

STUDI DANTESCHI

FONDATI DA MICHELE BARBI

PUBBLICATI DALLA SOCIETÀ DANTESCA ITALIANA

VOLUME SETTANTANOVESIMO



IN FIRENZE, LE LETTERE – 2014

SOCIETÀ DANTESCA ITALIANA

STUDI DANTESCHI

Fondati da Michele Barbi

Serie diretta da Antonio Lanza e Lino Pertile

LXXIX



IN FIRENZE, LE LETTERE – 2014

IN MEMORIAM

ANNA MARIA CHIAVACCI LEONARDI

(22.ix.1927 – 7.iv.2014)

INDICE

Rodney Lokaj, L'emergenza di un' <i>ars dictaminis</i> dantesca: <i>L'epistola</i> II	1
Francesca Fontanella, L'impero romano nel <i>Convivio</i> e nella <i>Monarchia</i>	39
Gino Casagrande, «Arturi regis ambages pulcerrime» (<i>DVE</i> I x 2)	143
Paolo Orvieto, Un caso di secolare irrisolta enigmistica dantesca: «Pape Satàn, pape Satàn aleppe» (<i>Inf.</i> VII 1)	157
Nicola Fosca, Il canto XX del <i>Paradiso</i> . Giustizia e predestinazione	209
Valter Leonardo Puccetti, Una lettura del canto di Pier Damiani	267
Franco Suitner, <i>Paradiso</i> XXIII	311
NOTE	
Paola Allegretti, Lista dei refusi di stampa di <i>Fiore</i> 2011	333
Vittorio Bartoli, Il tema della resurrezione della carne nella <i>Divina Commedia</i>	335
Daniela Di Pasquale, Dante in Portogallo: rassegna delle traduzioni (1846-2010)	359
Michele Marchesiello, Dante e la legge: a proposito di <i>Dante and the Limits of Law</i> di Justin Steinberg	429

MANOSCRITTI DANTESCHI

Marisa Boschi Rotiroti - Federico Sanguineti, Il manoscritto Carapelli	445
---	-----

RECENSIONI

<i>La Commedia di Dante Alighieri</i> . Con il commento di Robert Hollander (R. Bruscaagli)	451
--	-----

<i>Nuove prospettive sulla tradizione della «Commedia».</i> <i>Seconda serie (2008-2013)</i> , a cura di Elisabetta Tonello e Paolo Trovato (M. Giola)	467
--	-----

Notizie della Società Dantesca Italiana per l'anno 2013	477
---	-----

Indice dei manoscritti	487
------------------------	-----

Indice dei nomi	489
-----------------	-----

L'IMPERO ROMANO NEL CONVIVIO E NELLA MONARCHIA

Nel *Paradiso*, nel cielo di Mercurio dove si mostrano a Dante le anime «d'i buoni spirti che sono stati attivi / perché onore e fama li succeda» (*Par.* VI 113-14), il poeta incontra l'imperatore Giustiniano le cui parole occupano, in maniera del tutto eccezionale rispetto alla struttura generale della *Commedia*, un intero canto, il sesto. Al suo interno troviamo tratteggiata la storia dell'impero romano, rappresentata come il volo di quell'Aquila che dell'impero era l'insegna. Questa storia ha il suo punto di partenza nelle origini Troiane (*Par.* VI 2-3; 35-36), ripercorre poi alcuni dei principali fatti e protagonisti della Roma arcaica, repubblicana e imperiale fino a Tito, e da lì "salta" e si conclude con Carlo Magno (*Par.* VI 94-96), per essere seguita, così come era stata introdotta (*Par.* VI 31-33), dalla netta condanna di coloro che ora, ai tempi di Dante, si oppongono a quella stessa Aquila (i «gigli gialli» di Francia del v. 100), ma anche di coloro che se ne appropriano (la parola «appropria» ricorre sia al v. 33 che al v. 101), ovvero i Ghibellini che riducono l'insegna dell'impero universale a quella di una "parte" (*Par.* VI 33; 101-104).

Ho richiamato alla memoria questi ben noti versi per osservare, in via preliminare, che per noi parlare dell'impero romano in Dante significa rintracciare nella sua opera la presenza di una realtà politica che all'epoca in cui il poeta visse era già da tempo conclusa. Per la concezione dell'autore, invece, l'impero romano non era un fatto del passato che poteva al massimo fornire un modello per il presente, ma una realtà storica viva che aveva avuto inizio in un lontano e nobile passato.¹ Per questo l'antica storia di Roma non è mai com-

¹ I presupposti di tale concezione sono riconducibili all'interpretazione dell'in-

pletamente separabile in Dante dalla problematica del suo tempo circa il ruolo dell'impero in quel contesto politico e religioso.

Questa osservazione implica un'altra precisazione: affrontare questa problematica, estremamente complessa per la sofferza profondità del pensiero dantesco, mai riconducibile a un sistema, e per l'immensa bibliografia di esperti dantisti, quale io non sono, che su di essa si sono cimentati, «mi fa tremar le vene e i polsi». Vorrei pertanto delimitare l'oggetto di questo studio tentando di individuare nel *Convivio* e nella *Monarchia* (ma facendo anche eventuale riferimento ai passi delle *Epistolae* di "argomento politico" che in parte ripropongono alcune tematiche dei trattati) l'atteggiamento e il giudizio di Dante rispetto alla storia dell'antico impero romano e ad alcune sue caratteristiche ben individuabili, quali, lo vedremo, la virtù dei suoi "fondatori" e il fatto di aver instaurato una pace ecumenica garantita da un potere imperiale che trovava il suo fondamento e allo stesso tempo il suo limite nel diritto.

1. *Il Convivio*

1.1 «E questo officio per eccellenza imperio è chiamato» (*Conv.* IV IV 7)

La prima opera in cui Dante si occupa specificatamente dell'antico impero romano è il *Convivio* (composto probabilmente negli anni fra il 1304 e il 1307),² nel IV trattato dedicato alla definizione

coronazione di Carlo Magno a Roma nell'800 come una *translatio* dell'antico impero romano a *Graecis* (cioè da Costantinopoli) ad *Francos*, interpretazione che troviamo attestata esplicitamente per la prima volta circa 50 anni dopo questo evento, nella *Vita Willebadi*: cfr. W. GOEZ, *Translatio Imperii*, Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1958, p. 73.

² Le canzoni risalgono però agli anni fiorentini successivi alla *Vita Nova*, tranne *Doglia mi reca* coeva alla prosa che fu composta tra il 1304 e il 1307 (secondo Petrocchi: G. PETROCCHI, *Vita di Dante*, Roma-Bari, Laterza, 1986², pp. 102-103) o tra il 1303 e il 1308 (secondo la Corti: 1303-1304, i primi tre trattati, 1306-1308 il quarto: M. CORTI, *La felicità mentale. Nuove prospettive per Cavalcanti e Dante*, Torino, Einaudi, 1983, pp. 142-44, ora in EAD., *Scritti su Cavalcanti e Dante. La felicità mentale, Percorsi dell'invenzione e altri saggi*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 163-64).

della «gentilezza» (ovvero della nobiltà).³ Nel III capitolo si contesta a Federico II di Svevia la definizione di «gentilezza» come «antica ricchezza e belli costumi» (*Conv.* IV III 6). Il detto che qui è attribuito all'Imperatore, ma che si trovava già nella *Politica*⁴ di Aristotele (come lo stesso Dante indicherà poi nella *Monarchia*),⁵ si era largamente diffuso privo dell'ultima parte: nobiltà, cioè, veniva a equivalere solo ad antica ricchezza. Dato che la contestazione di questa definizione⁶ sembra mettere in dubbio l'autorità imperiale che l'ave-

Colla datazione Petrocchi, ma limitandola al 1306, concorda M. SANTAGATA, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012, pp. 175-77, che localizza tale composizione a Bologna. La scrittura del *Convivio* fu probabilmente interrotta per l'impegno della redazione dell'*Inferno* e per il rinnovato imporsi dell'attività politica, a cui lo scrittore fu sollecitato dall'annunciata elezione di Arrigo VII a imperatore (1308).

³ Già al v. 16 della Canzone, posta in apertura al trattato, *Le dolci rime d'amor ch'ì solia*. Il testo del *Convivio* e della *Monarchia*, qui e nei passi successivamente citati, è tratto dal sito della Società Dantesca Italiana (<http://www.danteonline.it>) che utilizza il testo dell'*Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana: DANTE ALIGHIERI, Convivio*, a cura di F. BRAMBILLA AGENO, Firenze, Le Lettere, 1995.

⁴ *Pol.* IV 1294a. Per quanto riguarda le traduzioni di Aristotele utilizzate da Dante vd. *infra*.

⁵ *Mon.* II III 3-4 dove Dante per dimostrare che «*romanus populus de iure, non usurpando, Monarchie offitium, quod 'Imperium' dicitur, sibi super mortales omnes ascivit*» (*Mon.* II III 1) si fonda su questo sillogismo: «*nobilissimo populo convenit omnibus aliis preferri; romanus populus fuit nobilissimus; ergo convenit ei omnibus aliis preferri*» (*Mon.* II III 2). Qui, a differenza del *Convivio*, Dante accoglie la definizione aristotelica di nobiltà come «*virtù e antica ricchezza*» anche se vi accosta quella di Giovenale: «*Est enim nobilitas virtus et divitie antique, iuxta Phylosophum in Politicis; et iuxta Iuvenalem: nobilitas animi sola est atque unica virtus. Que due sententie ad duas nobilitates dantur: propriam scilicet et maiorum*» (*Mon.* II III 4; cfr. *Iuv. Sat.* VIII 20: «*[...] nobilitas sola est atque unica virtus*»). Dimostra quindi, attraverso la storia di Enea e dei suoi antenati, che i Romani ebbero in grado massimo la virtù che nobilita, non soltanto la propria, ma anche quella degli avi: «*Hiis itaque ad evidentiam subassumpte prenotatis, cui non satis persuasum est romani populi patrem, et per consequens ipsum populum, nobilissimum fuisse sub celo? Aut quem in illo duplici concursu sanguinis a qualibet mundi parte in unum virum predestinato divina latebit?*» (*Mon.* II III 17).

⁶ Per cui cfr. anche *Conv.* IV XX 7-8, dove Dante rimanda alla celebre canzone di Guido Guinizzelli, *Al cor gentil ripara sempre Amore*, e *Vita Nova* 11, 3: *Amore e 'l cor gentil sono una cosa*.

va proferita,⁷ Dante sente la necessità di ribadirne il valore. Il IV capitolo inizia quindi dimostrando la necessità naturale dell'impero come istituzione politica (fino al par. 7) per poi passare a dimostrare la ragione della sua attuazione storica (IV IV 8-14; V) in quell'impero romano di cui Federico II era stato indicato, nel capitolo precedente, come l'*ultimo imperadore* (*Conv.* IV III 6).⁸

«Lo fondamento radicale de la imperiale maiestade» è individuato nel *Convivio* nella «necessità de la umana civiltade, che a uno fine è ordinata, cioè a vita felice».⁹ In cosa consista questa «vita felice», Dante in questo passo non lo esplicita, ma è evidente, e vi accenno soltanto, che tale affermazione non può essere letta in modo avulso dalla tematica, di origine aristotelica, riguardante la felicità come compimento del desiderio naturale di sapere insito nell'uomo, tematica che attraversa tutto il *Convivio* fin dal suo *incipit*,¹⁰ e che

⁷ E anche l'autorità di Aristotele, quest'ultima non per la sentenza in sé, nel *Convivio* attribuita esclusivamente a Federico II, ma perché il filosofo aveva detto che ciò che pare alla maggioranza è impossibile che sia del tutto falso. Dante, in realtà, come spesso succede, sembra qui seguire più TOMMASO D'AQUINO (*Exp. Eth.* VII lect. XIII 12: «Illud enim in quod omnes vel plures consentiunt, non potest esse omnino falsum») che il testo di Aristotele oggetto del commento di Tommaso (*Eth.* VII 1153b).

⁸ «Federigo di Soave, *ultimo imperadore de li Romani* – ultimo dico per rispetto al tempo presente, non ostante che Ridolfo e Andolfo e Alberto poi eletti siano, apresso la sua morte e delli suoi discendenti» (*Conv.* IV III 6). Federico II muore nel 1250; né Rodolfo di Asburgo, eletto re dei Romani nel 1273, né Adolfo di Nassau, eletto nel 1291, né Alberto I d'Asburgo, eletto nel 1298, erano mai stati incoronati imperatori anche se a quest'ultimo, che non era però mai sceso in Italia, il titolo era stato riconosciuto da Bonifacio VIII nell'estate del 1303. Dante non parla qui di Enrico VII di Lussemburgo, eletto re di Germania e designato imperatore a Francoforte nel 1308, consacrato ad Aquisgrana nel 1309. Il che costituirebbe un termine *ante quem* di composizione del *Convivio*.

⁹ Cfr. ARISTOTELE, *Eth.* I 1099b con il commento di Tommaso d'Aquino (*Exp. Eth.* I lect. XIV 10: «Posuimus enim ibi quod optimum humanorum bonorum, scilicet felicitas, sit finis politicae, cuius finis manifeste est operatio secundum virtutem»); ma Dante potrebbe far anche riferimento a quel passo della *Politica* (I 1252b) dove Aristotele afferma che la *polis* è sì nata in funzione del vivere ma «in realtà esiste per rendere possibile una vita felice (eu zen)» (la traduzione italiana della *Politica* di Aristotele qui e per i passi seguenti è quella di R. LAURENTI, in ARISTOTELE, *Opere*, Roma-Bari, Laterza, 1973, vol. IV).

¹⁰ *Conv.* I I 1: «Sì come dice lo Filosofo nel principio della Prima Filosofia, tutti

nella *Monarchia* sarà più esplicitamente posta in connessione colla funzione dell'Impero.¹¹ In questo capitolo, comunque, Dante osserva soltanto che nessuno può giungere da solo a tale fine e perciò «dice lo Filosofo – scil. Aristotele – che l'uomo naturalmente è compagnevole animale» (*Conv.* IV IV 1). È immediato riconoscere in queste parole la volgarizzazione della celeberrima definizione dell'ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον che troviamo nella *Politica* (I 1253a) di Aristotele, che a partire dalla «età di Tommaso d'Aquino [...] veicolava l'idea della naturalità dello stato, nel senso che la società umana organizzata è il prodotto di un "istinto naturale", con-

li uomini naturalmente desiderano di sapere. La ragione di che puote essere [ed] è che ciascuna cosa, da providenza di prima natura impinta, è inclinabile alla sua propria perfezione; onde, acciò che la scienza è ultima perfezione della nostra anima, nella quale sta la nostra ultima felicitade, tutti naturalmente al suo desiderio semo subietti». Cfr. ARISTOTELE, *Metaph.* I 980a. Ma in questo IV trattato, in cui, come vedremo, la filosofia è per Dante innanzitutto etica, può darsi che in effetti, seguendo i passi di Aristotele e di Tommaso a cui abbiamo rimandato nella nota precedente, l'Alighieri abbia in mente che quella *felicitas* che è il fine specifico della politica, sia innanzitutto il vivere secondo virtù: vd. *infra*, nn. 62 e 64.

¹¹ Specialmente *Mon.* I III (e poi tutto il I libro) e III XV 7-16 sui quali vd. *infra*. Sull'argomento, complesso e ampiamente discusso (specialmente, e mi si perdoni la semplificazione, per quanto riguarda il triplice problema se in Dante il desiderio "naturale" di conoscere implichi o meno anche il desiderio di conoscere il "soprannaturale", e quindi se il compimento di tale desiderio, che poi è la felicità, possa o non possa essere raggiunto tramite la ragione umana e come ciò possa attuarsi o meno nell'ambito della vita terrena), oltre agli ormai classici studi di Nardi (B. NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia" (Sei saggi danteschi)*, con premessa alla ristampa di O. CAPITANI, Roma nella sede dell'Istituto Palazzo Borromini, Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1992 (ristampa anastatica dell'edizione Roma 1960); ID., *Saggi di filosofia dantesca*, Milano, La Nuova Italia, 1967²), Gilson (E. GILSON, *Dante et la philosophie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1939, trad. it. *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1987) e Corti (CORTI, *La felicità mentale*, cit.), segnalo, per un'equilibrata e utile messa a punto, il più recente saggio di P. PORRO, *Tra il "Convivio" e la "Commedia": Dante e il «forte dubitare» intorno al desiderio naturale di conoscere le sostanze separate*, in 1308. *Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit*, a cura di A. Speer e D. Wirmer, Berlin-New York, W. de Gruyter, 2010 («Miscellanea Mediaevalia», 35), pp. 629-60 e il volume di P. FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, Bologna, il Mulino, 2010, specialmente pp. 101-248 che offre un ricco repertorio di testi medievali editi e inediti a testimonianza dell'ambito intellettuale e del dibattito nel quale si collocano le problematiche dantesche.

genito cioè all'essere uomini». ¹² Dante può aver attinto questa definizione o direttamente dalla *Politica*, nella traduzione latina di Guglielmo di Moerbeke, ¹³ e/o attraverso le citazioni presenti nei commenti di Tommaso a varie opere aristoteliche ¹⁴ o ancora in altri trattati politici di poco precedenti la stesura del *Convivio* come il *De regimine principum* (scritto, per quanto riguarda il I libro e i primi capitoli del II dallo stesso Tommaso tra il 1265 e i primi anni '70 del Duecento, proseguito poi fino al IV libro da Tolomeo di Lucca dopo l'anno 1300) ¹⁵ o il trattato omonimo di Egidio Romano. ¹⁶

Questa varietà di precedenti a cui si può riconnettere il passo dantesco induce subito una precisazione: per quanto riguarda il *Convivio* dobbiamo senz'altro parlare non tanto di «fonti» quanto di «autori» e di «tradizioni» in esso confluite. ¹⁷ Se, infatti, quasi ogni passo del trattato riecheggia pensieri o immagini già presenti in ope-

¹² Cfr. A. GHISALBERTI, *Roma antica nel pensiero politico da Tommaso d'Aquino a Dante*, in *Roma antica nel Medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella "Repubblica Cristiana"*, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 347-64, p. 348. Ma vd. *infra* n. 22.

