalla cosmologia, le cui due regione — corruttibile ed incorruttibile — costituiscono la prima evidenza che dovrà portare ad intendere il termine *ad quem*, cioè, che l'imperatore "ab ipso Dei vicario non dependet"<sup>(8)</sup>. Così, prendendo le mosse dalla cosmologia, il discorso procede attraversando ambiti sempre più stretti finché non arriva alla politica.

Se ora consideriamo gli *omnia entia* da cui muove il sistema argomentativo del capitolo, risulta che essi non vengono presentati né come regione unitaria né omogenea. Si tratta, infatti, d'un ambito segnato d'una frattura, che si spiega in virtù del fatto che il discorso politico di Dante non vuole muovere da tutt'il mondo ma, come bene ha rilevato il Kantorowicz<sup>(9)</sup>, soltanto d'un settore del mondo in cui la politica trova le sue radici. Così, lo scopo dell'esegesi dantesca del mondo inteso come radicale dicotomia in cui coesistono *corruttibilia* ed *incorruttibilia* non è altro che rispondere al bisogno di condurre tutta l'argomentazione — perfino alla tesi politica — attraverso la ragione del corruttibile. Infatti, è questa regione, quella che permette una fluida continuità fra cosmologia, antropologia e politica.

Non credo sia superfluo richiamare l'attenzione sul tono provocativo di quest'impostazione del discorso politico che comincia dalla parte corruttibile *del mondo*, prosegue per la parte corruttibile *dell'uomo* e finisce coll'arrivare ad un fine etico — la *beatitudo huius vite*<sup>(10)</sup> — che l'intera umanità può raggiungere "prout <homo> corruptibilis est"<sup>(11)</sup>. La politica è ordinata, dunque, come strumento, a questa *beatitudo*, e se questa è possibile, la sua possibilità si richiama al suo origine mediato, cioè, alla parte corruttibile degli *omnia entia*. Dante costruisce, quindi, il suo discorso politico sulla base d'una cosmologia, d'una antropologia e d'una etica del corruttibile.

Colpisce perciò non soltanto il fatto che Dante sia arrivato a chiudere

(8) Cfr. *ibid.*, 5.

(9) "In order to prove that his universal Monarch was free from papal jurisdiction, Dante had to built up a *whole sector of the world* which was independent not only of the pope, but also of the church and, virtually, even of the Christian religion" (cfr. E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton, 1957, p. 457. Il sottolineato è mio).

(10) Cfr. *M*, III, XV, 273, 27.

(11) Cfr. *ibid.*, 272, 25.

la sua teoria monarchica su basi fin'allora trascurate, sicchè l'incorruttibili, che aveva goduto le preferenze dei modelli teocratici, non è più sostegno sul quale posa il discorso politico. La provocazione dantesca, infatti, diventa ancora più acuta se prendiamo conto del fatto che, dalla sostituzione dell'incorruttibile dal corruttibile, risulta un capovolgimento che vuole inaugurare una *nova via* del pensiero politico.

La *renovatio* dantesca non consiste, dunque, soltanto nella rottura della vecchia struttura monolitica dei fini unipolari del *christianus*, la cui partizione permetterebbe a Dante anteporre i fini dell'*humanitas* a quei della *Christianitas*<sup>(12)</sup>. Se così fosse, la sua novità riguarderebbe solamente le conseguenze del sistema, cioè soltanto i fini, mentre infatti essi sono raggiungibili in virtù della totale sostituzione del terreno movendo dal quale l'intera umanità dovrebbe e potrebbe arrivare a quei fini. La novità risiede, quindi, soprattutto nella sostituzione del terreno sul quale si svolgono le basi del discorso politico. Siccome questo terreno è la regione corruttibile del mondo, nella costruzione della teoria politica il corruttibile ha ormai per Dante una propria legittimità.

### 3. Il momento antropologico

Mantenendoci ancora nei limiti della natura dell'argomentazione e sempre dentro il contesto degli aspetti riguranti l'impegno dantesco d'impostare il discorso sulla base del corruttibile, possiamo ora occuparci del secondo momento del capitolo, cioè del locus dell'uomo *medium*. Benchè nel momento cosmologico Dante non ha indagato in dettaglio la parte corruttibile del mondo, l'uomo, motivo centrale del secondo momento, viene presentato come prototipo della corruttibilità; infatti, in forza della sua funzione di *medium inter omnia entia*, l'uomo può essere considerato, *secundum animam et corpus*, come composto soggetto alla dissoluzione.

Il locus *medium* compare tre volte nel capitolo. Per primo ed in diretto rapporto con l'uomo, scrive Dante che "homo solus in entibus

---

<sup>(12)</sup> Come sostiene, per esempio, W. Ullmann in "Dante's Monarchia' as an illustration of a Politico-religious 'Renovatio'", in *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht* (Festschrift Winfried Zeller zum 65. Geburtstag), Marburg, 1976, pp. 101-113.

tenet medium"<sup>(13)</sup>. Apresso leggiamo che "homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium"<sup>(14)</sup>. Ed oltre ciò, la terza ed ultima menzione si richiama al comune carattere di *medium* dell'uomo e dell'orizzonte, sicchè questa comunità consente un legame tra l'uno e l'altro, che Dante esprime colla formulazione "<homo> recte a philosophis assimilatur orizonti"<sup>(15)</sup>.

Quest'assomigliazione e la susseguente comparsa dell'idea d'orizzonte ha orientato molti commentatori della *Monarchia* a considerari nel capitolo soprattutto quest'idea. Conseguentemente, e per ciò che riguarda la ricostruzione delle fonti del passo, nonostante il carattere secondario che ha l'idea d'orizzonte in confronto alla rilevanza che assume quella di *medium*, la tradizione presentata dai ricercatori quale fonte del testo è stata soltanto quella dell'idea d'orizzonte, mentre che la ricca tradizione filosofica e teologica dell'uomo come *medium* è stata posta in oblio<sup>(16)</sup>. Credo invece che ci siano due argomenti particolarmente importanti per mostrare la primazia dell'idea del *medium* su quella dell'orizzonte.