¹³ *Pol.* I 1253a: «Ex iis igitur manifestum, quod eorum quae natura, civitas est, et quod homo natura civile animal est». Cfr. anche ARISTOTELE, *Pol.* III 1278b; *Eth.* I 1097b; IX 1169b.

¹⁴ *Exp. Eth.* I *lect.* 14 «Sciendum est autem, quod quia homo naturaliter est animal sociale, utpote qui indiget ad suam vitam multis, quae sibi ipse solus praeparare non potest; consequens est, quod homo naturaliter sit pars alicuius multitudinis, per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum»; *Exp. Pol.* I *lect.* 1 26: «Concludit ergo primo ex praemissis, quod civitas est eorum quae sunt secundum naturam. Et cum civitas non sit nisi congregatio hominum, sequitur, quod homo sit animal naturaliter civile».

¹⁵ *De regimine principum* I I: «Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat».

¹⁶ L'aggettivo *compagnevole* ricorre nel volgarizzamento (conosciuto da Dante perché citato al cap. XXIV sempre del IV trattato del *Convivio*) del *De regimine principum* di Egidio Romano libro II, part. I cap. I: EGIDIO ROMANO, *Del reggimento de' principi*, trascritto nel MCCLXXXVIII, pubblicato per cura di F. CORAZZINI, Firenze, 1858, p. 127, dove l'autore «insegna che l'uomo die naturalmente vivere in compagnia» rifacendosi esplicitamente ad Aristotele.

¹⁷ Cfr. C. VASOLI, *Introduzione*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori*, vol. II, t. I, a cura di C. VASOLI e D. DE ROBERTIS, Milano-Napoli, Ricciardi-Mondadori, 1995, pp. LXIV-LXXX.

re del mondo classico e medievale, talvolta, come in questo caso, esplicitamente indicate dall'Alighieri, per la maggioranza di questi passi risulta però difficile individuare citazioni testuali che permettano di risalire ad una fonte precisa. È evidente che durante il difficile periodo dell'esilio doveva essere stata possibile all'Alighieri la consultazione diretta di solo pochi volumi; il suo sapere sarà così ricorso spesso alla memoria di libri letti ma probabilmente anche di quelle «disputazioni de li filosofanti» a cui assistette per «picciol tempo, forse di trenta mesi» come ricorda proprio nel *Convivio*.¹⁸ Inoltre all'epoca circolavano *excerpta* e raccolte di *sententiae*, insomma «quel materiale 'di seconda mano' prodotto proprio per l'utilità dei 'magistri' e dei 'doctores', che sappiamo diffuso anche in ambienti laici e che nondimeno, proprio per la sua genericità e somiglianza rende difficile un'individuazione diretta».¹⁹ Senza contare, ancora, che nel *Convivio* ogni fonte filosofica, teologica o scientifica veniva resa in volgare subendo, con inevitabili trasformazioni, almeno un passaggio (dal latino al volgare), se non due (dal greco al latino; dal latino al volgare) o addirittura tre (dal greco all'arabo; dall'arabo al latino e infine al volgare). Tutto ciò fa parte delle caratteristiche della cultura del tempo, ed è senz'altro da tener presente. Resta il fatto che queste caratteristiche non possono a mio avviso essere considerate come mere circostanze materiali che da sole avrebbero determinato un certo modo di usare gli *auctores* da parte di Dante. O meglio, sono insieme causa ma anche conseguenza di un atteggiamento culturale a cui non interessa storicizzare ciò che la tradizione offre, quanto piuttosto immedesimarsi positivamente con essa per elaborare un pensiero originale in cui si avverta «qualcosa di nuovo [...] anzi di antico».²⁰ Voglio dire che l'antico è riconosciuto, accettato e quindi riformulato nel presente per rispondere alle esigenze del presente (il che può implicare anche l'uso di strumenti nuovi, come la lingua volgare). Ritorna ciò che avevamo osservato all'inizio: l'impero romano (antico per noi) è per Dante una

¹⁸ *Conv.* II XII 7: è il periodo che segue la morte di Beatrice, avvenuta nel 1290, e la composizione della *Vita Nova* (1292-1293) e in cui Dante si «innamora» della donna gentile, ovvero della filosofia: *Conv.* II XV 12.

¹⁹ VASOLI, *Introduzione*, cit., p. LXVI.

²⁰ G. PASCOLI, *L'aquilone*, in *Primi Poemetti*, vv. 1-2.

realtà attuale, così come è attuale la verità filosofica «l'uomo naturalmente è compagnevole animale»; verità che Dante esprime e usa in un contesto che non è quello di Aristotele, e nemmeno quello di Tommaso o di Egidio Romano, ma che serve ad affrontare, come vedremo, un problema particolarmente cruciale per l'autore e cioè proprio la validità dell'impero. E così l'antico diventa nuovo.²¹

Ma torniamo al nostro passo del *Convivio*: la tradizione aristotelica, comunque e dovunque recepita, influisce evidentemente anche nell'individuare lo sviluppo della comunità umana attraverso il formarsi prima della famiglia, quindi della «vicinanza» (κώμη nella *Politica* e *vicus* nella traduzione latina) e poi della città «che conviène a satisfacimento», «però che una vicinanza [a] sé non può in tutto satisfare» (*Conv.* IV IV 2). Fin qui sentiamo riecheggiare più precisamente il secondo capitolo del primo libro della *Politica* di Aristotele (I 1252a-b);²² ma poi Dante afferma che perché le città viva-

²¹ Cfr. O. CAPITANI, *Mondo della storia e senso della storia in Dante*, in *Chiose minime dantesche*, Bologna, Patron, 1983, pp. 115-34, in particolare p. 119: «proprio quella sconcertante – per noi – assenza di misura storica è il segreto della valutazione dantesca di tutto il mondo dell'umanità che per noi è, appunto storia, ma per lui è ancora [...] solo umanità» e le conclusioni a pp. 133-34: «Certo così la storia umana non ha la sua autonomia, certo così ogni approccio di tipo storicistico – e intendo di ogni storicismo – non può che far registrare un bilancio negativo, o per lo meno insoddisfacente. Mi chiedo, però, per la perenne attualità che Dante conserva per gli uomini, se per noi oggi un approccio storicistico, e cioè autogiustificativo dell'accadimento, sia, avendo gli occhi alle cose nostre presenti o anche passate, liberatorio come dobbiamo immaginare fosse per Dante la condanna morale, la ricostruzione di tutto il processo della storia umana nel travaglio dottrinale e nell'elaborazione fantastica. È un invito alla meditazione di tutti; è soprattutto un invito agli storici, che non lo siano ancora, a mettersi in crisi».

²² Non mi pare, quindi, che per quanto riguarda questi capitoli del IV trattato del *Convivio* si possa negare la fedeltà di Dante al principio aristotelico e poi tomistico della necessità naturale degli uomini ad associarsi in formazioni politiche (e uso questa perifrasi, per evitare la parola "stato"). Mentre il Nardi aveva voluto dimostrare che Dante, distinguendosi da Tommaso e seguendo invece Agostino, «pur accogliendo il procedimento dimostrativo della politica aristotelica», avrebbe inteso l'organizzazione politica come «una dolorosa necessità risultante dall'intrinseca corruzione attuale della natura umana, un triste retaggio del peccato» (*Saggi di filosofia dantesca*, cit., pp. 227-28). Questa interpretazione si fondava però non tanto sul testo del *Convivio*, quanto sui passi del *Purgatorio* e del *Paradiso* nei quali Dante tratta del peccato originale e del Paradiso Terrestre (pp. 225-26). Nel passo che stiamo analiz-

no in pace, è necessario il regno (che nel passo della *Politica* fin qui seguito è invece solo uno dei regimi della πόλις, e anche il meno evoluto); e che, dato che l'animo umano mai sazio di potere desidera sempre acquistare gloria e da ciò nascono «discordie e guerre [...] intra regno e regno» (*Conv.* IV IV 3), si rende necessaria la «Monarchia, cioè uno solo principato, e uno prencipe» che «tutto possedendo e più desiderare non possendo, li regi tegna contenti nelli termini delli regni, sì che pace intra loro sia nella quale si posino le cittadini, e in questa posa le vicinanze s'amino, [e] in questo amore le case prendano ogni loro bisogno, lo qual preso, l'uomo viva felicemente: che è quello per che esso è nato» (*Conv.* IV IV 4). La neces-

zando, invece, si parla solo di quel particolare 'peccato' che consiste nel desiderio di «gloria d'acquistare», che si introduce solo successivamente al formarsi della *societas* umana e che suscita le guerre fra i regni: questa «esperienza» rende evidente la necessità della Monarchia, ovvero di quel comando di uno solo, che, di nuovo, è la natura stessa a imporre «quando più cose ad uno fine sono ordinate»: vd. *infra* nel testo e nota seguente. Quanto qui affermato può sembrare contraddetto all'interno dello stesso *Convivio* là dove si sostiene che l'autorità filosofica ha bisogno di quella imperiale perché «questa senza quella è quasi debile, non per sé ma per la disordinanza della gente» (*Mon.* IV VI 17) e là dove si sostiene il ruolo dell'imperatore come garante del diritto, in quanto «equitate per due cagioni si può perdere, o per non sapere quale essa si sia o per non volere quella seguitare» e pertanto «trovata fu la ragione scritta e per mostrarla e per comandarla» (*Mon.* IV IX 8-9). Certo, sia in questi passi, sia ancor più in *Mon.* III IV 14, se non l'associarsi umano, sicuramente la funzione dell'imperatore (ma, a dire il vero, nella *Monarchia*, anche quella del Papa) sono viste come «remedia contra infirmitatem peccati», di cui non ci sarebbe bisogno «si homo stetisset in statu innocentie in quo a Deo factus est»; e proprio alla fine del III libro della *Monarchia* si conclude che l'*humana cupiditas* distoglierebbe dal retto cammino «nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes "in camo et freno" compescerentur in via» (*Mon.* III XVI 9); per cui credo si possa ragionevolmente affermare che per Dante «lo stato nasce, tra gli uomini, non soltanto perché c'è bisogno di una guida e di un freno alle lusinghe del peccato né come unico esito della naturale socievolezza umana, ma per entrambe queste ragioni, fuse insieme nella sua esistenza»: G.C. GARFAGNINI, *Monarchia: manifesto di libertà e responsabilità civile*, in «Studi Danteschi», LXXV, 2010, pp. 13-23: 18-19. Così già C.T. DAVIS, *Dante and the Empire*, in *The Cambridge Companion to Dante*, a cura di R. Jacoff, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 67-79, p. 70. Vede invece «un conflitto radicalmente inconciliabile» fra la posizione espressa nel IV trattato del *Convivio* (ma anche in *Mon.* I III per cui vd. *infra*) e quella negli ultimi capitoli del III libro della *Monarchia*, G. SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Roma, nella Sede dell'Istituto Palazzo Borromini, 2002, pp. 308-12.

sità di un'istituzione siffatta è evidentemente e totalmente estranea al pensiero di Aristotele, che però Dante non esita a richiamare ancora una volta: «E a queste ragioni si possono ridurre parole del Filosofo ch'elli nella *Politica* dice, che quando più cose ad uno fine sono ordinate, una di quelle conviene essere regolante o vero reggente, e tutte l'altre rette e regolate» (*Conv.* IV IV 5).²³ È ciò che effettivamente afferma Aristotele sempre nel I libro della *Politica* (I 1254a) in un passo in cui, occupandosi dell'amministrazione familiare come prima componente della *polis* e giustificando in essa l'uso di quegli "oggetti animati" che sono gli schiavi, espone questo principio filosofico generale: «in tutte le cose che risultano di una pluralità di parti e formano un'unica entità comune [...] si vede comandante e comandato: questo viene nelle creature animate dalla natura nella sua totalità»;²⁴ ma, di nuovo, considerando gli esempi che nel *Convivio* seguono questo assunto (sempre in *Conv.* IV IV 5 e poi *Conv.* IV IV 6), Dante può aver avuto presente, oltre che un altro passo della stessa *Politica* (III 1276b) anche la *Metaphysica* (XII 1075a-1076a) e il relativo commento di Tommaso (*Sententia libri Metaphysicae XII lect.* XII 8), e forse ancor più il *Proemio* dell'Aquinate a questo stesso commento: «Sicut docet philosophus in politicis suis, quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum esse regulans, sive regens, et alia regulata, sive recta».²⁵

²³ «A causa di questo desiderio che, rovesciando in sé stesso la positività di quello da cui il processo ascendente aveva preso il suo avvio, produce "discordie e guerre", il cammino dell'uomo nella direzione della felicità risulta interrotto; e in realtà subisce una radicale inversione. Verso il contrario della felicità infatti la nave dell'umanità correrebbe se la ragione stessa, che opera nell'interno delle cose, non provvedesse alla drastica correzione della sua rotta»: SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, cit., pp. 15-16.

²⁴ A questo stesso passo Dante rimanda anche in *Mon.* I v 3 (vd. *infra*). Il passo aristotelico si trova all'interno dell'argomentazione volta a sostenere che la differenza fra schiavo e libero è posta dalla natura stessa nell'interesse di entrambi (*Pol.* I 1253b-1255b). A questa stessa argomentazione attinge Cicerone nel III libro del *De republica* (*De rep.* III 36) per sostenere la legittimità dell'impero romano, in quanto governo dei migliori esercitato per il bene stesso dei popoli sottomessi, e anche lo stesso Dante in *Mon.* II VI su cui vd. *infra*. La menzione di questo passo della *Politica* potrebbe quindi anche nel *Convivio* non risultare estranea alla successiva difesa del diritto degli antichi Romani all'impero: vd. *infra*.

²⁵ Tale argomentazione si richiama al principio universale della *reductio ad unum*,

Sempre Tommaso nel I libro del *De regimine principum* usa queste stesse argomentazioni prima per affermare la necessità naturale («naturalis necessitas») che l'umana «societas» abbia una qualche forma di governo e poi per mostrare come il regno ne sia la forma migliore proprio perché «provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant» mentre al contrario, se «sub uno rege reguntur, pace gaudent».²⁶ E del resto, e questo sarebbe forse il passo più pertinente all'argomentazione dantesca, anche Aristotele nell'*Etica* (VIII 1160a-b) aveva affermato che «la forma migliore (di governo) è il regno» con un'altra motivazione che abbiamo visto presente nella giustificazione dantesca dell'impero: «Re infatti è una persona che è del tutto indipendente e sovrastante tutti per i suoi beni; e un tal uomo non ha bisogno di nulla; quindi egli baderà non alla sua utilità personale, ma ai suoi sudditi».²⁷

ampiamente diffuso in tutti i trattati medievali: cfr. G. DI GIANNATALE, *Dante tra Aristotele e S. Tommaso. L'argomento logico-metafisico dell'“ordinatio ad unum” degli enti*, in «Sapienza», XXXIV, 1981, pp. 175-82.

²⁶ *De regimine principum* I I: «In omnibus autem quae ad finem aliquem ordinantur, in quibus contingit sic et aliter procedere, opus est aliquo dirigente, per quod directe debitum perveniatur ad finem. [...] Naturale autem est homini ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia, quod quidem naturalis necessitas declarat [...]. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale quod in societate multorum vivat. [...] Si ergo naturale est homini quod in societate multorum vivat, necesse est in hominibus esse per quod multitudo regatur [...]. In universitate enim corporum per primum corpus, scilicet caeleste, alia corpora ordine quodam divinae providentiae reguntur, omniaque corpora per creaturam rationalem. In uno etiam homine anima regit corpus, atque inter animae partes irascibilis et concupiscibilis ratione reguntur. Itemque inter membra corporis unum est principale, quod omnia movet, ut cor, aut caput. Oportet igitur esse in omni multitudine aliquod regitvum». Cfr. anche cap. III: «Nam provinciae vel civitates quae non reguntur ab uno, dissensionibus laborant et absque pace fluctuant, ut videatur adimpleri quod dominus per prophetam conqueritur, dicens: “pastores multi demoliti sunt vineam meam”. E contrario vero provinciae et civitates quae sub uno rege reguntur, pace gaudent, iustitia florent, et affluentia rerum laetantur. Unde dominus pro magno munere per prophetas populo suo promittit, quod poneret sibi caput unum, et quod princeps unus erit in medio eorum».

²⁷ Trad. it. di A. PLEBE, in ARISTOTELE, *Opere*, cit., vol. III.

Dante rielabora quindi e trasforma la tradizione aristotelica²⁸ per affermare nel *Convivio* la necessità naturale non del re, ma di

uno [...] che considerando le diverse condizioni del mondo, ne li diversi e necessarii officii ordinare abbia del tutto universale e inrepugnabile officio di comandare. E questo officio per eccellenza imperio è chiamato, senza nulla addizione, però che esso è di tutti li altri comandamenti comandamento. [...] Chi a questo officio è posto è chiamato Imperadore, però che di tutti li comandatori egli è comandante, e quello che egli dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritate. (*Conv.* IV IV 7)

Di nuovo in queste parole sentiamo l'eco di una tradizione antica, questa volta non però filosofica ma giuridica: «Quod principi placuit, legis habet vigorem: utpote cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem conferat. Quodcumque igitur imperator per epistulam et subscriptionem statuit vel cognoscens decrevit vel de plano interlocutus est vel edicto praecepit, legem esse constat. Haec sunt quas volgo constitutiones appellamus»;²⁹ si tratta di un passo del *Digesto*, in cui però, a differenza di Dante, è presente il riferimento a una *lex regia*, identificabile probabilmente con la così detta *lex de imperio Vespasiani*, con la quale il popolo romano avrebbe conferito all'imperatore, oltre che l'*imperium*, anche il potere legislativo.³⁰ Non stupisce

²⁸ Cfr. SASSO, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, cit., in particolare su questo passo del *Convivio* pp. 12-19.

²⁹ *Dig.* 1.4.1 *pr.* (Ulpianus 1 *inst.*) e 1.4.1.1 (Ulpianus 1 *inst.*).

³⁰ Cfr. anche *Inst.* 1.2.6: «Sed et quod principi placuit, legis habet vigorem, cum lege regia, quae de imperio eius lata est, populus ei et in eum omne suum imperium et potestatem concessit. Quodcumque igitur imperator per epistulam constituit vel cognoscens decrevit vel edicto praecepit, legem esse constat: hae sunt, quae constitutiones appellantur». Ancora Giustiniano si richiama a questa *lex regia* nella *constitutio Deo auctore* con la quale incarica Triboniano della raccolta che confluirà nei *Digesta*: «cum enim lege antiqua, quae regia nuncupabatur, omne ius omnisque potestas populi romani in imperatoriam translata sunt potestatem» (*Cod.* 1.17.1.7). Per un interessante dibattito sulla *lex de imperio Vespasiani* e sulla sua recezione in età antica e moderna, si possono vedere i contributi raccolti in *La lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*, Atti del Convegno, 20-22 novembre 2008, a cura di L. Capogrossi Colognesi e E. Tassi Scandone, Roma, «L'Erma» di Bretschneider, 2009,

che nel *Convivio* la citazione ometta tale riferimento dato che per Dante, come tenderà a dimostrare tutto il III libro della *Monarchia*, l'autorità imperiale con le prerogative ad essa connesse deriva direttamente da quella divina.³¹ Osserveremo meglio in seguito quale sia l'immagine che di tale autorità emerge dalle pagine del *Convivio*. Ora, per poter continuare a seguire il filo dell'argomentazione dantesca, ci interessa soltanto sottolineare che quel governo di uno solo, indicato secondo un'argomentazione filosofica come il migliore perché più conforme alla natura, è collocato dall'Alighieri nella storia e identificato in una istituzione precisa, quella appunto dell'impero romano.

e, più in generale sui poteri imperiali, gli studi in occasione del Collegio di Diritto Romano 2012 (CEDANT), di prossima pubblicazione ma di cui si può già leggere il resoconto in V. FABRIZI, *Cronaca dei Lavori del Collegio di Diritto Romano 2012 «Il Princeps romano: autocrate o magistrato? Fattori giuridici e fattori sociali del potere imperiale da Augusto a Commodo»*, in «Athenaeum», 101, 2013, pp. 388-94. Ma sul rapporto fra imperatore e *lex* ci soffermeremo *infra*.

³¹ E questa è infatti la conclusione: «Sic ergo patet quod auctoritas temporalis Monarche sine ullo medio in ipsum de Fonte universalis auctoritatis descendit» (*Mon.* III xv 15). Anche nel *Corpus iuris civilis*, comunque, si trova ampiamente affermato il fondamento divino del potere imperiale, tanto che anche in età medievale tale fondamento, evidentemente indiscusso, veniva sostenuto dai giuristi proprio col riferimento a passi della raccolta giustiniana: cfr. E.H. KANTOROWICZ, *I due corpi del re. L'idea di regalità nella teologia politica medievale*, Introduzione di A. BOUREAU, Torino, Einaudi, 1989 (trad. it. di *The King's Two Bodies. A Study in Mediaeval Political Theology*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1975), pp. 100-103. Qui ricordo, perché emblematico, solo l'*incipit* della *constitutio Deo auctore*: «Deo auctore nostrum gubernantes imperium, quod nobis a caelesti maiestate traditum est» (*Cod.* 1.17.1 pr.), anche se abbiamo visto che in un passo successivo proprio della medesima *constitutio* troviamo anche il riferimento alla *lex regia*: *Cod.* 1.17.1.7 riportato alla nota precedente. In età medievale ciò che invece fu ampiamente discusso, dal punto di vista giuridico e teologico (e lo documenta anche e proprio la *Monarchia*) fu la necessità o meno della mediazione del Papa a conferimento o per lo meno a conferma di tale fondamento.

1.2 «Oltre quello che per li uomini è predicato e approvato» (*Conv. IV v 20*)

Ma a questo proposito, come osserva Dante, alcuni potrebbero «gavillare»: ammettiamo pure la necessità naturale dell'impero («tutto che al mondo officio d'imperio si richeggia»), ma perché proprio quello romano? «però che la romana potenza non per ragione [*scil.* per diritto]³² né per decreto di convento universale fu acquistata, ma per forza, che alla ragione pare essere contraria» (*Conv. IV IV 8*). L'argomento, come ben sappiamo, è antico: basti pensare al III libro del *De republica* ciceroniano (III 24-28), là dove Furio Filo (che viene fatto portavoce delle obiezioni di Carneade) condanna l'impero romano proprio in nome della *iustitia*. E si tratta di tematiche che all'epoca di Dante ricorrevano in parte nella pubblicistica e nelle teorie politico-teologiche del tempo che presentavano l'impero, sulla scorta del *De civitate Dei* di Agostino, come frutto di violenze e di sopraffazioni.³³ Sicuramente non si può confondere il pensiero di Agostino con quello del così detto "agostinismo politico",³⁴ che a quello si rifaceva per sostenere le pretese temporali della Chiesa e la supremazia papale su quella imperiale:³⁵ quel valore essenziale per la

³² Numerosi i passi del *Convivio*, oltre questo IV IV 8, in cui la parola «ragione» indica il "diritto": I x 3; IV IX 8; IV XII 9; IV XII 10; IV XIX 4; IV XXIV 2; IV XXIV 17.

³³ Si veda ad esempio GIOVANNI DA PARIGI, *De potestate regia et papali* (1302-1303 sostenitore di Filippo il Bello contro Bonifacio VIII, ma anche contro l'impero) cap. XXI: «Si igitur romani per violentiam dominium acceperunt numquid iuste etiam per violentiam abici potuit dominium eorum vel etiam contra eos perscribi?»; GIACOMO DA VITERBO, *De regimine christiano* (1301-1302 dalla parte di Bonifacio VIII), parte II cap. X: «beatus Augustinus ait IV° libro de Civitate Dei: "Regna sine iustitia non sunt nisi magna latrocinia". Sed vera iustitia non est ubi Christus non est rector, ut idem Augustinus ait II° lib° de Civ. Dei. Quare videtur quod regnum vel imperium Romanorum fuerit latrocinium».

³⁴ Oltre a Giacomo da Viterbo, citato *supra*, ricordiamo almeno Egidio Romano, sostenitore della posizione teocratica di Bonifacio VIII (nel *De ecclesiastica potestate*) e generale dell'Ordine degli Eremitani di Sant'Agostino. La definizione di "agostinismo politico" si afferma nella prima metà del '900 grazie al volume di H.-X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge* (1934), II° éd. revue et augmentée, Paris, Vrin, 1955.

³⁵ Cfr. già GILSON, *Dante e la filosofia*, cit., pp. 186-89 con la n. 49 e più recentemente J. MIETHKE, *Papalismus und Augustinismus in der politischen Theorie der*

realizzazione della felicità umana che Dante attribuisce all'impero, Agostino infatti non lo riconosce a nessuna *terrena civitas*, senz'altro non alla Roma pagana, ma nemmeno all'impero diventato cristiano, e neanche alla Chiesa come istituzione terrena.³⁶ Ma è altrettanto sicuro che in Agostino, e in particolare nel *De civitate Dei*, si trovano numerosi passi in cui l'autore denuncia l'ingiustizia che avrebbe caratterizzato non solo l'espansione romana³⁷ ma la stessa esistenza della *res publica*;³⁸ e sempre nel *De civitate* (XIX 21) si respinge la difesa ciceroniana della *iustitia* dell'impero romano basata sul già ricordato presupposto, di origine aristotelica,³⁹ che per natura il potere debba essere esercitato dai migliori, in questo caso i Romani, a tutela degli interessi dei più deboli.⁴⁰ Ora, proprio questa argomen-

spätmittelalterlichen Augustiner-Eremiten. Ein Überblick, in *Augustinus - Ethik und Politik. Zwei Würzburger Augustinus-Studententage: «Aspekte der Ethik bei Augustinus»* (11. Juni 2005). «*Augustinus und die Politik»* (24. Juni 2006), a cura di C. Mayer con la collaborazione di A. Eisgrub e G. Förster, Würzburg, Augustinus-Verlag bei Echter, 2009, pp. 243-72.

³⁶ Cfr. e.g., *De civitate* I 35; XIV 1; XVIII 54.

³⁷ Si veda ad es., AUG. *De civitate* I 30; III 10; 14; IV 4; 6; 15; V 17; XIX 7. In Agostino infatti l'impero non è il rimedio ai conflitti che nascono fra regno e regno per il fatto che «l'animo umano in terminata possessione di terra non si quieti, ma sempre desidera gloria d'acquistare» (vd. *supra Conv.* I IV 3); ma anzi è proprio l'impero a essere originato dalla stessa «libido dominandi» e «cupiditas gloriae»: si vd. ad es. *De civitate* I praef.; III 14; IV 6; V 12; 19.

³⁸ In *De civitate* XIX 21 Agostino dimostra infatti che «numquam fuit Romana res publica, quia numquam fuit res populi» (che è la definizione di *res publica* che Cicerone dà per bocca di Scipione Emiliano), perché il popolo, sempre secondo la celebre definizione ciceroniana, è «coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus», ma non vi può essere «iuris consensus» là dove non vi è «iustitia» e non vi è «iustitia» (che è la «virtus [...] quae sua cuique distribuit»), quando si toglie l'uomo al vero Dio e lo si consegna ai demoni.

³⁹ Vd. *supra* n. 24.

⁴⁰ Sempre in questo passo del *De civitate*, non si manca comunque di ricordare un «nobile argomento tratto in un certo modo dalla natura» dai sostenitori della giustizia dell'impero romano: «Dio comanda all'uomo, lo spirito comanda al corpo, la ragione alla passione». Agostino sembra così quasi riconoscere che «per alcuni la servitù è utile», ma spostando subito il piano dai rapporti fra gli uomini a quelli fra l'uomo e Dio («servire poi a Dio è utile per tutti»), ribadisce in conclusione che nella Repubblica romana non vi fu mai vera giustizia perché gli uomini che ne facevano parte non servivano Dio. Inoltre nei precedenti capitoli 15-16 sempre del XIX libro del *De civitate*, aveva parlato della schiavitù e del dominio dell'uomo sull'uomo, come

tazione della superiore attitudine romana al comando, che Agostino aveva voluto confutare, è presente invece nel *Convivio*. L'Alighieri afferma infatti che ogni potere viene da Dio (*Conv.* IV IV 9)⁴¹ e che quindi Dio scelse proprio il popolo romano «però che più dolce natura [in] signoreggiando, e più forte in sostenendo, e più sottile in acquistando né fu né fia che quella della gente latina» (*Conv.* IV IV 10).⁴² E dato che all'impero

non senza grandissima vertude venire si potesse, e a quello usare grandissima e umanissima benignitate si richiedesse, questo era quello popolo che a ciò più era disposto. Onde non da forza fu principalmente preso per la romana gente, ma da divina provedenza, che è sopra ogni ragione [...] e così non forza, ma ragione, e ancora divina, [conviene] essere stata principio del romano imperio. (*Conv.* IV IV 11-12)

Vedremo in seguito cosa significhi per Dante che la «divina provedenza [...] è sopra ogni ragione»: questo concetto, qui appena accennato, è infatti ripreso e illustrato nella *Monarchia*.⁴³ Nel *Convivio*

perturbamento introdotto dal peccato nell'ordine naturale voluto da Dio.

⁴¹ Così come troviamo più volte ripetuto anche nel *De civitate*, dove però al contempo si afferma ripetutamente che il disegno divino è imperscrutabile e che «Dio datore e autore della felicità [...] dà i domini terreni ai buoni come ai cattivi»: *De civitate* IV 33: «Deus igitur ille felicitatis auctor et dator, quia solus est verus Deus, ipse dat regna terrena et bonis et malis, neque hoc temere et quasi fortuito, quia Deus est, non fortuna, sed pro rerum ordine ac temporum occulto nobis, notissimo sibi; cui tamen ordini temporum non subditus servit, sed eum ipse tamquam dominus regit moderatorque disponit: felicitatem vero non dat nisi bonis. Hanc enim possunt et non habere et habere servientes, possunt et non habere et habere regnantes; quae tamen plena in ea vita erit, ubi nemo iam serviet». Cfr. anche ivi, V *praef.* e 21 «Ille igitur unus verus Deus, qui nec iudicio nec adiutorio deserit genus humanum, quando voluit et quantum voluit Romanis regnum dedit; qui dedit Assyriis, vel etiam Persis. [...] Sic etiam hominibus: qui Mario, ipse Gaio Caesari; qui Augusto, ipse et Neroni; qui Vespasianis, vel patri vel filio, suavissimis imperatoribus, ipse et Domitiano crudelissimo; et ne per singulos ire necesse sit, qui Constantino christiano, ipse apostatae Iuliano, [...]. Haec plane Deus unus et verus regit et gubernat, ut placet; et si occultis causis, numquid iniustus?».

⁴² Così ancor più esplicitamente in *Mon.* II VI 9-11 su cui vd. *infra*.

⁴³ Nel *Convivio* si accenna soltanto al rapporto fra «diritto» e «volontà divina»; in modo invece più ampio se ne argomenta la coincidenza in *Mon.* II II su cui vd. *infra*.

il discorso invece procede con la considerazione che la forza fu quindi soltanto lo strumento (*Conv.* IV IV 12) di un disegno divino che si mostrò sia nello «spezial nascimento», sia nello «spezial processo» della storia di Roma (*Conv.* IV IV 13), così come si passa a illustrare nel V capitolo; ma prima di trattare delle origini di Roma, Dante sottolinea il fatto che Dio scelse quel popolo per ridurre tutta la terra in pace e giustizia e creare l'«ottima disposizione», la «monarchia» (*Conv.* IV V 4), per l'incarnazione di Cristo. La pace universale instaurata da Augusto, mai più né raggiunta né raggiungibile, fu il frutto di una divina «preparazione» (*Conv.* IV V 9) in cui Dante colloca la sincronia, già indicata nel *Tresor* di Brunetto Latini,⁴⁴ fra la nascita di Davide («la radice de la progenie di Maria» da cui nacque Cristo) e quella di Roma quando «Enea venne di Troia in Italia» (*Conv.* IV V 6).⁴⁵ A questo punto si dimostra che non solo la nascita, ma anche lo svolgersi della sua storia «speciale processo ebbe da Dio»: come conferma il rapido scorcio delle vicende di Roma presentato come una crescita umana dall'infanzia, l'età dei re, sino alla maturità, l'età di Augusto (*Conv.* IV V 10-11).⁴⁶ Soffermandosi poi sulla «maggiore adolescenza sua» cioè sulla storia di Roma che va «dal primo consolo infino a Cesare primo prencipe sommo» (*Conv.* IV V 12), con l'uso anaforico della interrogativa «Chi dirà di [...]?» Dante introduce una serie di eroi esemplari «ne li quali non amore umano ma divino era ispirato in amare lei (*scil.* Roma)», e ricorda l'incorruttibilità di Fabrizio e di Curio, la fermezza di Muzio Scevola, di Man-

⁴⁴ *Tresor* I XXXIV dove però per datare la venuta di Enea nel Lazio, si menziona non la nascita ma più genericamente il regno di Davide: J.A. SCOTT, *La contemporaneità Enea-Davide* («Convivio», IV,v,6), in «Studi Danteschi», XLIX, 1972, pp. 129-34.