---

<sup>(13)</sup> Cfr. *M*, III, XV, 272, 9-10.

<sup>(14)</sup> Cfr. *ibid.*, 18-9.

<sup>(15)</sup> Cfr. *ibid.*, 10-1.

<sup>(16)</sup> Infatti, di solito viene segnalata l'idea d'orizzonte, introdotta dal *Liber de Causis* come fonte del testo. Per esempio B. Landry (cfr. *De la Monarchie*, Paris, 1933, p. 191) e A. Meozzi (cfr. *Monarchia*, Milano, 1938, p. 144) si riferiscono alla *propositio* IX, 84: "Et intelligentia quidem comprehendit generata et naturam et horizontem naturae scilicet animam, nam ipsa est supra naturam" (cfr. *Liber de Causis*, hrsg. von A. Pattin, in *Tijdschrift voor Filosofie*, 28, 1966, p. 68). G. Vinay (cfr. *Monarchia*, Firenze, 1959, p. 279) scrive, più prudente: "I commentatori rimandano al *Liber de Causis*", e si richiama alla *propositio* II, 22: "Esse vero quod est post aeternitatem et supra tempus est anima, quoniam est in horizonte aeternitatis inferius et supra tempus" (cfr. Pattin, *op. cit.*, p. 50). Anche P. G. Ricci (*Monarchia*, ed. cit., p. 272) rimanda alla *propositio* II, 22 del *Liber de Causis*. R. Imbach e Ch. Flüeler (cfr. *Monarchia*, Studienausgabe, Redam, Stuttgart, 1989, p. 332) feriscono la stessa *propositio* e fonte primaria, benché si ritengono anche a Tommaso d'Aquino. P. Dronke in fine (cfr. *The Medieval Poet and his World*, Roma, 1985, p. 422 s.) organizza la sua interpretazione del passo sulla base dell'idea d'orizzonte. B. Nardi invece sostiene che la citazione dantesca dell'orizzonte è, "più che una citazione... una vaga allusione", con cui sembra relativizzare la centralità dell'idea d'orizzonte (cfr. *Saggi di filosofia dantesca*, Firenze, 1967, p. 90). Nessun interprete, però, si riferisce all'idea del *medium*.

In primo luogo Dante stabilisce fra l'uomo ed il locus *medium* un rapporto immediato. Questo rapporto viene presentato quasi come una costazione empirica che non ha bisogno di nessuna mediazione ausiliare per poter essere formulata. Così scrive Dante semplicemente "home... tenet medium" e "homo est medium quoddam". Invece il rapporto dell'uomo coll'orizzonte viene stabilito in forza della condizione di *medium* d'ambidue termini del rapporto, cioè uomo ed orizzonte. Appunto perciò scrive: "homo solus in entibus tenet medium...; propter quod recte a philosophis assimilatur orizonti, qui est medium"<sup>(17)</sup>. In somma, se l'uomo non fosse anzitutto *medium*, non potrebbe venir assomigliato all'orizzonte, da dove risulta, d'una parte, che mentre il rapporto *homo — medium* è diretto, il rapporto *homo — orizon* è indiretto, e dall'altra, che l'uomo come *medium* funge nel capitolo da concetto primario, mentre che quello d'orizzonte ne ha un valore derivato.

In secondo luogo deve tenersi conto delle distanze che separano la forza del nesso predicativo che lega *homo* e *medium* e la debolezza del vincolo che lega *homo* ed *orizon*. L'est predicativo della proposizione *homo est medium* stabilisce senz'altro un rapporto molto più stretto fra *homo* e *medium* che quello stabilito fra *homo* ed *orizon* tramite la forma verbale *assimilatur*. Per confermare le distanze che separano l'*assimilatur* dall'*est* non credo sia necessario accennare in dettaglio ad altri passi della *Monarchia* dove viene utilizzata la forma *assimilatur*<sup>(18)</sup>.

---

<sup>(17)</sup> Cfr. *M*, III, XV, 272, 9-10.

<sup>(18)</sup> Tra l'altro, se vogliamo essere rigorosi nell'attribuire un valore alle parole, possiamo richiamarci ad un altro passo in cui Dante fa l'esegesi del testo di *Gen.*, I, 26 ("Faciamus hominem ad ymaginem et similitudinem nostram"). Dante interpreta la *similitudo* fra Dio e la creazione nel senso di preesenza d'un vestigio di Dio nella creazione ("Quod licet 'ad ymaginem' de rebus inferioribus ab homine dici non possit, 'ad similitudinem' tamen de quaelibet dici potest, cum totum universum nichil aliud sit quam vestigium quoddam divine bonitatis", *M*, I, VIII, 150, 7-11). La stessa *similitudo* fra Dio ed uomo rende possibile che l'umanità si trovi in condizione ottima ("Ergo humanum genus bene se habet et optime quando, secundum quod potest, Deo assimilatur. Sed genus humanum maxime Deo assimilatur quando maxime est unum..." (cfr. *ibid.*, 11-13). Osservo che dall'esegesi dantesca di questo passo biblico e dal fatto conseguente che "humanum genus... Deo assimilatur" mai potrebbe tirarsi la conclusione che l'*assimilatur* abbia lo stesso valore d'un *est* predicativo vincolate uomo e Dio. Cioè nello stesso modo che l'*assimilatur* non

Mi domando dunque che senso poteva avere per Dante l'articolazione del momento antropologico intorno di una idea come quella d'orizzonte che, oltre il suo carattere secondario nell'argomentazione del capitolo, nella tradizione latina era stata riservata in modo preponderante per l'anima, non per l'uomo<sup>(19)</sup>. Infatti, l'unico testo di questa tradizione che identifica l'uomo — non l'anima — coll'orizzonte, è un passo di Tommaso d'Aquino<sup>(20)</sup>. E mi domando pure se, anzi, Dante non avesse voluto prestare più importanza all'idea di *medium*, che la tradizione greca, e con grande insistenza e coerenza soprattutto la tradizione della patristica greca, aveva considerata come espressione prediletta (*methórios*) per riferirsi all'uomo<sup>(21)</sup>, mentre che nella tradizione latina, che riferisce il

---

permette affermare che i, *l'assimilatur* di *M*, III, XV, 272, 11 neanche consente dire che *homo est orizon*.

<sup>(19)</sup> Per i passi del *Liber de Causis*, che si riferiscono soltanto all'anima come *orizzonte*, non all'uomo, V. supra, nota 16. Una presentazione generale della tradizione latina dell'orizzonte offre N. Hinske, sub voce *Horizont*, nel *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (hrsg. von J. Ritter), Band 3, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmsstadt, 1974, col. 1187 ss. Dai dati riuniti dal Hinske si può concludere che nella tradizione latina l'uso dell'orizzonte resta limitato all'anima. A questi dati si potrebbe aggiungere ancora l'uso *astronomico* dell'orizzonte che fa Radulphus de Longo Campo: "Horizon enim interpretatur limitans sive finitor visus, ut cum videtur alicui, quod coelum tangat terram. Ad designandum siquidem horizonta inventus fuit in sphaera quidam circulus circumvolvens terram" (cfr. *In Anticlaudianum Alani Commentum*, ed. J. Sulowski, Varsavia, 1972, p. 213). V. pure *ibid.*, p. 223 s. Per i rapporti fra l'orizzonte ed il tempo v. J. P. Zwaenepoel, *Les Quaestiones in Librum de Causis attribuées à Henri de Gand*, Louvain-Paris, 1974, p. 46 s.: "aevum dicitur esse horizon inter aeternitatem et tempus".

<sup>(20)</sup> "...in homine quodammodo omnia congregantur. Homo enim est quasi horizon et confinium spiritualis et corporalis naturae, ut quasi medium inter utrasque, utrasque bonitates participet et corporales et spirituales; unde et "omnis creaturae nomine homo intelligitur", Marc., ult., 15 ubi dicitur "Praedicate Evangelium omni creaturae"..." (Cfr. *Super Libro Tertio Sententiarum*, Prologus).

<sup>(21)</sup> Alcune fonti greche e patristiche in Hinske, *op. cit.*, col. 1187 s. Vedasi pure M. Kurdzialek, "Der Mensch als Abbild des Kosmos", in *Der Begriff repraesentatio im Mittelalter* (Miscellanea Mediaevalia, Bd. 8), Berlin-New York, 1971, p. 67 ss., che dimentica però a Filone d'Alessandria e Gregorio di Nyssa (v. infra, note 27 e 28). Alcune referenze alle fonti patristiche anche in G. Verbeke, "Man as a "frontier" according to Aquinas", in *Aquinas and problems of his time*, ed. G. Verbeke/D. Verhelst (Mediaevalia Lovaniensia, Ser. I, 5), Leuven, 1976, pp.

*medium* soprattutto all'anima, sono piuttosto scarsi ed eterogenei i testi che identificano l'uomo col *medium*<sup>(22)</sup>.

Ritengo, dunque, che Dante si richiama all'allegoria astronomica dell'orizzonte soltanto in senso figurativo ed ausiliare, conservando invece la primazia dell'idea dell'uomo *medium* che, non ostante essere stata trascurata in ciò che riguarda interpretazione del passo, è determinante e primazia nella sua argomentazione. Infatti, la deduzione delle conseguenze etiche e politiche tirate dal momento antropologico dipende totalmente dall'uomo *medium* e non dall'orizzonte che, dopo una menzione fugace, non compie più funzione nessuna nella prosecuzione del discorso.

---

195-223, esp. pp. 207-214. Precisioni sulle fonti patristiche della dottrina dell'uomo come *methorios*, infra, note 26 ss. Dopo l'essame accurato del passo di *M* che analizzo in quest'articolo vorrei correggere una mia affermazione nel *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 44 (1990) 2, p. 326 riguardante l'antropologia dantesca che allora — senza vedere ancora la centralità della dottrina dell'uomo *medium* — ho messo in rapporto coll'idea d'orizzonte. Tra l'altro, vorrei anche porre la domanda toccante i rapporti fra la dottrina dell'uomo *medium*, le due beatitudini ed i due paradisi in Dante d'una parte e la dottrina dei due paradisi nella tradizione patristica dall'altra. Uno spunto sul problema potrebbe offrire il libro di R. G. Grimm, *Paradisus Coelestis. Paradisus Terrestris* (Zur Auslegung des Paradieses im Abenland bis um 1200), München, 1967.

<sup>(22)</sup> Per l'applicazione del locus *medium* all'anima vedasi, oltre Hinske (op. cit., come nota 19), l'uso che ne fa Alcherus di Clairvaux: "Tantae siquidem dignitatis est humana conditio, ut nullum bonum praeter summum ei sufficere possit. Plenum fuit miraculo, quod tam diversa et tam diversa ab invicem, ad invicem potuerunt conjungi" (Cfr. *Liber de spiritu et anima*, in Migne, PL. XL, col. 790) e pure: "Humanus animus quasi in medio collocatus quadam conditionis suae excellentia" (cfr. *ibid.*, col. 814).