⁴⁵ *Conv.* IV V 6: «E tutto questo fu in uno temporale, che David nacque e nacque Roma, cioè che Enea venne di Troia in Italia, che fu origine della cittade romana, sì come testimoniano le scritture. Per che assai è manifesto la divina elezione del romano imperio, per lo nascimento della santa cittade, che fu contemporaneo alla radice della progenie di Maria».

⁴⁶ Su questa immagine antropomorfa dello sviluppo dell'impero può con ogni probabilità avere influito il primo capitolo dell'*Epitome* di Floro: *Epit.* I 4-7. Ma Floro afferma anche che nei duecento anni che seguirono ad Augusto l'impero «consequit atque decoxit nisi quod sub Traiano principe movit lacertos et praeter spem omnium senectus imperii quasi reddita iuventute revirescit» (I 8). Per Dante, invece, l'apice dell'impero romano è evidentemente raggiunto solo sotto Augusto, come preciseremo meglio anche in seguito a proposito di *Mon.* I XVI 1-2.

lio Torquato e di Giunio Bruto, il sacrificio dei Deci, dei Drusi, e di Attilio Regolo, la modestia di Cincinnato e di Furio Camillo,⁴⁷ per poi finire con un'ultima interrogativa rivolta, in un crescendo di preterizione allo stesso Catone Uticense: «O sacratissimo petto di Catone, chi presummerà di te parlare? Certo maggiormente di te parlare non si può che tacere» (*Conv.* IV v 16). Gli esempi forniti da Dante si ritrovano in diversi autori antichi da lui sicuramente conosciuti e cioè in Cicerone, Virgilio e Livio (ai quali rimanda infatti esplicitamente nella *Monarchia*, dove si trovano menzionati, pur se in un contesto in parte diverso, quasi tutti gli eroi del *Convivio*),⁴⁸ così come in alcuni autori della tradizione tardo antica e medievale; anche se, a conferma di quanto prima osservato, non si può indicare un'unica fonte in cui ricorrano tutti gli stessi esempi e nella stessa sequenza.⁴⁹ Dobbiamo comunque sottolineare l'evidente richiamo a tutto il catalogo degli eroi del VI libro dell'*Eneide* anche perché l'andamento

⁴⁷ *Conv.* IV v 13-15: «E chi dirà che fosse senza divina ispirazione, Fabrizio infinita quasi moltitudine d'oro rifiutare, per non volere abbandonare sua patria? Curio, dalli Sanniti tentato di corrompere, grandissima quantità d'oro per carità della patria rifiutare, dicendo che li romani cittadini non l'oro, ma li possessori dell'oro possedere voleano? e Muzio la sua mano propria incendere, perché fallato avea lo colpo che per liberare Roma pensato avea? Chi dirà di Torquato, giudice del suo figliuolo a morte per amore del publico bene, senza divino aiutorio ciò avere sofferto? e Bruto predetto similmente? Chi dirà delli Deci e delli Drusi, che puosero la loro vita per la patria? Chi dirà del cattivato Regolo, da Cartagine mandato a Roma per commutare li presi Cartaginesi a sé e alli altri presi Romani, avere contra sé per amore di Roma, dopo la legazione ritratta, consigliato, solo da [umana, e non da] divina natura mosso? Chi dirà di Quinzio Cincinnato, fatto dittatore e tolto dallo aratro, dopo lo tempo dell'officio, spontaneamente quello rifiutando, allo arare essere ritornato? Chi dirà di Cammillo, bandeggiato e cacciato in essilio, essere venuto a liberare Roma contra li suoi nimici, e dopo la sua liberazione spontaneamente essere ritornato in esilio per non offendere la senatoria autoritate, senza divina instigazione?». I personaggi della storia di Roma a cui si riferisce Dante sono Luscino Fabrizio, Manio Curio Dentato, Caio Muzio Scevola, Tito Manlio Torquato, Lucio Giunio Bruto, Marco Attilio Regolo, Lucio Quinzio Cincinnato e Furio Camillo.

⁴⁸ *Mon.* II v (su cui vd. *infra*).

⁴⁹ Per un puntuale confronto con luoghi paralleli di autori antichi, tardo-antichi e medievali, cfr. TH. SILVERSTEIN, *On the Genesis of De Monarchia, II, v*, in «Speculum», 13, 1938, pp. 326-49 (dove, a dispetto del titolo, si tratta anche di *Conv.* IV v) e, per gli antichi e i tardo-antichi, anche D. THOMPSON, *Dante's Virtuous Romans*, in «Dante Studies», with the Annual Report of the Dante Society, 96, 1978, pp. 145-62.

della prosa dantesca, con l'uso del pronome interrogativo in anafora, sembra costituire un'esplicita ripresa dei versi 841-46:

quis te, magne Cato, tacitum aut te, Cosse, relinquat?
 quis Gracchi genus aut geminos, duo fulmina belli,
 Scipiadas, cladem Libyae, parvoque potentem
 Fabricium vel te sulco, Serrane, serentem?
 quo fessum rapitis, Fabii?

Di particolare interesse, inoltre, risulta ancora una volta il confronto con il *De civitate Dei*, con il diciottesimo capitolo del V libro, dove Agostino esorta i cristiani a non vantarsi se hanno compiuto azioni virtuose per amore della patria eterna, dato che i Romani le hanno compiute per amore della patria terrena e della gloria umana.⁵⁰ E fra gli esempi citati quelli che coincidono con il *Convivio*⁵¹ sono, nell'ordine che troviamo nel *De civitate*, Giunio Bruto, Manlio Torquato, Furio Camillo, Mucio Scevola, i Deci, Attilio Regolo, Cincinnato e Fabrizio.⁵² Alla fine di questo capitolo del *De civitate Dei* si può in effetti trovare un apprezzamento della virtù romana simile a quello espresso da Dante: «Così – dice Agostino – quell'impero così esteso e così duraturo, reso illustre e glorioso dal valore di personaggi tanto grandi, costituì per essi la ricompensa a cui miravano i loro sforzi» (*De civitate* V 18). Ma nei capitoli immediatamente precedenti Agostino era stato chiaro: la gloria umana è un valore nell'ambito della città degli uomini e con essa la giustizia divina ha ricompensato le virtù positive del popolo romano come l'amor di pa-

⁵⁰ *De civitate* V 18: «et nobis proposita necessariae commonitionis exempla, ut, si virtutes, quarum istae utcumque sunt similes, quas isti pro civitatis terrenae gloria tenuerunt, pro Dei gloriosissima civitate non tenuerimus, pudore pungamur». Oltre agli studi citati alla nota precedente, cfr. in particolare C. FILOSA, *La «virtù» dei Romani nel giudizio di S. Agostino e di Dante*, in *Dante e Roma*, Atti del convegno di Studi. Roma, 8-9-10 aprile 1965, Firenze, Le Monnier 1965, pp. 195-210 e C. VASOLI, *Agostino nel Convivio e nella Monarchia*, in *Moderni e Antichi. Quaderni del Centro di Studi sul Classicismo*, diretti da R. Cardini, voll. II-III (2004-2005), Firenze, Edizioni Polistampa, 2006, pp. 263-84.

⁵¹ Vd. *supra* n. 47.

⁵² In Agostino si menzionano anche Manio Curzio, Marco Orazio Pulvillo e Lucio Valerio che mancano invece in Dante. In *De civitate* V 18 manca invece la menzione di Manio Curio Dentato, dei Drusi e di Catone.

tria, ma non ha nessun valore nella Città di Dio che è preclusa a chi sulla terra ha già avuto la sua ricompensa (*De civitate* v 15);⁵³ anzi, il desiderio di gloria non è una virtù ma un vero e proprio vizio (*De civitate* v 13)⁵⁴ – mentre Dante, lo abbiamo ricordato all’inizio, porrà nel Paradiso «i buoni spirti che sono stati attivi / perché onore e fama li succeda» (*Par.* VI 113-14). A marcare ancor più la differenza fra i due autori, ricordiamo che sempre nel “catalogo” di *De civitate* v 18 Agostino, a fianco di ogni gesto virtuoso pagano ne costruisce uno cristiano che al precedente si oppone, o lo corregge, o per lo meno lo completa;⁵⁵ e che nei precedenti libri del *De civitate* Agostino aveva condannato senza esitazione il suicidio di Catone (*De civitate* I 23) e aveva giudicato negativamente episodi come quello della guerra con Alba (secondo lui suscitata solo dalla *libido dominandi* dei Romani: *De civitate* III 14), o quello delle oche del Campidoglio (a dire il vero questo più ridicolizzato, ma proprio per dimostrare che Roma non si sarebbe salvata se «mentre gli dèi dormivano, non fossero rimaste sveglie le oche»: *De civitate* II 22; cfr. anche

⁵³ *De civitate* v 15: «Quibus ergo non erat daturus Deus vitam aeternam cum sanctis Angelis suis in sua civitate caelesti, ad cuius societatem pietas vera perducit, quae non exhibet servitutem religionis [...] si neque hanc eis terrenam gloriam excellentissimi imperii concederet: non redderetur merces bonis artibus eorum, id est virtutibus, quibus ad tantam gloriam pervenire nitebantur. De talibus enim, qui propter hoc boni aliquid facere videntur, ut glorificentur ab hominibus, etiam Dominus ait: Amen dico vobis, perceperunt mercedem suam».

⁵⁴ *De civitate* v 13: «Quam ob rem cum diu fuissent regna Orientis illustria, voluit Deus et occidentale fieri, quod tempore esset posterius, sed imperii latitudine et magnitudine illustrius, idque talibus potissimum concessit hominibus ad domanda gravia mala multarum gentium, qui causa honoris laudis et gloriae consuluerunt patriae, in qua ipsam gloriam requirebant, salutemque eius saluti suae praeponere non dubitaverunt, pro isto uno vitio, id est amore laudis, pecuniae cupiditatem et multa alia vitia comprimentes. Nam sanius videt, qui et amorem laudis vitium esse cognoscit».

⁵⁵ Così, ad esempio, di fronte alla «infelicitas» di Giunio Bruto «quia filios occidit» per la patria «temporale e terrena», i cristiani dovrebbero pensare che la patria eterna e celeste non obbliga nessuno a tale sacrificio, e dovrebbero quindi non vantarsi di essere solo chiamati a «donare ai poveri le sostanze che sembrava di raccogliere e serbare per i figli» e a considerare loro «figli i poveri di Cristo», o non gloriarsi del martirio in cui trovano una morte che però non si infliggono da soli, come invece fecero Manio Curzio o i Deci: *De civitate* v 18 *passim*. Ma cfr. anche *Mon.* II v su cui vd. *infra*.

III 8), episodi che Dante, all'opposto, cita nel *Convivio* dopo gli "esempi virtuosi" come vicende della storia di Roma in cui la provvidenza divina sarebbe intervenuta direttamente a favore dei Romani (*Conv.* IV v 18).⁵⁶

Si può spiegare questa differenza di valutazione su episodi e personaggi dell'antica storia di Roma, col fatto che a Dante interessa sostenere l'impero del suo tempo e di conseguenza esaltare quella storia che è percepita senza soluzioni di continuità con questo impero? Sì, ma non solo: se così fosse infatti, come si spiegherebbe l'esaltazione di Catone Uticense? A prescindere dal problema morale posto dal suo suicidio, il motivo di questo estremo gesto, cioè l'opposizione a Cesare «primo principe sommo» dell'impero, avrebbe dovuto trattenere il filo-imperiale Dante dall'apprezzarne la figura e dal farne, alcuni anni più tardi, il guardiano del *Purgatorio* in continuità anche lessicale con l'immagine delineatane nel *Convivio* («o sacratissimo petto di Catone» in *Conv.* IV v 16, «o santo petto» in *Purg.* I 80).⁵⁷ È come si spiegherebbe il fatto che le stesse osservazioni e quasi tutti gli stessi esempi che abbiamo visto usati da Dante per illustrare quelle virtù che ai Romani meritavano l'impero, si ritrovano in un'opera, il *De regimine principum* di Tommaso-Tolomeo da Lucca, le cui conclusioni sostengono la supremazia papale piuttosto che quella imperiale? Nel IV capitolo del III libro, nella parte quindi composta da Tolomeo, si richiama infatti esplicitamente, forzandone però senz'altro il senso, il capitolo 18 del V libro del *De ci-*

⁵⁶ Gli altri esempi sono quello di Scipione, che decidendo di portare la guerra in Africa riuscì così a vincere la seconda guerra punica, e quello di Cicerone che salvò la *Res Publica* da Catilina. Anche per queste vicende la tradizione confluita in Dante risalirà a Livio e all'epitome di Floro, ma anche ad Orosio e allo stesso Agostino. Per l'episodio delle oche cfr. *Mon.* II IV 5-10 (dove si vuole dimostrare i miracoli avvenuti nella storia di Roma: vd. *infra*), per la guerra con Alba Longa e per Scipione, invece, *Mon.* II IX 15 e 18 (dove si menzionano le guerre a carattere di "duello" vinte dai Romani per volere di Dio: vd. *infra*).

⁵⁷ Anche se è evidente che Dante distingue nella storia di Roma due piani: quello etico in cui, in continuità colla tradizione classica, risulta esemplare la *virtus* civile repubblicana; quello politico in cui esemplare è invece l'impero: cfr. R. HOLLANDER - A. ROSSI, *Il repubblicanesimo di Dante*, in *Studi americani su Dante*, a cura di G.C. Alessio e R. Hollander, *Introduzione* di D. della Terza, Milano, Franco Angeli, 1989, p. 297-323.

vitate Dei, e si giudica in modo provvidenziale, come in Dante, la storia esemplare di Roma.⁵⁸

Per capire il motivo di questi giudizi positivi sulla storia e sulla virtù romana, occorre allora guardare a quel passo compiuto dalla cultura medievale nella rivalutazione della natura e quindi dell'esperienza umana, anche precedente al cristianesimo, che trova nell'opera di Tommaso la sua più famosa formulazione: *gratia non tollit naturam, sed perficit*.⁵⁹ Non si trattava con questo, come osservava Gilson, di sostenere l'idea di

una natura che sia autosufficiente senza la grazia, per cui si ricadrebbe in pieno paganesimo; ma neppure una natura senza di cui la grazia nulla avrebbe da salvare. Ora, quale migliore mezzo di conoscere la natura che rivolgersi a quegli antichi i quali l'hanno così profondamente studiata e così ben descritta? [...] Da questo deriva quella forma specialissima di umanesimo che venne praticata nel Medioevo; umanesimo anzitutto morale che condusse i pensatori cristiani a consultare gli antichi per istruirsi su cosa è l'uomo.⁶⁰

⁵⁸ *De regimine principum* III 4: «De isto autem amore patriae exemplum accipimus, ut historiae tradunt et beatus Augustinus in quinto de civitate Dei, etc. [...] De talibus autem concludit dictus doctor quod eisdem non datur dominandi potestas, nisi summi Dei providentia, quando res humanas iudicat talibus donis esse dignas. Multa similia ibidem dicit, per quae definire videtur eorum dominium fuisse legitimum et eis a Deo collatum». Per la supremazia del potere spirituale su quello temporale che dal primo viene istituito si veda invece *ivi*, IV 10. Cfr. SILVERSTEIN, *On the Genesis of De Monarchia*, II, v, cit., *passim* (e p. 189 dove si osserva che il passo in cui Tolomeo da Lucca, richiamandosi ad Agostino, fornisce il catalogo degli eroi romani «it is far closer in spirit to Dante than to St. Augustine») e GHISALBERTI, *Roma antica nel pensiero politico da Tommaso d'Aquino a Dante*, cit., in particolare, su «Roma antica e il suo impero nel "De regimine principum"», pp. 349-55. Ma si veda anche C.T. DAVIS, *Tolomeo da Lucca e la repubblica romana* (1974), ora in *L'Italia di Dante*, Bologna, il Mulino, 1988, p. 231-69.

⁵⁹ TOMMASO, *Super sententiis* II *dist.* 9 q. 1 art. 8: «Praeterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiae vel gloriae, semper oportet quod intelligat sub lumine naturali: quia gratia non tollit naturam, sed perficit»; *ivi*, IV *dist.* 2 q. 1 art. 4 qc. 2: «Sed contra, gratia perficit naturam»; *Summa Theologiae* I q. 1 art. 8: «Cum enim gratia non tollat naturam, sed perficiat, oportet quod naturalis ratio subserviat fidei; sicut et naturalis inclinatio voluntatis obsequitur caritati. Unde et apostolus dicit, II ad Cor. X, 'in captivitatem redigentes omnem intellectum in obsequium Christi'. Et inde est quod etiam auctoritatibus philosophorum sacra doctrina utitur, ubi per rationem naturalem veritatem cognoscere potuerunt».