Per il *medium* applicato all'uomo v. per esempio l'uso agostiniano (Kurdzialek, op. cit., p. 70, nota 133) che, credo, non dipenda da Nemesio. Per Bernardo Silvestre v. anche Kurdzialek, *ibid.*, p. 69. Altri usi in Guglielmo di Conches: "Exigit autem ut quemadmodum sunt quedam rationalia sine sensu ut angeli, quedam sensibilia sine ratione ut bruta animalia, sit quoddam medium quod et rationale sit et sensibile ut homo" (cfr. *Glosae super Platonem*, ed. E. Jauneau, Paris, 1965, p. 223) e Pietro Lombardo: "Et sicut factus est homo propter Deum, id est, ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem, scilicet ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur et et ipse serviret" (cfr. *Sent.*, II, 8). Il passo più importante è quello già citato di Tomaso d'Aquino (v. supra, nota 20).

#### 4. L'uomo medium nella "Monarchia" e nella letteratura patristica.

Immediatamente Dante offre una singolare dottrina antropologica risultante dall'applicazione all'uomo del locus *medium* e scrive: "Nam homo, si consideretur secundum utranque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est; si consideretur tantum secundum unam, scilicet animam, incorruptibilis est"<sup>(23)</sup>. Purtroppo non si tratta, come l'aveva trasmesso una tradizione testuale, d'una differenza tra corpo ed anima<sup>(24)</sup> ma, come ha accennato il Nardi, "fra corpo vivente e sensibile al quale è unito come forma l'intelletto, e l'intelletto stesso che, per sua natura, trascende il corpo umano ed è capace di vita immortale"<sup>(25)</sup>. E dico purtroppo poichè se si trattasse d'una semplice opposizione tra corpo ed anima, sarebbe possibile stabilire una sicura vicinanza fra questo testo ed

---

<sup>(23)</sup> Cfr. *M*, III, xv, 272, 12-15.

<sup>(24)</sup> "Nam homo, si consideretur secundum utramque partem essentialem, scilicet animam et corpus, corruptibilis est si consideretur tantum secundum unam, scilicet corpus; si vero secundum alteram, scilicet animam, incorruptibilis est" (cfr. D. Bigongiari, "Notes on the "Monarchia"", in id. *Essays on Dante and Medieval Culture*, Firenze, 1954. p. 33 s.). Questo testo viene adoperato da numerose edizioni moderne, per esempio da quella di A. Meozzi (Milano, 1938, p. 144) e di G. Vinay (Firenze, 1959, p. 280), Secondo il Ricci (cfr. *M*, 272 s.) si tratta d'un testo risultante da parole inserite dal Witte, la cui versione latina si basa sul volgarizzamento ficiniano ("Magno etiam subsidio mihi fuit versio Ficini", cfr. *Dantis Alighierii De Monarchia Libri III Codicum Manuscriptorum Ope Emendati per Carolum Witte*, Vindobonae, 1874, p. XXII). La traduzione del Ficino dice infatti: "Inperò che ssolo <lo> huomo si considera secondo l'una et l'altra parte essenziale, c<i>oè anima et corpo: secondo el corpo è corruttibile, secondo l'anima non corruttibile" (cfr. P. Shaw, "La versione ficiniana della 'Monarchia'", in *Studi danteschi*, 51, 1978, p. 405). Sul volgarizzamento ficiniano vedasi, in prospettiva filologica, P. Shaw, "Per l'edizione del volgarizzamento ficiniano della 'Monarchia' "in *Testi ed interpretazioni. Studi del Seminario di filologia romanza dell'Università di Firenze*. Milano-Napoli, 1978, pp. 927 - 39, ed in prospettiva dottrinale v. P. Shaw, "Il volgarizzamento inedito della 'Monarchia'", in *Studi danteschi*, 47 (1970), pp. 115 ss., R. Marcel, *Marsil Ficini*, Paris, 1958, pp. 325 ss. e C. Vasoli, "Note sul volgarizzamento ficiniano della 'Monarchia' "in *Umanesimo e Rinascimento a Firenze e Venezia* (Miscellanea in onore di Vittore Branca), vol. III, Firenze 1983, pp. 451 ss.

<sup>(25)</sup> Cfr. *Dal "Convivio"...* (come nota 2), p. 287 s.

alcuni passi della letteratura patristica che considerano l'uomo come *medium* fra natura corruttibile ed incorruttibile.

Infatti, sulla base dell'opposizione *sensibile-intelligibile* e *corpo-anima*, la tradizione che movendo da Filone d'Alessandria<sup>(26)</sup> e passando per Gregorio di Nyssa<sup>(27)</sup>, Nemesio d'Emesa<sup>(28)</sup> e Massimo il Confessore<sup>(29)</sup>

---

<sup>(26)</sup> "L'uomo è *methórios* fra natura mortale ed immortale" (cfr. *De opificio mundi*, c. 135, nell'edizione di R. Arnaldez, Paris, Du Cerf, 1961, p. 233).

<sup>(27)</sup> "In Christo namque Jesu, sicut dicit Apostolus, neque masculus, neque femina, sed quia per haec divisit hominem sermo divinus, *duplex quaedam probatur naturae nostrae formatio*, et ea que divinam refert similitudinem, et ea quae ab ista differre monstratur...: *duabus rebus secundum summitates ab invicem separatis mediam humanam esse substantiam, inter divinam scilicet incorporeamque et irrationabilem brutamque naturam*" (cfr. *D. Gregorii Nysseni De Creatione hominis Liber, interprete Dionysio Romano Exiguo*, in Migne, PL, LXVII, col. 373 C). Vedasi pure la traduzione di Giovanni Escoto Erigena: "In christo enim ihesu sicut ait apostolus neque masculus neque femina est, sed in haec hominem dividi sermo dicit. Nonne itaque *duplex quaedam est nostrae naturae constitutio*, unam ad deum assimilata, altera ad talem differentiam divisa. Talis autem doctrina est duorum quorundam per extremitatem a se invicem distantium *medium est humanitas divinae vedelicetincorporalisque naturae, et irrationabilis pecudalisque vitae*" (cfr. M. Cappuyns, "Le 'De imagine' de Grégoire de Nysse traduit par Jean Scot Erigène", in *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, 33, 1965, p. 233 s.)

I sottolineati sono miei.

<sup>(28)</sup> "<homo> ideoque tamquem *in medio est intellectualis atque sensibilis essentiae*, coniunctus quidem per corpus corporalesque virtutes animalibus aliis et inanimatis, per rationabilitatem vero incorporeis substantiis, ut praedictum est" (cfr. *Nemesii Episcopi Premnon Physicon... a N. Alfano Archiepiscopo Salerni in latinum translatus*, ed. C. Burkhard, Leipzig, 1917, p. 7); "*in medio irrationabilis rationalisque naturae homo positus*" (cfr. *ibid.*, p. 10); "Hebraei vero hominem in principio nec mortalem manifeste nec inmortalem factum esse fatentur, *sed in medio utriusque naturae*" (cfr. *ibid.*, p. 11). Vedasi pure la traduzione di Burgundio di Pisa: "Ideoque velut *medius est intellectualis et sensibilis substantiae*, copulatus secundum corpus quidem et corporales virtutes irrationalibus animalibus et inanimatis, secundum rationale vero incorporeis substantiis, ut dictum est prius" (cfr. Némésius d'Emése. *De Natura Hominis*. Traduction de Burgundio de Pise. Edition critique avec une introduction sur l'anthropologie de Némésius par G. Verbeke et J. R. Moncho, Leyden, 1975, p. 6); "Quasi igitur *medius terminus irrationalis et rationalis naturae homo constitutus...*" (cfr. *ibid.*, p. 9); "Hebraei autem hominem a principio neque mortalem concesse neque inmortalem generatum esse aiunt, *sed in medio termino alterutrius naturae...*" (cfr. *ibid.*, p. 10). I sottolineati sono miei.

<sup>(29)</sup> "... et quintam per quam ipse in omnibus veluti quaedam cunctorum

sbocca in Giovanni Scotto Erigena<sup>(30)</sup> ed Onorio d'Autun<sup>(31)</sup>, è unanime nel considerare non l'anima, ma l'uomo stesso come *medium*, *medietas* o in *medio* del mondo materiale e spirituale. E, tra questi autori, penso specialmente a Gregorio di Nyssa ed a Nemesio d'Èmesa, i cui testi circolavano in latino già nei scoli IX e XI rispettivamente, ed alla *Clavis Physicae* d'Onorio, che diffondeva nel secolo XII le dottrine dell'Erigena.

Ci sono, però, differenze fra l'uomo *medium* della tradizione patristica e quello dantesco. La patristica oppone corpo ed anima<sup>(32)</sup> in

---

continuatissima officina omnibusque per omnem differentiam extremitatibus per se ipsum naturaliter medietatem faciens bene ac pulchre secundum generationem his quae sunt superadditus homo in masculum feminamque dividitur, omnem habens profecto naturaliter extremorum omnium medietatibus per ipsam ad extrema omnia copulativam propriarum partium proprietatem adunationis virtutem" (cfr. *Ambigua*, I, XXXVII, in Migne, PG, XCI, col. 1305 A 8 — B 5); "Huius rei gratia novissimus introducit in his quae sunt homo veluti coniunctio quaedam naturalis universaliter per proprias partes medietatem faciens extremitatibus et in unum ducens in se ipso multum secundum naturam a se invicem distantia spatio" (cfr. *ibid.*, col. 1305 B 13 — C 2). La traduzione latina è quella trascritta nel *Periphyseon* di Giovanni Escoto Erigena, p. 16 (v. *infra*, nota 30).

<sup>(30)</sup> "Sunt enim naturarum conditarum duo extremi termini sibimet oppositi, sed humana natura medietatem eis praestat" (cfr. *Periphyseon*, Liber II, nell'edizione di I.B. Sheldon-Williams, Dublin, 1972, p. 18); "Ad hoc igitur quantum ex praedicti magistri sermonibus datur intelligi inter primordiales rerum causas homo ad imaginem dei factus est ut in eo omnis creatura et intelligibilis et sensibilis ex quibus veluti diversis extremitatibus compositus unum inseparabile fieret et ut esset *medietas* atque adunatio omnium creaturarum" (cfr. *ibid.*, p. 28). I sottolineati sono miei.

<sup>(31)</sup> "Homo quippe continet in se omnem creaturam, sensibilem possidet in quantum corpus est, intelligibilem in quantum anima; et ideo humana natura est quaedam medietas contingens duos rerum extremos terminos sibimet oppositos, supremum videlicet intelligibilis essentiae, infimum vero corporalis substantiae" (cfr. Honorius Augustoduniensis, *Clavis Physicae*, a cura di P. Lucentini, Roma, 1974, p. 49).