⁶⁰ E. GILSON, *Filosofia medievale e umanesimo*, Comunicazione fatta il 24 aprile

Difficile non ritrovare nell'opera di Dante questo particolare «umanesimo»⁶¹, disposto, «per istruirsi su cosa è l'uomo», a guardare ad ogni esempio virtuoso del passato, Cesare come Catone, a «consultare» i più svariati *auctores* per elaborare infine un pensiero che non è di nessun altro se non dello stesso Alighieri.

Questo apprezzamento della virtù morale degli antichi, condiviso ormai da gran parte del pensiero del suo tempo, e nel *Convivio* funzionale alla legittimazione dell'impero romano, acquista una forza particolare all'interno delle argomentazioni svolte nel IV trattato: è qui infatti che più specificatamente Dante sostiene la funzione e il fine etico della filosofia⁶² e difende il valore dell'etica salvaguardan-

1935 al Congresso Guillaume Budé a Nizza, in *Appendice a Eloisa e Abelardo*, Torino, Einaudi, 1950, p. 207.

⁶¹ Uso il termine "umanesimo" ben consapevole della «astrale distanza fra il tipico umanesimo cristiano di Dante e l'Umanesimo storicamente determinabile»: E. PARATORE, *L'eredità classica in Dante*, in *Dante e Roma*, cit., pp. 3-50, p. 47.

⁶² *Conv.* IV VI 7-16; XVII 1-8. Sulle caratteristiche del IV trattato che lo differenziano dal «"blocco" costituito dal II e III» cfr. VASOLI, *Introduzione*, cit., p. XXXVIII. In effetti anche in *Conv.* II XIV 13 e 18 si sostiene che: «cessando la Morale Filosofia, l'altre scienze sarebbero celate alcuno tempo, e non sarebbe generazione né vita di felicitade, e indarno sarebbero scritte e per antico trovate» e in III XV 11-12: «la moralitate è bellezza della filosofia» e «quinci nasce quella felicitade la quale diffinisce Aristotile nel primo dell'Etica, dicendo che è operazione secondo virtù in vita perfetta»; a differenza però di quanto ritiene Gilson (*Dante e la filosofia*, cit., pp. 99-149) la filosofia nel *Convivio* non rimane confinata esclusivamente nella sfera dell'etica: numerosi infatti i passi, specialmente nel II e nel III trattato, nei quali viene identificata con l'amore alla sapienza in senso più ampio e spesso in nesso profondo con la Sapienza divina: II XV 12; III VI 9-10; XI 14 («così fine della Filosofia è quella eccellentissima dile[tt]azione che non pate alcuna intermissione o vero difetto, cioè vera felicitade che per contemplazione della veritate s'acquista»); XII 12 («filosofia è uno amoroso uso di sapienza, lo quale massimamente è in Dio, però che in lui è somma sapienza e sommo amore e sommo atto: che non può essere altrove se non in quanto da esso procede»); 13-14; XIII 7 («della pace di questa donna non fa lo studio sent[ire] se n[on] nell'atto della speculazione. E così si vede come questa è donna primariamente di Dio e secondariamente dell'altre intelligenze separate per continuo sguardare; e appresso dell'umana intelligenza per riguardare discontinuato»); XIV 1-2; 6 («ché la sapienza, nella quale questo amore fère, eterna è. Onde è scritto di lei: "Dal principio [e] dinanzi dalli secoli creata sono, e nel secolo che dee venire non verrò meno"; e negli Proverbi di Salomone essa Sapienza dice: "Eternalmente ordinata sono"; e nel principio di Giovanni, nell'Evangelio, si può la sua eternitate apertamente notare»); 7; XV 2-3.

dole uno spazio autonomo non solo rispetto al potere politico,⁶³ ma, in parte, anche rispetto ad ogni altro fine trascendente, in quanto sono le virtù «che fanno l'uomo beato o vero felice nella loro operazione» (*Conv.* IV XVII 8).⁶⁴ Indicare come campioni di virtù gli eroi pagani risulta allora profondamente coerente con questo valore “laico” riconosciuto all'etica e coll'aver posto un filosofo pagano, Aristotele, come suprema *auctoritas* in questo ambito.⁶⁵ Certo, occorre precisare che nella visione profondamente religiosa di Dante non vi

⁶³ *Conv.* IV IX su cui vd. *infra*.

⁶⁴ *Conv.* IV XVII 8: «E queste sono quelle che fanno l'uomo beato o vero felice nella loro operazione, sì come dice lo Filosofo nel primo dell'Etica quando diffinisce la Felicitade dicendo che “Felicitade è operazione secondo virtude in vita perfetta”». Ma si vedano tutti i §§ 1-12. Anche se nel § 9 si afferma «Veramente è da sapere che noi potemo avere in questa vita due felicitadi, secondo due diversi cammini, buono e ottimo, che a ciò ne menano: l'uno è la vita attiva, e l'altro la contemplativa; la quale, avegna che per l'attiva si pervegna, come detto è, a buona felicitade, ne mena ad ottima felicitade e beatitudine, secondo che pruova lo Filosofo nel decimo dell'Etica», si preferisce in conclusione (al § 12) il “cammino etico” a quello “intellettuale”: «Onde, perciò che le virtù morali paiano essere e siano più comuni e più sapute e più richieste che l'altre e imitate nello aspetto di fuori, utile e convenevole fue più per quello cammino procedere che per l'altro». Ma cfr. anche *Conv.* III XV 11-12 (cit. *supra* alla n. 62). Questi passi del *Convivio* (insieme a *Conv.* III XV 7-10; IV XII 11-12; XIII 6-9) sembrano affermare l'esistenza di un desiderio naturale che non ha bisogno di conoscere il sovrannaturale per essere compiuto, a differenza di quanto si sostiene nella *Commedia* (cfr. specialmente *Inf.* IV 31-42; *Purg.* III 34-45; XXI 1-6; *Par.* IV 124-32) ma anche in altri passi del *Convivio* nei quali, anche per quella intima connessione fra sapienza umana e divina che osservavamo *supra* alla n. 62, il desiderio naturale sembra esigere per il suo compimento proprio il divino: si veda *Conv.* III VIII 5; XII 13; XIV 13-14; XV 2; IV XII 14-17; XXII 4-18. Sul problema rimando agli studi menzionati *supra* alla n. 11. Si osservi solo che in *Conv.* IV XXII 18 Dante, sottolineando un ordine gerarchico che ha come suo vertice quella beatitudine irraggiungibile sulla terra perché si compirà solo nella visione di Dio, distingue comunque, anticipando ciò che sosterrà in *Mon.* III XV (su cui vd. *infra*), una felicità terrena, per la quale sono sufficienti le «operazioni delle morali virtudi» e quelle «delle *virtudi intellettuali*», da una felicità eterna: «E così appare che nostra beatitudine, [cio]è questa felicitade di cui si parla, prima trovare potemo quasi imperfetta nella vita attiva, cioè nelle operazioni delle morali virtudi, e poi *perfetta quasi nella* [vita contemplativa, cioè] nelle operazioni delle *virtudi intellettuali*. Le quali due operazioni sono vie espedita e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere, come appare *pur* per quello che detto è».

⁶⁵ *Conv.* IV VI 8; 16.

è nulla che non provenga da Dio, tantomeno l'uomo, pagano o cristiano che sia, con il suo «desiderio naturale»⁶⁶ e le sue umane virtù,⁶⁷ come viene esplicitamente affermato proprio alla fine della “carrellata” dei Romani virtuosi presentata nel *Convivio*: «Certo e manifesto essere dee, rimembrando la vita di costoro e delli altri divini cittadini, non senza alcuna luce della divina bontade, aggiunta sovra la loro buona natura, essere tante mirabili operazioni state» (*Conv.* IV v 17).⁶⁸ Ma esaltare la *virtus* degli antichi eroi pagani, significava comunque riconoscere alla storia dell'impero romano un valore indipendente da quello della sua successiva *regeneratio christiana* (a differenza, ad esempio, di quanto aveva sostenuto il discepolo di Agostino, Orosio,⁶⁹ una delle fonti storiche più seguite dall'Alighieri).⁷⁰ In

⁶⁶ Già esplicitamente in *Conv.* I 1 su cui vd. ora FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, cit., pp. 1-11.

⁶⁷ Si veda ad esempio *Conv.* IV XX *passim* dove si definisce la vera nobiltà, dalla quale discendono tutte le altre virtù (IV XVIII 1-2; XX 1-2) come quel «“seme di felicità” messo da Dio nell'anima ben posta» (IV XX 9); XXI *passim* (dove si descrive come la nobiltà scende nell'uomo «prima per modo naturale, e poi per modo teologico» (XXI 1); XXII *passim* (dove si tratta dell'«appetito d'animo naturale» che nasce «della divina bontade, in noi seminata e infusa dal principio della nostra generazione»); su questi capitoli del IV trattato vd. sempre FALZONE, *Desiderio della scienza e desiderio di Dio nel Convivio di Dante*, cit., pp. 28-68 che giustamente osserva come Dante, dopo aver sostenuto una concezione di nobiltà come specifico dono divino elargito solo ad alcuni uomini eccezionali (IV XX-XXI) che sarebbero quasi «un altro Dio incarnato» (IV XXI 10) introduce poi delle precisazioni per cui la nobiltà diventa una potenza naturale presente in tutti gli uomini che ha bisogno dell'educazione e dell'impegno per realizzarsi come virtù (IV XXI 13-14): «Cosi, è un'istanza etica, o meglio etico-politica, a spiegare l'affermazione, nel corpo del capitolo XXII, che a nessuno è consentito giustificare la propria mala condotta [...] adducendo a pretesto la viltà della sua anima, poiché anche a colui che non abbia ricevuto “da principio” il seme divino (la nobiltà) [...] quel seme può essere innestato nell'animo per “molta correzione e cultura”, cioè attraverso l'educazione e le leggi» (ivi, p. 67).

⁶⁸ E che Dante sia convinto di ciò lo conferma ad esempio il fatto che nel *Purgatorio*, fra i vari esempi di virtù contrarie ai peccati puniti nelle varie cornici, si ricorre a esempi tratti anche dalla storia pre-cristiana, e, in particolare, nel XX Canto, ai vv. 25-27, troviamo fra gli esempi di povertà opposti all'avarizia, accanto a quello di Maria (vv. 19-24) e di San Nicola (vv. 31-33), quello del Fabrizio già ricordato nel *Convivio*.

⁶⁹ Cfr. e.g. OROSIO, *Hist. I praef.* 14; II, 3, 3-7.

⁷⁰ Cfr. la voce *Orosio* di A. MARTINA (1970) nell'*Enciclopedia Dantesca* consultabile sul sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-orosio_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/paolo-orosio_(Enciclopedia-Dantesca)/).

questo modo, insieme all'impero, anche la stessa *Urbs* è sottratta a una valorizzazione esclusivamente cristiana: alla fine del v capitolo del IV trattato, infatti, Dante, sicuro di aver dimostrato «che spezial nascimento e spezial processo, da Dio pensato e ordinato, fosse quello della santa cittade», afferma «Certo di ferma sono oppinione che le pietre che nelle mura sue stanno siano degne di reverenza, e lo suolo dov'ella siede sia degno oltre quello che per li uomini è predicato e aprovato» (*Conv.* IV v 20). Queste parole non solo sembrano capovolgere il giudizio di Agostino che in *De civitate* XV 5, ricordando come all'origine dell'Urbe vi fosse stato il fratricidio compiuto da Romolo nei confronti di Remo, citava la *Pharsalia* di Lucrezio per ricordare che quelle stesse mura grondavano di sangue fraterno;⁷¹ ma, affermando che lo «suolo» dove si trova la «santa cittade» è «degno oltre quello che per li uomini è predicato e aprovato», sembrano anche voler decisamente correggere quella concezione di Roma (che si era andata affermando a partire dalla fine dell'età antica, in concomitanza quindi, da una parte, col declino politico della città e dall'altra coll'ascesa della sua importanza religiosa in quanto sede apostolica), che aveva legato in modo esclusivo la sua «venerabilità» al fatto che il martirio degli apostoli Pietro e Paolo avreb-

⁷¹ LUC. *Phars.* I 95: «Fraterno primi maduerunt sanguine muri». Questa netta distinzione fra Agostino e Dante riguardo al giudizio sull'impero, non toglie il fatto che il primo abbia profondamente influito sull'Alighieri che più volte lo cita e che in *Mon.* III III 13 ne sottolinea esplicitamente l'*auctoritas* in quanto dottore della Chiesa ispirato direttamente dallo Spirito Santo. Un'utile panoramica sui vari studi che si sono occupati, fin dalla fine dell'800, dell'influenza di Agostino sull'opera dell'Alighieri (anche, ma non solo riguardo al pensiero politico, dove più marcata è la differenza fra i due), in E. BRILLI, *Firenze e il profeta. Dante fra teologia e politica*, Roma, Carocci, 2012, pp. 239-70. Nel volume l'autrice, mostrando come il tema della *terrena civitas* sia vivo nella tradizione medievale dove diventa più precisamente quello della *civitas diaboli* di cui si riconoscono diverse rappresentazioni nella storia anche contemporanea, analizza nell'opera dantesca la *civitas diaboli sub specie Florentiae* e, riguardo al rapporto fra la *Commedia* e il *De civitate Dei*, conclude che «allontanandosi Dante su Roma, la tradizione agostiniana rimaneva viva nella sua memoria e, *mutatis mutandis*, Dante riutilizzò rappresentazioni e argomenti agostiniani per formalizzare una materia diversa da quella in riferimento alla quale quelle rappresentazioni e quegli argomenti erano (in parte) nati. In particolare, Dante riutilizzò il repertorio topico e il complesso impianto argomentativo di Agostino contro l'Impero romano ai fini della propria polemica contro Firenze» (ivi, p. 270).

be non solo fondato il primato della Chiesa di Roma, ma quasi “rifondato” *ex-novo* la città stessa.⁷²

Così proprio alla fine della digressione sull'impero romano (che, al di là della logica argomentativa con cui viene introdotta, ben si colloca, lo ripetiamo, in questo IV trattato del *Convivio* dedicato a un'etica autonoma, nel senso precisato sopra, rispetto ad ogni fine trascendente), si riconosce a Roma un valore che, se è sicuramente imprescindibile da quella «divina bontade» che ha reso possibili «tante mirabili operazioni» (*Conv.* IV v 17), non lo è altrettanto, e questo sarà il tema esplicito della *Monarchia*, da quel papato che congiungendo «la spada col pastorale» (*Purg.* XVI 109-10) ha preteso l'«esclusiva» sulla città eterna.

⁷² Cfr. M. MACCARONE, *La concezione di Roma città di Pietro e Paolo: da Damaso a Leone I*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, Atti del I Seminario Internazionale di Studi Storici “Da Roma alla terza Roma”, 21-23 aprile 1981, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1983, pp. 63-85 e in particolare p. 63: «La *Roma christiana* non è una Roma cristianizzata, come poteva dirsi di ogni città del mondo greco-romano. Viene concepita e proposta come una Roma non contrapposta alla Roma classica e imperiale, ma che ad essa subentra e che la supera a motivo dei nuovi titoli che possiede. È infatti diversa e nuova rispetto alla vecchia Roma, sia per la sua origine, fatta derivare dagli Apostoli Pietro e Paolo, sia per il suo nuovo volto di città santuario dei cristiani, che ha modificato la stessa topografia urbana, sia soprattutto perché in essa risiede e svolge la sua azione universale la *sedes apostolica*». Ed è interessante osservare, sempre con MACCARONE (ivi, p. 72), che già Rutilio Namaziano nel 417, ricordando i *limina sacra* dei templi pagani che è andato a visitare a Roma prima della partenza per il ritorno nella sua terra natia (*De red. suo* 143-46), sembrò tacitamente rivendicare la sacralità tradizionale dell'Urbe rispetto a quella nuova dei *limina apostolorum*. Per Dante, invece, la “sacralità” pagana e quella cristiana di Roma non sono in contraddizione, come ben si capisce anche da *Inf.* II 20-27: ad Enea, scelto dal cielo come padre «de l'alma Roma e di suo impero», fu permessa la discesa agli Inferi in funzione della «sua vittoria», e quindi dell'impero, ma anche in funzione «del papale ammantato». La “cristianizzazione” di Roma non è quindi una rifondazione che pone una origine diversa da quella della precedente storia pagana dell'Urbe, perché proprio quella storia è stata voluta da Dio non solo per l'affermarsi dell'impero, ma anche perché Roma diventasse «lo loco santo u' siede il successor del maggior Piero».