<sup>(32)</sup> "il corruttibile e l'incorruttibile, sono per natura opposti" (cfr. Filone d'Alessandria, come nota 26, cap. 82; nell'ed. cit., p. 197). Per mostrare l'opposizione in Gregorio reitro due testi già trascritti nella nota 27: "duabus rebus secundum summitates ab invicem separatis mediam humanam esse substantiam..."; "Talis autem doctrina est duorum quorundam per extremitatem a se invicem distantium medium est humanitas...". Anche per Nemesio le due nature sono così diverse, che la funzione dell'uomo è adunare un mondo fratturato: "Conditor enim paulatim visus est copulare sibi invicem differentes

modo che nessun termino dell'opposizione contiene elementi dell'altro. Perciò essa si presenta come una disgiunzione totale. Così, le possibilità dell'uomo — diventare corpo o spirito — si attuano all'interno d'una struttura in cui l'opposizione funziona in modo sincronico, cioè dove ogni termino compie una funzione simultaneamente coll'altro e dove i contrari s'escludono sicchè l'uomo, o diventa più corporeo mentre diminuisce la sua spiritualità, o diventa più spirituale mentre abbandona i compromessi col corpo.

Dante invece è consapevole dei fatti che l'uomo può avere una legittima pienezza non soltanto come spirito ma anche e prima come uomo, la pienezza dell'uomo e quella dell'anima non s'escludono e che, anzi, lo stesso uomo che può essere felice come corruttibile comincia in questa vita a preparare la sua vita eterna. Perciò, in primo luogo, sostituisce la sincronia della patristica, in cui è implicita l'esclusione fra i termini dell'opposizione, e mette al suo posto una sincronia d'inclusione che consente, d'una parte, la compatibilità fra quei termini e, dall'altra, la simultaneità delle sue funzioni. Ed in secondo luogo aggiunge a questa sincronia una considerazione diacronica che tiene conto del carattere succesivo delle funzioni d'ogni termino. Oltre ciò è qui importante che sincronia e diacronia possono coesistere in forza della collocazione dell'anima in ogni termino dell'opposizione, sicchè questa non si risolve più nella polarità di corpo ed anima ma nella distinzione fra uomo corruttibile ed anima incorruttibile.

Con ciò, ed in forza della sincronia, il composto d'una parte e l'anima dall'altra, compiono simultaneamente una funzione *già in questa vita*. Ed in virtù della considerazione diacronica, quando il composto è riuscito a raggiungere il suo fine e sparisce l'uomo, allora l'anima, che già aveva cominciato in questa vita ad andare la strata dell'eternità, prosegue ad attuare fin che non arriva al suo fine come incorruttibile.

In somma, soltanto la considerazione dell'uomo *medium* diacronica e sincronicamente permette quindi capire, d'una parte, la funzione d'un

---

naturas" (cfr. *De Natura Hominis*, trad. di Burgundio di Pisa, come nota 28, p. 6). Per Massimo: "...in unum ducens in se ipso multum secundum naturam a se invicem distantia spatio" (cfr. supra, nota, 29). Per Onorio d'Autun — che chiude la recezione occidentale della tradizione inaugurata da Filone — reitero pure un testo già trascritto sopra, nella nota 31: "...humana natura est quaedam medietas contingens duos extremos terminos sibimet oppositos.

anima che forma parte d'ogni termino dell'opposizione e, dall'altra, le funzioni teleologiche e finalistiche dell'uomo e dell'anima riguardanti quest a l'altra vita. E questo è, appunto, ciò che Dante ha voluto esprimere quando dice che, siccome l'uomo è *medium* fra l'incorruttibile ed il corruttibile, e siccome ogni *medium* partecipa della natura degli estremi allora l'uomo deve partecipare d'ogni natura. E siccome ogni natura è ordinata ad un fine diverso, così l'uomo è ordinato a due fini ultimi che, però, non s'escludono, ma agiscono *simultaneamente* in riguardo alla sua preparazione e *successivamente* in riguardo al suo compimento: cioè la *beatitudo huius vite* a cui tende l'uomo corruttibile, e la *beatitudo vite eterne*, a cui tende l'anima incorruttibile<sup>(33)</sup>.

## 5. Conclusione

Nonostante le differenze accennate fra l'uomo *medium* dantesco e quello della tradizione patristica, non svaniscono le possibilità di avvicinarli. Sulla base del fatto che nel capitolo XV del Libro III della *Monarchia* Dante muove dalla parte corruttibile del mondo e prosegue l'argomentazione coll'analisi dell'uomo *medium*, la cui parte corruttibile deve condurre alla tesi etico-politica d'un fine ultimo in questa vita, vorrei finire colla formulazione d'una ipotesi indirizzata alla ricuperazione del nesso fra il *medium* dantesco e quello della tradizione. Non accennerò i paralleli letterali che ci sono fra il testo dantesco d'una parte e le traduzioni latine dei testi di Nemesio d'Èmesa e Gregorio di Nyssa ed i testi di Scoto

---

<sup>(33)</sup> "Si ergo homo medium quoddam est corruptibilium et incorruptibilium, cum omne medium sapiat naturam extremorum, necesse est hominem sapere ultranque naturam. Et cum omnis natura ad ultimum quendam finem ordinetur, consequitur ut hominis duplex finis existat: ut, sicut omnia entia solus incorruptibilitatem et corruptibilitatem participat, sic solus inter omnia entia in duo ultima ordinetur, quorum alterum sit finis eius prout corruptibilis est, alterum vero prout incorruptibili. Duos igitur fines providentia illa inenarrabilis homini proposuit intendendos: beatitudinem scilicet huius vite...; et beatitudinem vite eterne..." (cfr. M. III, xv, 272, 18 — 273,29).

Diventa difficile ammettere l'interpretazione di G. Vinay riguardante questo passo, secondo la quale l'uomo corruttibile (cioè l'uomo *anima* e *corpo*) e l'uomo incorruttibile (cioè l'uomo *anima*) sono "astrazioni filosofiche" che nascondono l'uomo *storico* (cfr. op. cit., come nota 2, p. 40 s). Anzi, si tratta d'una distinzione che permette capire ambedue dimensioni dell'uomo storico.

Erigena ed Onorio d'Antun dall'altra. Soltanto farò menzione d'altri argomenti dottrinali e storici.

In primo luogo sembra più verosimile che la tradizione a cui si richiama Dante sia la tradizione della patristica greca, e non la tradizione filosofica e teologica latina, perchè in quella la comparsa del locus dell'uomo *medium* è molto più costante, intensa e coerente. Infatti, mentre che nel mondo latino non si può parlare propriamente d'una tradizione dell'uomo *medium* — piuttosto è dominante quella dell'anima *medium* —, nella patristica greca il locus si trasmette d'un autore all'altro, conservando le stesse caratteristiche e lo stesso contenuto dottrinale, cioè microcosmo che aduna termini discontinui e per natura opposti.

In secondo luogo, mentre che il locus dell'uomo *medium* appare nella tradizione latina assumendo soprattutto un carattere *cosmologico* che deve spiegare il posto centrale dell'uomo nell'universo, nella patristica greca mostra, oltre quell'aspetto, una manifesta dimensione *etico-finalistica* che permette associare ogni parte dell'uomo — corruttibile ed incorruttibile — con uno dei suoi fini possibili. Ed è appunto questa dimensioni che serve a Dante per organizzare l'argomentazione del capitolo in modo teleologico e per trasformare ogni parte dell'uomo nell'antecedente d'un conseguente che funge da fine *ultimo* dell'uomo.

In terzo luogo si potrebbe argomentare che la fonte più diretta del passo dantesco è il testo di Tommaso d'Aquino che considera l'uomo come *medium*. Ma oltre che Tommaso considera il *medium* come microcosmo<sup>(34)</sup> e che questo, come vedremo immediatamente, non sembra essere il senso attribuito al *medium* da Dante, le conseguenze tirate da Tommaso dalla *congregatio in homine* del mondo spirituale e materiale sono ben diverse — e direi —, anzi opposte a quelle che Dante voleva attingere<sup>(35)</sup>.

---

<sup>(34)</sup> V. supra, nota 20.

<sup>(35)</sup> Nel senso cioè che per Tommaso la *beatitudo huius vite* mai potrebbe venire considerata come *ultima felicitas*: "...dicendum quod nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae; et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. Ultima autem perfectio rationalis seu intellectualis naturae est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suae naturae; et haec quodammodo beatitudo vel felicitas dicitur. Unde et Aristoteles perfectissimam hominis contemplationem, qua optimum intelligibile, quod est Deus,

In quarto luogo, la tradizione patristica greca identifica l'uomo *medium* coll'idea di *microcosmo* e *d'adunatio* di tutta la creazione in modo che l'uomo diventa *medium* nel senso di sintesi di tutt'il creato<sup>36</sup>. Paradossalmente, però, il *telos* di quest'uomo microcosmo, di cui la

---

contemplari potest in hac vita, dicit esse ultimam hominis felicitatem. Sed supra hanc felicitatem est alia felicitas, quam in futuro expectamus, qua "videbimus Deum sicuti est". Quod quidem est supra cuiuslibet intellectus creati naturam..." (cfr. *Summa Theol.*, I, p. 62, a. 1, Resp). Sul problema delle due felicità ed i loro rapporti in Tommaso e Dante, v. Nardi, *Dal "Con vivio"...* (come nota 2), pp. 90 ss. e 283 ss.

<sup>36</sup> Cfr. Filone d'Alessandria, *op. cit.*, cap. 146; nell'ed. cit., p. 239. Benchè Gregorio di Nyssa rifiuta la definizione stoica dell'uomo come microcosmo in forza della materialità implicita in quella definizione ("quomodo parva et indigna magnanimitate hominis ex his quae extra sunt quidam imaginaverunt, comparatione ad hunc mundum, quasi in ipso existeret, homine magnificantes. Dicunt enim hominem parvum mundum esse ex hisdem quibus universum elementis consistens" (cfr. Cappuyns, come nota 27, p. 232), accetta però l'idea dell'uomo come adunanza d'ogni livello del reale: "Nam in rationabili cetera comprehenduntur" (cfr. *ibid.*, p. 218). Anche Nemesio afferma l'idea del microcosmo: "quis igitur digne admirabitur nobilitatem huius animalis, quod copulat in se ipso mortalia immortalibus et rationalia irrationalibus colligit et fert in sui ipsius natura omnis creationis imaginem, propter quae et parvus mundus dictus est" (cfr. *De Natura Hominis*, trad. di Burgundio di Pisa, come nota 2, p. 21). Per l'idea di microcosmo come *coniunctio* in Massimo v. supra, nota 29 e per l'idea di microcosmo come *adunatio* in Giovanni Escoto Erigena, v. supra, nota 30. Anche Onorio d'Autun assume l'idea dell'uomo microcosmo: "Homo...continet in se omnem creaturam" (v. supra, nota 31). A quest'idea dell'uomo microcosmo sembra aderire Dante nel *Convivio*: "ciascuna cosa...ha 'l suo speciale amore". Movendo da questo motivo distingue l'amore d'ogni natura, cioè "corpora simplici", "corpora composte", "piante", "animali bruti" ed "uomini" ed attribuisce all'uomo l'essere adunanza d'ogni livello, sicché "per la sua nobilitade ha in sé natura di tutte queste cose" (cfr. *Convivio*, III, iii, nell'edizione di L. Blasucci, Firenze, 1965, p. 143). Anche se il *Convivio* non chiama l'uomo nè *medium* né microcosmo, la riunione nell'uomo d'ogni livello della creazione suggerisce che Dante aveva in mente l'idea dell'uomo *medium* nel senso di microcosmo, cioè di sintesi universale di tutta la realtà. Il paradosso del microcosmo della patristica dovrebbe infatti ripetersi nel *Convivio*, giacchè Dante afferma nel passo che la *vera* natura dell'uomo è quell'angelica: "E per la quinta e ultima natura, cioè vera umana o, meglio dicendo, angelica, cioè razionale, ha l'uomo amore a la veritade e a la vertude" (cfr. *ibid.*) Quest'è, forse, un dato di cui si dovrebbe tener conto nella considerazione delle tesi politiche del *Convivio*.