1.3 «Questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore»
(*Conv.* IV IX 8)

Prima di passare all'analisi della *Monarchia*, ricordiamo l'argomentazione generale in cui si collocano questi capitoli che abbiamo analizzato, perché ciò permette, dopo aver osservato il valore attribuito all'impero romano, di specificare in esso la concezione della figura imperiale. Dante ha inteso dimostrare come l'imperatore Federico II non debba essere seguito per quanto riguarda la definizione della nobiltà; ma non volendo con questa dimostrazione indurre l'errore di mettere in discussione la necessità e la bontà dell'impero, ha ritenuto necessario in via preliminare ribadirne il valore (*Conv.* IV IV-V). Dopo aver in modo analogo dedicato il VI capitolo a ribadire il valore dell'autorità e dell'eccellenza di Aristotele fra tutti i filosofi, nel VII afferma che è errata l'opinione del volgo che ritiene la nobiltà legata alla stirpe, mentre nel capitolo VIII, dopo aver dimostrato come la confutazione di questa *communis opinio* non sia in realtà in contraddizione con il pensiero aristotelico che affermava non poter essere del tutto falso ciò che pare vero ai più,⁷³ asserisce che tale confutazione non è nemmeno un atto «contro la reverenza de lo Imperio» (*Conv.* IV VIII 10) in quanto, nel caso della definizione della nobiltà l'uomo non è «debitamente a la imperiale maestà subietto» (*Conv.* IV VIII 16). Tale affermazione per essere dimostrata richiede, ed è l'argomento del IX capitolo, la definizione degli ambiti di competenza, e quindi dei limiti, dell'esercizio dell'autorità imperiale: questa «a perfezione dell'umana vita fu trovata», e per questo «ella è regolatrice e retrice di tutte le nostre operazioni, giustamente» (*Conv.* IV IX 1); ma come tutto nella terra ha fine, anche questa autorità ha un limite che le è posto da Dio (*Conv.* IV IX 2-3), essendo chiamata a regolare non tutte le operazioni umane, ma solo quelle che si possono realmente definire «nostre» in quanto «subbiacciano alla ragione e alla volontade; ché se in noi è l'operazione

⁷³ Secondo Dante, infatti, «Aristotele, quando diceva che non può essere del tutto falso ciò che pare vero ai più, intendeva certamente riferirsi al giudizio fondato sulla ragione e non a quello che è frutto della sola apparenza sensibile. Perciò chi contraddice l'opinione del "volgo" non contrasta affatto la sua autorità, ma anzi la conferma e l'onora»: VASOLI, *Introduzione*, cit., p. XLIII. Ma vd. anche *supra* n. 7.

digestiva, questa non è umana ma naturale» (*Conv.* IV IX 4). Inoltre, anche riguardo alle “operazioni razionali” alcune⁷⁴ sono sottoposte alla nostra volontà solo nel senso che sono oggetto della nostra considerazione speculativa (che come tutte le attività umane è volontaria), ma non lo sono di per sé, perché non ne dipendono: «ché, perché noi volessimo che le cose gravi salissero per natura suso, e perché noi volessimo che 'l silogismo con falsi principii conchiudesse veritade dimostrando, e perché noi volessimo che la casa sedesse così forte pendente come diritta, non sarebbe; però che di queste operazioni non fattori propriamente, ma li trovatori semo: altri l'ordinò e fece maggiore fattore» (*Conv.* IV IX 6); altre “operazioni” invece, come «offendere e giovare, [...] star fermo e fuggire alla battaglia, [...] stare casto e lussuriare [...] del tutto suggiacciono alla nostra volontade; e però semo detti da loro buoni e rei, perch'elle sono proprie nostre del tutto» (*Conv.* IV IX 7). In queste bisogna osservare l'«equitade» (*Conv.* IV IX 8); ma siccome ci si può allontanare da questa non solo volontariamente ma

per non sapere quale essa si sia [...], trovata fu la ragione scritta per mostrarla e per comandarla. [...] E però è scritto nel principio del Vecchio Digesto: «La ragione scritta è arte di bene e d'equitade». A questa scrivere, mostrare e comandare, è questo ufficiale posto di cui si parla, cioè lo Imperadore, al quale tanto quanto le nostre operazioni proprie che dette sono, si stendono, siamo subietti; e più oltre no. (*Conv.* IV IX 8-9)

«E più oltre no»: con questa limitazione si rivendica quindi un'“autonomia del sapere dal potere”, grazie alla quale si potrà liberamente procedere, nei successivi capitoli del IV trattato, ad argomentare filosoficamente una “vera” definizione di nobiltà. L'ambito dell'autorità imperiale è invece un altro, quello della «ragione scritta», ovvero, lo abbiamo visto, del diritto romano,⁷⁵ ed è compi-

⁷⁴ Quelle elencate in *Conv.* IV IX 5: «ché operazioni sono che ella solamente considera, e non fa né può fare alcuna di quelle, sì come sono le cose naturali e le soprannaturali e le matematiche; e operazioni che essa considera e fa nel proprio atto suo, le quali si chiamano razionali, sì come sono arti di parlare; e operazioni sono che ella considera e fa in materia di fuori di sé, sì come sono arti meccaniche».

⁷⁵ Vd. *supra* n. 32. E così era stato infatti definito dai giuristi dei secoli XII-XIII, per i quali: «l'esigenza [...] di un diritto universalmente valido la si sentiva già sod-

to specifico dell'imperatore formulare, promulgare e far osservare questo diritto, secondo quanto Dante aveva precedentemente affermato nel passo sopra riportato del *Convivio*: «quello che elli [*scil.* l'imperatore] dice a tutti è legge, e per tutti dee essere obedito, e ogni altro comandamento da quello di costui prendere vigore e autoritade» (*Conv.* IV IV 7). Questa idea di un potere legislativo che appartiene specificatamente all'imperatore, si trovava, come abbiamo già osservato, nel *Corpus giustiniano*⁷⁶ tanto che l'imperatore veniva ad identificarsi con la *lex* («lex animata»),⁷⁷ identificazione, questa, largamente presente anche nella giurisprudenza medievale.⁷⁸ Ma

disfatta dal diritto dell'Impero, che era lo stato universale [...]. Per di più il diritto romano, nella sistemazione giustiniana, possedeva oggettivamente un aspetto tale di completezza e di perfezione da poter essere accettato come il Diritto per antonomasia, ciò che fu detto '*ratio scripta*'»: G. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. I. Antichità e medioevo*, Roma-Bari, Laterza, 2004, p. 178. Ma cfr. anche P. FIORELLI, *Sul senso del diritto nella «Monarchia»*, in «Lettture classensi», 16, 1987, pp. 88-90, dove attraverso l'etimologia della parola ragione (*ratio*), si ricostruisce la storia del «conguaglio tra ragione e *ius*».

⁷⁶ Cfr. anche *Cod.* 1.14.12.1 (Imperator Justinianus): «Quid enim maius, quid sanctius imperiali est maiestate? vel quis tantae superbiae fastidio tumidus est, ut regalem sensum contemnat, cum et veteris iuris conditores constitutiones, quae ex imperiali decreto processerunt, legis vicem obtinere aperte dilucideque definiunt?».

⁷⁷ Cfr. *Nov.* 105. 2. 4: «Omnibus enim a nobis dictis imperatoris excipiatur fortuna, cui et ipsas deus leges subiecit, legem animatam eum mittens hominibus». L'esigenza di persone che interpretino e incarnino la legge era già stata affermata nel pensiero filosofico greco (PLATONE, *Politico* 293d-294c e ARISTOTELE, *Pol.* III 1284a) e a questa tradizione accademico peripatetica aveva probabilmente attinto Cicerone nel *De legibus* nel passo dove aveva affermato: «Videtis igitur magistratus hanc esse vim ut praesit praescribatque recta et utilia et coniuncta cum legibus. Ut enim magistratibus leges, ita populo praesunt magistratus, vereque dici potest, magistratum legem esse loquentem, legem autem mutum magistratum» (*De leg.* III 2): cfr. F. FONTANELLA, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2012, p. 80 e note. La dottrina del νόμος ἐμπνευστός si era però affermata più precisamente nell'ambito delle monarchie ellenistiche in connessione col potere regale ed era stata poi ripresa nel IV secolo da Temistio nelle sue orazioni (e.g. cfr. *Or.* V 2 64b; con particolare riferimento a Teodosio: XVI 212d; XIX 228a).

⁷⁸ Per la recezione e lo sviluppo dell'idea del monarca come *lex animata* che si sovrappone, a partire dai secoli XII-XIII, a quella del re come *typus Christi* predominante nei secoli precedenti, risulta sempre particolarmente utile e interessante la documentazione e la relativa analisi in KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., il capitolo IV: *La regalità giuricentrica*, pp. 76-165 e specialmente le pp. 109-23.

in questo IX capitolo del IV trattato Dante accoglie anche una definizione di Ulpiano, che a sua volta cita Celso, e che si trova proprio nell'*incipit* del *Digesto* (*Dig.* 1.1.1. *pr.*1: «Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi») ⁷⁹ colla quale, attraverso la parola *aequitas*, si collega il *ius* romano a un fondamento giusnaturalistico: ⁸⁰ l'Alighieri conferma così chiaramente di intendere il diritto romano come la più alta e perfetta forma della legge, espressione del *ius naturae* e pertanto del vertice della ragione umana: «ragione scritta». ⁸¹ Il pensiero medievale aveva ripreso e tentato di risolvere, proprio attraverso il ricorso al diritto naturale, quella antinomia fra un «princeps imago aequitatis», ma allo stesso tempo «servus aequitatis» (così nel *Policraticus* di Giovanni di Salisbury), ⁸² ovvero «iustitiae pater et filius, dominus et minister» (così nel *Liber augustalis* pubblicato da Federico II), ⁸³ che

⁷⁹ Tale definizione nella *Monarchia* (II v 1) sarà considerata una «descriptio» insufficiente a definire il diritto in quanto «non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo»: ma su questo passo vd. *infra*.

⁸⁰ Il passo è ampiamente discusso e interpretato in questo senso in A. SCHIAVONE, *Ius. L'invenzione del diritto in Occidente*, Torino, Einaudi, 2005, pp. 361-71 e note alle pp. 488-95. Cfr. anche V. MAROTTA, *Iustitia, vera philosophia e natura. Una nota sulle Institutiones di Ulpiano*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, a cura di D. Mantovani e A. Schiavone, Pavia, IUSS Press, 2007, pp. 563-601 e FONTANELLA, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, cit., pp. 115-32. In particolare proprio sulla recezione dantesca dell'*aequitas* classica in questo passo del *Convivio* e in *Mon.* II v 1-2 si veda R. RUGGIERO, *Una definizione del diritto*, in *Del normare parean tutti contenti. Studi offerti a Ruggiero Stefanelli*, a cura di P. Guaragnella, M.B. Pagliara, P. Sabbatino, L. Sebastio, Bari, Progreedit, 2011, pp. 142-62, pp. 148-53.

⁸¹ Cfr. la voce *Diritto Romano* di F. CANCELLI (1970), nell'*Enciclopedia Dantesca* consultabile sul sito [http://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-romano_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/diritto-romano_(Enciclopedia-Dantesca)/).

⁸² I passi sono riportati e commentati da KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 82-84.

⁸³ Ivi, pp. 84-93 con fonti. Per quanto riguarda gli appellativi di *iustitiae dominus* e *pater*, ricordiamo che nell'antico impero, da Augusto fino all'età degli Antonini, la storiografia giudica positivamente quegli imperatori che avevano rifiutato l'appellativo latino di *dominus* (SVET. *Aug.* 53; *Tib.* 27; TAC. *Ann.* II 87; XII 11) e quindi l'arbitrarietà assoluta del potere imperiale; particolarmente significativo, per l'argomento che ci interessa, quel passo del *Panegirico* di Plinio a Traiano, dove, dopo aver as-

trovava anch'essa il suo precedente nel codice giustiniano nell'antinomia fra un «princeps legibus solutus» ma allo stesso tempo «legibus alligatus». ⁸⁴ La soluzione è così sintetizzata da Egidio Roma-

serito che «sunt diversa natura dominatio et principatus» (*Paneg.* 45), leggiamo: «ipse te legibus subiecisti: legibus, Caesar, quas nemo principi scripsit. Sed tu nihil amplius vis tibi licere, quam nobis: sic fit, ut nos tibi plus velimus. Quod ego nunc primum audio, nunc primum disco: non est princeps supra leges, sed leges supra principem» (*Paneg.* 65 1-3). Dopo Costantino, invece, un'iscrizione celebra Valentiniano I come «legum domino Romanorum, iustitiae aequitatisque rectori» (*ILS* 765), mentre nelle *Novellae* (12.4) Giustiniano si proclamerà «legis pater».

⁸⁴ La stessa idea dell'imperatore come «lex animata» poteva comportare l'idea della sua superiorità rispetto alle leggi (così in *Nov.* 105.2.4 riportata *supra* alla n. 77), in modo conforme all'immagine di un «princeps legibus solutus» di cui si può già trovare traccia in una clausola della *Lex de imperio Vespasiani* (clausola da noi conosciuta solo attraverso la famosa epigrafe esposta nel 1347 nella Basilica di San Giovanni in Laterano da Cola di Rienzo) che prevedeva che, limitatamente alle leggi e ai plebisciti che non avevano vincolato Augusto, Tiberio e Claudio, «iis legibusque scitis imp(erator) Caesar | Vespasianus solutus sit» (*FIRA*, I,15, ll. 24-25). Tale clausola “discrezionale” è comunque ancora ben lontana dalla massima più generale del «princeps legibus solutus», che si trova invece attestata dall'età severiana, anche se in passi di cui si discute se il riferimento non sia invece così generale, ma piuttosto anche in questi casi rivolto a situazioni specifiche, ad es. in *Dig.* 1.3.31 (Ulpianus 13 *ad l. iul. et pap.*), dove si riporta un passo di Ulpiano che si riferisce alle *leges Iulia et Papia* che, limitando alcune capacità giuridiche dei celibi o dei coniugati senza figli, facevano eccezione per il principe che si trovasse in queste condizioni: «Princeps legibus solutus est: augusta autem licet legibus soluta non est, principes tamen eadem illi privilegia tribuunt, quae ipsi habent». Inoltre la raccolta giustiniana riporta anche quei passi in cui si cita questo principio per affermare però che non è opportuno applicarlo, come ad esempio in *Cod.* 6.23.3 (Imperator Alexander Severus): «licet enim lex imperii sollemnibus iuris imperatorem solverit, nihil tamen tam proprium imperii est, ut legibus vivere» (dove con «lex imperii» ci si riferirà probabilmente sempre alla «lex regia»). Ma cfr. anche *Dig.* 32.23 (Paulus 5 *sent.*): «decet enim tantae maiestati eas servare leges, quibus ipse solutus esse videtur» e *Inst.* 2.17.8: «secundum haec divi quoque Severus et Antoninus – (*scil.* Settimio Severo e Caracalla) – saepissime rescripserunt: “licet enim”, inquit, “legibus soluti sumus, attamen legibus vivimus”». E ancora dopo Costantino, pur se l'imperatore diventa in modo quasi esclusivo legislatore e interprete delle norme, la famosa *digna vox* del 429 affermerà: «Digna vox maiestatis regnantis legibus alligatum se principem profiteri: adeo de auctoritate iuris nostra pendet auctoritas. et re vera maius imperio est submittere legibus principatum» (*Cod.* 1.14.4 [Imperatores Theodosius, Valentinianus]): cfr. L. DE GIOVANNI, *Il principe e la legge: dalla lex de imperio Vespasiani al mondo tardoantico*, in *La lex de Imperio Vespasiani e la Roma dei Flavi*, cit., pp. 219-30.

no nel suo *De regimine principum* (dove, in I II 12, è ripresa anche la definizione del «princeps» come «animata lex»): «Sciendum est regem et quemlibet principantem esse medium inter legem naturalem et positivam [...] Quare positiva lex est infra principantem sicut lex naturalis est supra, et si dicatur legem aliquam positivam esse supra principantem, hoc non est ut positiva sed ut in ea reservatur virtus iuris naturalis» (III II 29).⁸⁵ E poco prima Federico II, proprio in riferimento alle sue prerogative imperiali, aveva affermato nella X Assise di Capua: «Sed quamquam soluta imperialis a quibuscumque legibus sit maiestas, sic tamen in totum non est exempta iudicio rationis, que iuris est mater».⁸⁶ L'imperatore del *Convivio* si colloca quindi in questa tradizione del pensiero filosofico e giuridico medievale, secondo la quale l'imperatore è signore e artefice della legge positiva ma in quanto nell'esercizio di tale prerogativa segue la legge naturale, in modo da essere più "inventore" (nel senso di "scopritore") che "creatore" del diritto.

L'Alighieri sembra però compiere un'ulteriore passo, riconoscendo alla «filosofica autoritate» un ruolo specifico nell'"invenzione" di questo diritto espressione della *ratio* naturale: nei capitoli dove si era dimostrata la massima autorità di Aristotele in campo filosofico in quanto «la perfezione di questa moralitate per Aristotele terminata fue» (*Conv.* IV VI 16), si era infatti concluso che «non regna [la filosofica] autoritate alla imperiale; ma quella senza questa è pericolosa, e questa senza quella è quasi debile, non per sé ma per la disordinanza della gente: sì che l'una coll'altra congiunta utilissime e pienissime sono d'ogni vigore» (*Conv.* IV VI 17), quasi a dire che «la Filosofia ha bisogno dell'impero per regolare efficacemente i costumi», ma «l'impero ha bisogno della filosofia per sapere come regolare i costumi secondo giustizia e verità».⁸⁷ Nella *Monarchia*, do-

⁸⁵ KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 116-18 con altre fonti.

⁸⁶ Citato ivi a p. 92, dove si osserva che «Era una dottrina non priva di rischi, poiché l'interpretazione della ragione poteva facilmente dipendere solo dal principe [...] tuttavia, nella filosofia giuridica, essa manteneva ancora le sembianze di una dea – una manifestazione della natura eguale a Dio» (ivi, p. 93). Ma cfr. anche la voce *Assise di Capua* (Federiciana 2005) a cura di A. CERNIGLIARO consultabile nella edizione online dell'Enciclopedia Treccani ([http://www.treccani.it/enciclopedia/assise-di-capua_\(Federiciana\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/assise-di-capua_(Federiciana)/)).

⁸⁷ GILSON, *Dante e la filosofia*, cit., p. 138.

ve si riconoscerà esplicitamente all'imperatore il compito di condurre «secundum phylosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem» (*Mon.* III XV 10), Dante sembrerà vagheggiare solo la figura dell'imperatore-filosofo,⁸⁸ qui nel *Convivio* si contempla invece anche la figura del filosofo-consigliere del principe, come risulta nell'apostrofe rivolta ai regnanti contemporanei all'Alighieri: «Oh miseri che al presente reggete! e oh miserissimi che retti siete! ché nulla filosofica autoritate si congiunge colli vostri reggimenti né per proprio studio né per consiglio» (*Conv.* IV VI 19).

L'idea del filosofo-consigliere è vecchia almeno quanto Platone, e per la sua attuazione, quasi mai felice, basti pensare all'esempio dello stesso Platone con Dione e Dionigi di Siracusa, o a quello di Aristotele con Alessandro Magno, o ancora a quello di Seneca con Nerone e così via, mentre per la figura dell'imperatore filosofo ricordo, come caso esemplare del mondo antico, quello di Marco Aurelio. Il fatto però che nel *Convivio* si auspichi la "congiunzione" della filosofia con un imperatore connotato prevalentemente in rapporto al *ius*, non può non richiamare alla mente Cicerone: questi non solo aveva auspicato e in un certo senso "incarnato" la figura del politico-filosofo,⁸⁹ ma nel *De legibus*, dopo aver identificato la *lex* con quella *ratio* naturale che coincide con la *mens* del *sapiens*,⁹⁰ aveva affermato che proprio per questo solo il *sapiens* può riconoscere e interpretare questa legge suprema (*De leg.* I 19; 62; II 8), ed in quanto *sapiens* aveva nel suo trattato "scoperto" ed enunciato le leggi conformi al *ius naturae*.⁹¹ Dante quasi sicuramente non conosceva il *De legibus*,⁹² ma il pensiero ciceroniano trovava immediato ri-

⁸⁸ Fatta eccezione per il "finale" della *Monarchia* (III XV 18) su cui vd. *infra* (ma cfr. sempre *infra* anche n. 105).

⁸⁹ Cfr., e.g., *Cic. Fam.* XV 16 (del 51 a.C.) in cui l'autore parlando di sé e di Catone afferma: «soli [...] nos philosophiam veram illam et antiquam [...] in forum atque in rem publicam atque in ipsam aciem paene deduximus».

⁹⁰ *De Leg.* II 11: «illa lex [...] est enim ratio mensque sapientis ad iubendum et ad deterrendum idonea»; cfr. anche *De leg.* I 18-19; II 8.

⁹¹ Cfr. FONTANELLA, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, cit., pp. 13-14.

⁹² I più antichi codici del *De legibus* a noi pervenuti furono scritti in Francia a metà del IX secolo e custoditi nell'abbazia di Corbie: cfr. P. CHIESA, *Adoardo di Corbie e i lettori del 'De legibus' in età carolingia*, in *Cicerone e il diritto nella storia d'Europa*

scontro nella giurisprudenza romana, dato che già con Servio Sulpicio Rufo (giurista contemporaneo di Cicerone) e successivamente con Labeone (giurista di età augustea) si era realizzato «un punto di giuntura fra la tradizione retorico filosofica e il lavoro dei giuristi: il paradigma giusnaturalistico [...] sarebbe diventato da allora in poi [...] uno dei fili di trama della loro riflessione, fino alla definitiva consacrazione ulpiana»,⁹³ quando i giuristi, non potendo più competere col *princeps* nella creazione del *ius*, ne assumono però una sorta di “controllo” misurando e confermando i contenuti della legislazione in riferimento a un criterio di giustizia naturale, e quindi universale, applicabile a tutto l'impero.⁹⁴ Per questo, aveva sostenuto Ulpiano proprio di seguito al passo in cui riporta la definizione di *ius* data da Celso, «c'è chi a ragione ci chiama *sacerdotes*»⁹⁵ in quan-

pa, Atti del XIII Colloquium Tullianum: Milano, 27-29 marzo 2008, in «Ciceroniana», n.s. XIII, 2009, pp. 101-16. Da Corbie il trattato si diffuse in Francia, nella Germania meridionale e in Inghilterra, ma per la sua diffusione in Italia dobbiamo attendere il Petrarca che conosce (e cita: *Fam.* II 2 1 6; 19; XXIV 4 14) un testo che discende da un'edizione del XII secolo, in parte indipendente da quella dei codici di Corbie: cfr. A.R. DYCK, *A commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004, pp. 41-42. Mi parebbe quindi una pura illazione, in assenza di altri riscontri, supporre che Dante avesse conosciuto il testo in Francia, sempre ammesso che si accetti come veritiera la notizia del viaggio del poeta a Parigi tramandata da Boccaccio nel *Trattatello in laude di Dante*.

⁹³ SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 264. Ma cfr. anche G. FALCONE, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'*. Sulla raffigurazione ulpiana dei giuristi (*D.1.1.1.1*), in «Annali del seminario giuridico della Università di Palermo», 49, 2004, (consultabile all'indirizzo www.archaeogate.org/storage/Falcone1.pdf), dove, proprio riguardo al passo di Ulpiano riportato in *Dig.1.1.1.1* (che riporto *infra* alla n. 96) si ipotizza un rapporto col *De legibus* di Cicerone che non si ridurrebbe a «una generica ispirazione o [...] echi di alcune idee che, espresse nello scritto ciceroniano, si sono sedimentate nella complessiva cultura di Ulpiano. Piuttosto, il giurista severiano dovette avere costantemente davanti agli occhi il *De legibus* come apposito modello, e organizzare la propria scrittura esattamente (staremmo per dire: fedelmente) sulla falsariga del testo di Cicerone»: p. 41 del pdf; l'argomentazione di questa ipotesi occupa tutte le pp. 42-69.

⁹⁴ SCHIAVONE, *Ius*, cit., pp. 361-89.

⁹⁵ «Al riguardo, in aggiunta all'eventualità che Ulpiano riproponga, più o meno consapevolmente, l'originaria attribuzione del sapere e dell'operare giuridici ai pontefici, è possibile richiamare, con la generalità degli studiosi, le parole dello stesso Ulpiano 'sanctissima civilis sapientia' e 'ingressus sacramenti'; o la qualifica 'antistes iuris' da parte di Quintiliano (*Inst. or.* XI 69); o ancora, l'esistenza di un'epigrafe recan-

to «veneriamo la giustizia [...] aspirando, se non sbaglio, alla vera e non alla falsa filosofia». ⁹⁶ Come osserva Schiavone «Cicerone aveva a suo tempo cercato di fondare il diritto romano *ex intima philosophia* e Ulpiano stesso doveva averlo avuto ben presente» nel suo tentativo di assimilare la propria dottrina alla filosofia in modo da trasmettere «l'idea [...] che esistesse un rapporto profondo e privilegiato fra ricerca della giustizia e raggiungimento della verità, e che i giuristi fossero i custodi per eccellenza di questo legame». ⁹⁷ I grandi giuristi dell'età dei Severi avevano quindi rivendicato a sé questo ruolo di *sacerdotes* del diritto prima che, a partire dall'età costantiniana, gli imperatori diventassero non solo legislatori ma anche interpreti della legislazione. ⁹⁸ La giurisprudenza medievale aveva ben compreso e fatto proprio questo ruolo di *sacerdotes* degli antichi giuristi romani, ⁹⁹ ma anche in età medievale presto si dedusse che «ciò che si confaceva ai giudici, si confaceva anche al principe, che, dopo tutto, era a capo della gerarchia giuridica», ¹⁰⁰ per cui questo ran-

te proprio l'espressione '*sacerdos iuris*' (CIL, VI, 2250)»: FALCONE, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'*, cit., n. 111.

⁹⁶ Cfr. il già citato *Dig.* 1.1.1. pr. (Ulpianus 1 *inst.*) insieme a *Dig.* 1.1.1.1 (Ulpianus 1 *inst.*): «Iuri operam daturum prius nosse oportet, unde nomen iuris descendat. Est autem a iustitia appellatum: nam, ut eleganter Celsus definit, ius est ars boni et aequi. Cuius merito quis nos sacerdotes appellet: iustitiam namque colimus et boni et aequi notitiam profitemur, aequum ab iniquo separantes, licitum ab illicito discernentes, bonos non solum metu poenarum, verum etiam praemiorum quoque exhortatione efficere cupientes, veram nisi fallor philosophiam, non simulatam affectantes».

⁹⁷ SCHIAVONE, *Ius*, cit., pp. 370-71.

⁹⁸ Per la "svolta costantiniana", cfr. D. MANTOVANI, *Il diritto da Augusto al Teodosiano*, in E. GABBA-D. FORABOSCHI-D. MANTOVANI-E. LO CASCIO-L. TROIANI, *Introduzione alla storia di Roma*, Milano, LED, 1999, pp. 465-534, pp. 505-23 e, e.g., *Cod.* 1.14.1 (Imperator Constantinus): «Inter aequitatem iusque interpositam interpretationem nobis solis et oportet et licet inspicere»; *Cod.* 1.14.12.3 (Imperator Justinianus): «Definimus autem omnem imperatoris legum interpretationem sive in precibus sive in iudiciis sive alio quocumque modo factam ratam et indubitam haberi. Si enim in praesenti leges condere soli imperatori concessum est, et leges interpretari solum dignum imperio esse oportet». E infatti, anche se al di fuori dell'ambito giuridico, Simmaco nella famosa lettera a Teodosio riguardante l'altare della Vittoria, chiama gli imperatori «iustitiae sacerdotes» (*Ep.* X 3 15).

⁹⁹ Fonti in KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., pp. 103-107 e 119-20.

¹⁰⁰ Ivi, p. 107.

go di *sacerdos* venne anche trasferito ai *principes*.¹⁰¹ La posizione dell'Alighieri nel *Convivio* appare invece più vicina a quella sostenuta dai giuristi dell'età severiana che a quella delle età successive: il ruolo specifico assegnato alla filosofia nei confronti dei governanti completa infatti il riferimento alla prima parte del passo di Ulpiano e ai compiti giuridici dell'imperatore in modo molto simile a ciò che questi giuristi avevano sostenuto.¹⁰² Così, in un'opera che ha come intento dichiarato quello di «fare un generale convivio» delle briciole di quel sapere che «tutti li uomini naturalmente desiderano» (*Conv.* I I 1) ma da cui per «diverse cagioni» possono essersi tenuti lontano (*Conv.* I I 2-6), Dante sembra includere fra questi uomini anche chi dovrebbe trovarsi al vertice del potere politico,¹⁰³ l'imperatore, ricordando innanzitutto che il suo potere si fonda sul diritto, ovvero su una prerogativa che ne delimita l'ambito in quanto esistono altri ambiti da lui indipendenti, come quello «filosofico» della definizione della nobiltà; poi che questo diritto è quella «ragione scritta» di cui egli dovrebbe essere piuttosto l'inventore (nel senso dello scopritore) che il creatore; e infine che anche in tale «invenzione» sarebbe pericoloso prescindere dalla «filosofica autoritade», o per meglio dire, così come è stato osservato a proposito del passo di Ulpiano sopra ricordato «il sovrano poteva legiferare come gli piaceva [...], ma il controllo sulla corrispondenza dei suoi provvedimenti alla verità e alla giustizia [...] non si trovava nelle sue mani, non gli apparteneva».¹⁰⁴ E questo controllo nel *Convivio* non spetta al

¹⁰¹ Ivi, pp. 107-109.

¹⁰² E la vicinanza appare ancora più evidente se si tiene conto del carattere essenzialmente etico che la filosofia riveste per Dante nel IV trattato del *Convivio* (vd. *supra*), e del fatto che nella contrapposizione ulpiana fra *vera e falsa philosophia* si rispecchia molto probabilmente una contrapposizione, risalente almeno a Platone, e ben presente «nei circuiti intellettuali di I e II secolo [...] tra la riflessione etica che si occupa, tra gli altri temi, della *iustitia* e dell'*aequitas*, e che è qualificata 'vera philosophia', e la dialettica fine a se stessa, la sofistica, una riflessione che, anziché cimentarsi con l'*honestum* e con le *virtutes*, è impegnata nelle *cavillationes* e nei sillogismi e, perciò, della filosofia reca solo il nome»: FALCONE, *La 'vera philosophia' dei 'sacerdotes iuris'*, cit., p. 24 del pdf.

¹⁰³ D'altronde fra le ragioni che impediscono di dedicarsi alla sapienza Dante ricorda proprio la «cura civile»: *Conv.* I I 4.

¹⁰⁴ SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 378.

giurista, ma piuttosto a chi, come l'Alighieri, «fuggito della pastura del vulgo» (*Conv.* I I 10), si è innamorato di quella «bellissima e onestissima figlia dello Imperadore dell'universo, alla quale Pittagora puose nome Filosofia» (*Conv.* II XV 12).¹⁰⁵

2. La Monarchia

Nella *Monarchia* (la cui datazione, tuttora discussa, è collocabile in un periodo che va dal 1308 fino al 1317-1318),¹⁰⁶ l'autore vo-

¹⁰⁵ È interessante osservare, come ha mostrato recentemente U. CARPI, *L'Inferno dei guelfi e i principi del Purgatorio*, Milano, Franco Angeli, 2013, che ciò che Dante scrive nel *Convivio* è profondamente legato all'esperienza da lui vissuta nell'esilio quando «povero e sbandato quanto si voglia, inibito a scrivere dalle condizioni oggettive e dal proprio stesso disorientamento, [...] nelle sue dolorose peregrinazioni e venturose evenienze [...] è venuto maturando, sugli oggettivi fatti istituzionali e sociali culturali in cui si imbatte, una riflessione politica sistematica tesa a ristabilire un punto di vista e a ricomporre un quadro» (p. 69). Così, da una parte, questa riflessione politica lo porta a teorizzare non la «negazione delle realtà politiche attuali, regni, comuni, feudalità, signorie, ma la loro integrazione gerarchica dentro l'unità imperiale con centro nella curia di Roma» (*ibidem*); dall'altra, per citare un esempio particolarmente pertinente al ruolo "politico" che Dante attribuisce alla filosofia nel IV trattato del *Convivio*, l'esperienza del 1306 alla corte di Morello Malaspina (a cui è rivolta l'*Epistola* IV con cui accompagna la canzone *Amor, da che convien pur ch'io mi doglia*) «vale come concreto caso significativo, e realizzatosi in curia minore, del principio secondo cui autorità politica e autorità filosofica sono inscindibili, declinato così al massimo livello giurisdizionale: "Congiungasi la filosofica autoritate con la imperiale, a bene e perfettamente reggere"» (ivi, p. 74). Vedremo subito come anche nella *Monarchia* Dante assuma questo ruolo di «autorità filosofica», ruolo che, nell'apostrofe conclusiva del trattato, eserciterà in modo esplicito e diretto nei confronti dell'imperatore (*Mon.* III XV 18 su cui vd. *infra*). Da osservare ancora che nell'*Epistola a Cangrande* con la quale dedicherà il *Paradiso* al signore di Verona, l'Alighieri si includerà fra coloro che «intellectu ac ratione degentes [...] non ipsi legibus, sed ipsius leges potius dirigantur» (*Ep.* XIII i 7).