patristica celebra il fatto che esso riunisce ogni livello della creazione materiale ed immateriale, si risolve nel raggiungere sempre più elevati gradini di spiritualità abbandonando così i suoi legami colla materia. E qui c'è, infatti, il grande paradosso del pensiero antropologico della patristica, cioè nell'esaltare il carattere microcosmico — cioè materiale ed allo stesso tempo spirituale — d'un uomo il cui vero fine è abbandonare quel carattere microcosmico per diventare soltanto spirito<sup>(37)</sup>. Non poteva esse altro in un pensiero per cui il *medium* non fa che a dunare livelli di realtà — materia e spirito — fra i quali non c'è continuità, e per cui la continuità del macrocosmo — in se discontinuo — viene introdotta dalla precaria unione, nell'uomo microcosmo — anche discontinuo — d'una materia d'uno spirito che non mostrano compatibilità<sup>(38)</sup>.

Nella *Monarchia* invece, per rompere l'unipolarità del fine soltanto

---

<sup>(37)</sup> Vedasi sul tema J. Daniélou, "La notion de confins (methórios) chez Gregório de Nyssa", in *Recherches de Sciences Religieuses*, 49 (1961), pp. 161-187, esp. p. 172: "Concrètement cette élection s'exprimera, de par la condition de l'âme unie à un corps terrestre, par un choix entre la vie du corps et la vie de l'esprit". Infatti, per Gregorio la resurrezione rappresenta il ritorno dell'umanità ad uno stadio ottimo, identificato colla condizione *angelica*, cioè spirituale: "Est enim reditus quidam in primam vitam ipsa spectanda gratia expulsum paradyso iterum in ipsum reducens, ipsa igitur restitutorum vita ad eam quae proprie angelorum habetur, profecto ante ruinam angelus quidam erat proptereat etiam ipse ad antiquitatem vitae nostrae reditus angelis assimilatur" (cfr. Cappuyns, "Le 'De imagine'...", come nota 27, p. 236 s.). Ma è la posizione di Nemesio quella che esprime meglio il bisogno dell'uomo della patristica d'abbandonare la corporeità: "Quasi igitur medius terminus irrationalis et rationalis naturae homo constitutus, si ad corpus quidem reperit et quae corporis plus amaverit, irrationalium amplectitur vitam et his connumerabitur et terrenus vocabitur secundum Paulum, et audiet: "Terra es et in terram abibis" et "Comparatus est iumentis insipientibus et similis factus est eis"; si vero ad rationale incesserit contemnens corporales omnes voluptates, divinam et deo amabilem vitam pertransit et eam quae ut hominis antecedenter, et erit secundum hoc quod dictum est: "Qualis qui terrenus tales et qui terreni et qualis qui supercaelestis tales et qui supercaelestes" (cfr. Nemesio, *De Natura Hominis*, trad. di Burgundio, come nota 28, p. 9)

<sup>(38)</sup> La discontinuità risulta dall'opposizione fra corpo ed anima e dalla distanza fra loro. Testi riguardanti il problema v. supra, nota 32. Vedasi pure il commento di Daniélou, (loc. cit.): "...les deux mondes aux confins desquels se trouve l'homme ne sont plus deux réalités complémentaires qu'il doit unir, mais deux mondes opposés entre les quels il doit choisir".

spirituale, implicita nel *medium* microcosmo della tradizione patristica, Dante lascia da parte il suo aspetto microcosmico riguardante l'adunanza nell'uomo di livelli di realtà diversi *che s'escludono a vicenda* e accoglie soltanto l'idea del *medium* nel senso di luogo che, sebbene riunisce livelli diversi, questi livelli *non s'escludono*. Questa non-esclusione è resa possibile dalla simultanea presenza dell'anima in ognuna delle parti — cioè corpo ed anima d'una parte ed anima dall'altra — dell'uomo *medium*.

Appunto perciò il fine dell'uomo e quello dell'anima sono paralleli (sincronia) e successivi (diacronia). Ma allo stesso tempo che l'uomo corruttibile e l'anima incorruttibile non s'escludono, la sua diversità — risultante dalla sua rispettiva dipendenza dalla parte corruttibile ed incorruttibile del cosmo — gli permette compiere le sue attività senza interferenze e separatamente, corrispondendo così alla sua diversità. Così, diversi ed indipendenti, come ambedue parti del cosmo ed ambedue parti dell'uomo, sono pure i *duos fines* a cui può arrivare l'uomo come a *diversae conclusiones*.

Eugenio Garin ha mostrato, in un ormai vecchio ma ancora attuale lavoro, l'influsso di quella che chiama la *pia philosophia* dei Padri della Chiesa sul pensiero del Rinascimento<sup>(39)</sup>. Se fosse effettivamente la tradizione patristica quella di cui si serve Dante nella *Monarchia*, non si potrebbe parlare più soltanto dell'influsso su questo trattato della letteratura filosofica medioevale, ma si dovrebbe ammettere pure la presenza nel testo dantesco della speculazione sulla funzione mediatrice universale dell'uomo *medium*, eseguita dal pensiero patristico. In questo caso, la rinascita dell'interesse umanistico nel pensiero patristico avrebbe cominciato già con Dante.

---

<sup>(39)</sup> Cfr. E. Garin, "la 'dignitas hominis' e la letteratura patristica", in *La Rinascita*, I (1938) 4, pp. 103-146.