¹⁰⁶ Per uno *status questionis* con relativa discussione delle motivazioni delle varie datazioni, si può recentemente vedere D. QUAGLIONI, *Per la Monarchia di Dante (1313)*, in «Il Pensiero Politico», XLV, 2012, pp. 149-74 (che porta a riprendere come più probabile l'ipotesi del 1313, nello spazio di tempo della spedizione di Enrico VII, come già affermava Boccaccio nel *Trattatello in laude di Dante*) e l'*Introduzione* di P. CHIESA e A. TABARRONI, in *Monarchia*, a cura di P. CHIESA e A. TABARRONI, con la col-

lendo dare un contributo alla vita pubblica, («ad rem publicam aliquid afferre»: *Mon.* I I 2), decide di svolgere la «notitia utilissima» della «temporalis monarchia» (I I 5), ovvero di ciò che comunemente è chiamato «imperium» (I II 2). Nel rivendicare a sé «questo altissimo compito didattico» Dante continua a svolgere quel ruolo che già si era assunto nel *Convivio*: «Che il sapiente debba mettere la propria conoscenza a servizio degli altri lo aveva già dichiarato apertamente nel *Convivio* [...]. Ma ora [...] Dante ritaglia a sé quello che sente come proprio compito specifico in ordine al progresso di conoscenza dell'umanità, quello che gli sembra spettare a lui fra tutti i sapienti: e si tratta del contributo decisivo per il “bene esse mundi”». ¹⁰⁷ Dopo aver definito la *monarchia* come quel «principato unico, posto sopra tutti gli altri principati temporali – i quali cioè spiegano la loro azione tra quelle cose e su quelle cose che si misuran col tempo» – ¹⁰⁸ affronta tre problematiche ad essa relative: se sia neces-

laborazione di D. ELLERO, Roma, Salerno Editrice, 2013, *NECOD* vol. IV, pp. LX-LXVI dove i due autori, pur riconoscendo, specialmente tramite il confronto con le *Epistole*, che almeno un abbozzo dell'opera dovesse essere già stato costruito negli anni 1309-1313, ma tenendo allo stesso tempo in conto le varie motivazioni degli studiosi che propongono ipotesi diverse, formulano l'ipotesi di «una composizione “lunga” dell'opera o – forse meglio – di una ripresa successiva da parte di Dante stesso di un testo già portato a compimento, per arricchirlo, precisarlo, chiosarlo, in una parola migliorarlo nei contenuti» e si chiedono «se non sia anche a causa di una composizione non sincronica che la data della *Monarchia* è risultata finora così elusiva. Un processo testuale lungo, con revisioni e aggiustamenti progressivi porta inevitabilmente una diluizione degli elementi di databilità e a un loro progressivo mascheramento» (p. LXVI).

¹⁰⁷ CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. XXIV. Non solo: se, come abbiamo del resto appena visto, nel *Convivio* «egli appariva molto preoccupato di rivendicare per sé la qualifica di *philosophus*», nella *Monarchia* «sembra piuttosto ritenere tale qualifica ormai pacificamente accolta e consolidata, al punto da spingersi ad accomunarsi ai sapienti in un plurale collettivo (*ut ex hiis patet que de caelo phylosophamur*: II II 3)» (p. XXV).

¹⁰⁸ *Mon.* I II 2: «Est ergo temporalis Monarchia, quam dicunt 'Imperium', unicus principatus et super omnes in tempore vel in hiis et super hiis que tempore mensurantur». La traduzione di questo e dei passi successivamente citati della *Monarchia*, salvo indicazione contraria, è quella di NARDI in DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori. III, 1: De vulgari eloquentia. Monarchia*, a cura di P.V. MENGALDO-B. NARDI, Milano-Napoli, Ricciardi, 1979, dove il testo accolto è quello di Ricci nella collana *Le opere di Dante Alighieri. Edizione Nazionale a cura della Società Dantesca Italiana* (DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P.G. RICCI, Milano, Mondadori, 1965) che è anche

saria al buon ordinamento del mondo; se il popolo romano si sia attribuito a buon diritto l'ufficio di monarca; se l'autorità del monarca dipenda direttamente da Dio o passi attraverso un suo vicario (il papa).¹⁰⁹ La discussione di ognuna delle tre questioni poste occupa, nell'ordine, uno dei tre libri del Trattato; in particolare nei primi due libri sono sviluppati in modo molto più ampio e sistematico anche alcuni degli argomenti dei capitoli IV e V del IV libro del *Convivio*.¹¹⁰ Ci soffermeremo quindi più in particolare su quei passi che, sempre a proposito di quell'impero, che come si è visto è allo stesso tempo l'impero di Dante e quello di Roma antica, introducono elementi di novità o approfondiscono in modo originale quanto già emerso dal *Convivio*.

2.1. «*Sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta*»
(*Mon. I XVI 1-2*)

Il I libro, come abbiamo già accennato, si occupa di dimostrare la necessità dell'impero al «bene esse mundi». Dopo aver dimostrato che «il fine di tutta quanta la società umana» sta in quella «operazione» che le è propria (*Mon. I III 1-4*), si sostiene che tale «operazione» si rende manifesta se si considera qual è l'ultimo grado della potenza di tutta l'umanità, ovvero «la potenza o virtù intellettivi-

quello tuttora presente sul sito della Società Dantesca e che ho quindi deciso di seguire anche per praticità di consultazione; nell'edizione Salerno, Chiesa accoglie invece in linea di massima il nuovo testo stabilito da Shaw sempre per la medesima collana (DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P. SHAW, Firenze, Le Lettere, 2009), con alcuni "aggiustamenti" elencati e motivati alle pp. CXXXV-CXLI. La differenza più notevole è la diversa scansione dei capitoli per la parte finale del III libro, su cui vd. *infra*.

¹⁰⁹ *Mon. I II 3*: «Maxime autem de hac tria dubitata queruntur: primo nanque dubitatur et queritur an ad bene esse mundi necessaria sit; secundo an romanus populus de iure Monarche offitium sibi asciverit; et tertio an auctoritas Monarche dependeat a Deo immediate vel ab alio, Dei ministro seu vicario».

¹¹⁰ Grossomodo il I libro corrisponde agli argomenti della prima metà del IV capitolo del IV trattato del *Convivio*, mentre il II libro a quelli della seconda metà del IV e del V capitolo. Nel III troviamo invece un argomento non affrontato nel *Convivio*, «se l'autorità del Monarca romano, che per diritto è Monarca del mondo, come è stato provato nel secondo libro, dipenda immediatamente da Dio, ovvero dall'altro vicario o ministro di Dio, quale intendo che sia il successor di Pietro» (*Mon. III I 5*).

va» (*Mon.* I III 5-7).¹¹¹ Solo l'umanità presa nel suo insieme (e non il singolo né altre più piccole comunità) può attuare tutta la potenza dell'intelletto (*Mon.* I III 8 e IV I),¹¹² ma, osserva Dante, (esplicitando così ciò che era stato lasciato implicito nel IV capitolo del IV trattato del *Convivio*, ovvero il motivo per cui l'Impero, necessario alla pace, fosse per questo necessario alla felicità del genere umano) solo «nella quiete, ossia nella serenità della pace, il genere umano si trova in condizione di attendere senza intoppi e difficoltà alla sua propria operazione [...]. Dal che è manifesto che la pace universale è la più desiderabile di tutte le cose che sono ordinate alla nostra beatitudine» (*Mon.* I IV 2).¹¹³ Il riconoscimento che la *pax universa-*

¹¹¹ Cfr. ARISTOTELE, *Ethica* I 1097b -1098a; *Conv.* I I 1 e ARISTOTELE, *Metaphisica* I 980 a.

¹¹² Cfr. ARISTOTELE, *De anima* II 415a-415b e il commento di Nardi (ALIGHIERI DANTE, *Opere Minori*. III, 1, cit., p. 298) ad I III 8: «Legato com'è all'organismo per sua natura, tanto per Dante, quanto per Sigieri, quanto per Averroè, e in fondo anche per san Tommaso, che a suo modo è pur sempre aristotelico, l'intelletto umano per sé stesso è pur sempre "tabula rasa", se esso non traesse dall'esperienza sensibile i concetti intelligibili che ne attuano la pura potenzialità. Quindi anche l'intelletto umano [...] ha bisogno, per essere sempre e dovunque attuato nella sua potenza o capacità d'intendere, di una molteplicità di individui sparsi sulla terra dai quali tragga le immagini sensibili necessarie al suo passaggio dalla potenza all'atto». Dante nel passo successivo (*Mon.* I III 9) si richiama esplicitamente al commento di Averroè al *De anima* di Aristotele, ma allo stesso tempo se ne distanzia in quanto Averroè ammette soltanto un unico intelletto possibile per tutto il genere umano, mentre «ciò che Dante richiede per ottenere lo stesso risultato è [...] quella società universale di tutti gli intelletti possibili individuali che costituisce il genere umano»: GILSON, *Dante e la filosofia*, cit., p. 158. Così ancora GARFAGNINI, *Monarchia: manifesto di libertà e responsabilità civile*, cit., pp. 16-18. Anche CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., pp. LII-LIII, sostengono che Dante non segue Averroè «nel fare dell'intelletto possibile una sostanza separata indipendente» (come il poeta afferma espressamente anche in *Purg.* XXV 62-66) ma che mantiene comunque separata «da un lato la necessità dell'esistenza di una moltitudine di esseri umani che realizzano sempre tutti insieme [...] la potenzialità dei vari intelletti possibili e, dall'altro, la necessità politica di un coordinamento politico universale per lo scopo comune ultimo [...]: la realizzazione della scienza universale».

¹¹³ *Mon.* I IV 1-2: «Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis [...]. Genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...] liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur».

lis è «il mezzo più acconcio per arrivare a quello cui sono ordinate come a fine ultimo tutte le nostre azioni» viene posto dall'autore come «principio onde muovono tutti i ragionamenti che seguiranno» (*Mon.* I IV 5),¹¹⁴ ovvero le undici argomentazioni svolte nel I libro per dimostrare che l'Impero è necessario al benessere del mondo: le prime dieci sono tutte «di ragione», non si basano cioè sulle sacre scritture o su argomenti di fede ma si fondano su premesse filosofiche-metafisiche¹¹⁵ in alcuni casi più direttamente connesse all'attività pratica di governo (dimostrando che «la monarchia assicura al più alto grado la giustizia, la libertà, la concordia»).¹¹⁶ L'ultima, l'undicesima, si basa invece su un fatto storico: Dante ricorda una «*experientia memorabilis*» che rende testimonianza alle precedenti argomentazioni, ovvero il fatto che il momento dell'incarnazione è avvenuto quando «fu monarca il divo Augusto», cioè sotto una «*Monarchia perfetta*», quando l'umanità era «felice nella tranquillità di una pace universale» (*Mon.* I XVI 1-2);¹¹⁷ mentre da quando l'unità dell'impero è stata infranta¹¹⁸ il genere umano è stato ed è sconvol-

¹¹⁴ *Mon.* I IV 5: «Ex hiis ergo que declarata sunt patet per quod melius, ymo per quod optime genus humanum pertingit ad opus proprium; et per consequens visum est propinquissimum medium per quod itur in illud ad quod, velut in ultimum finem, omnia nostra opera ordinantur, quia est pax universalis, que pro principio rationum subsequentium supponatur».

¹¹⁵ Fra queste ricordo, perché l'abbiamo già trovata in *Conv.* IV IV 5, la prima dimostrazione (fondata su Aristotele *Politica* I 1254a): «quando aliqua plura ordinantur ad unum, oportet unum eorum regulare seu regere, alia vero regulari seu regi» (*Mon.* I V 3); vd. *supra* n. 25.

¹¹⁶ CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. XX.

¹¹⁷ *Mon.* I XVI 1-2: «Rationibus omnibus supra positis experientia memorabilis attestatur: status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit. Nam si a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostre deviationis, dispositiones hominum et tempora recolamus, non inveniemus nisi sub divo Augusto monarcha, existente Monarchia perfecta, mundum undique fuisse quietum. Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate».

¹¹⁸ Il valore «sacro» dell'impero è sottolineato anche dal fatto che Dante allude alla sua disintegrazione con l'immagine di «*tunica ista inconsutilis*» lacerata dalla «*cupiditatis ungue*»: «Qualiter autem se habuerit orbis ex quo tunica ista inconsutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre» (*Mon.* I XVI 3 e cfr. anche III X 5). Nel Medioevo era invece attestata la tradizio-

to da tempeste e disgrazie (*Mon.* I XVI 3-4).¹¹⁹ Per quanto riguarda il I libro, questo è il riferimento più significativo all'impero di Roma, garante di quella «*pax universalis*» che sola ha permesso allo «*humanum genus*» di vivere «*felix in pacis universalis tranquillitate*» (la «vita felice» del *Convivio* IV IV 1): significativo innanzitutto perché conferma quanto già emerso nel precedente trattato, e cioè che per Dante l'ideale dell'impero universale non è un'utopia, ma è stato realizzato nella storia da una «*experientia memorabilis*», l'impero augusteo.¹²⁰ E inoltre perché, se è vero che «l'incessante evocazione della pace, della “*pax et tranquillitas*”» nella *Monarchia* rimanda al «programma politico di Enrico VII» così come è documentato nelle costituzioni pisane del 2 aprile 1313,¹²¹ è anche vero che Dante, collocando l'attuazione di questa *pax* nell'età di Augusto, attesta il

ne che riferiva tale immagine alla comunione inscindibile dei credenti: cfr. S. CRISTALDI, *Dante di fronte al Gioacchimismo*, Caltanissetta-Roma, Salvatora Sciascia Editore, 2000, pp. 279 e 303. Vedono nel passo un riferimento alla donazione di Costantino (che Dante menzionerà esplicitamente alla fine del II libro [*Mon.* II XI 8] e di cui tratterà specificatamente nel III [*Mon.* III X]), CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. XXXVI e *Commento*, p. 70 *ad loc.*

¹¹⁹ *Mon.* I XVI 3-4: «Qualiter autem se habuerit orbis ex quo tunica ista inconsutilis cupiditatis ungue scissuram primitus passa est, et legere possumus et utinam non videre. O genus humanum, quantis procellis atque iacturis quantisque naufragiis agitari te necesse est dum, bellua multorum capitum factum, in diversa conaris!». Ma cfr. anche il § 3 dell'*Epistola* VI indirizzata ai Fiorentini nel 1311: «solio augustali vacante, totus orbis exorbitat».

¹²⁰ E ricordiamo che nel *Convivio* (IV v 8) tale esperienza era stata giudicata irripetibile: «Né 'l mondo mai non fu né sarà sì perfettamente disposto come allora che alla voce d'un solo, principe *del* roma[n] populo e comandante, si [descriosse, si] come testimonia Luca evangelista. E però [che] pace universale era per tutto, che mai, più non fu né fia». Significativo che nell'*Epistola* indirizzata ad Arrigo VII in occasione della sua discesa in Italia, la consapevolezza che ormai non esiste più la perfetta monarchia universale di Augusto (a cui anche nell'*epistola* ci si riferisce al § 14), si esprima insieme alla convinzione che l'impero continui ad avere una vocazione ecumenica, secondo la prospettiva virgiliana: «Romanorum gloriosa potestas nec metis Ytalie nec tricornis Europe margine coarctatur. Nam etsi vim passa in angustum gubernacula sua contraxerit, undique tamen de inviolabili iure fluctus Amphitritis attingens vix ab inutili unda Oceani se circumcingi dignatur. Scriptum etenim nobis est: “Nascetur pulcra Troyanus origine Cesar, imperium Océano, / famam qui terminet astris”» (*Ep.* VII 11-13 e il riferimento è evidentemente a VERG. *Aen.* I 286-87).

¹²¹ QUAGLIONI, *Per la Monarchia di Dante (1313)*, cit., p. 160.

“successo” di uno dei motivi più forti della propaganda del *princeps*,¹²² quello appunto di una *pax* che si trova inscindibilmente associata al suo impero sia nella tradizione pagana sia in quella cristiana: «Et quod tunc humanum genus fuerit felix in pacis universalis tranquillitate hoc ystoriographi omnes, hoc poete illustres, hoc etiam scriba mansuetudinis Cristi testari dignatus est; et denique Paulus “plenitudinem temporis” statum illum felicissimum appellavit» (*Mon.* I XVI 2). Fra gli *ystoriographi* conosciuti a Dante, fra gli antichi, oltre Orosio, vi saranno sicuramente Eutropio e Floro,¹²³ mentre ricordando i *poete* l'Alighieri si riferirà sicuramente a Virgilio (lo «scriba mansuetudinis Cristi» è invece l'evangelista Luca). E da Virgilio più che da Orosio, Dante assume la prospettiva con cui guardare al principato augusteo: per Orosio, infatti, il regno di Augusto era stato preparato da Dio «venturi Christi gratia» (*Hist.* VI 20 4), e la sua importanza risiedeva esclusivamente nella sua funzionalità alla nascita di Cristo; del resto, lo abbiamo accennato, per lo storico la vera grandezza dell'impero era stata raggiunta in un periodo

¹²² Dall'età augustea la pace diventa «sinonimo di impero romano inteso come mondo abitato dall'umanità civile, a cui l'impero assicura la pace» (M. SORDI, *Introduzione: dalla 'koinè eirene' alla 'pax Romana'*, in «Contributi dell'Istituto di Storia antica dell'Università del Sacro Cuore», 11, 1985, pp. 3-16, p. 13), come proclamano i documenti ufficiali, gli storici, i poeti, le *legendae* delle monete e le epigrafi durante tutto il periodo imperiale: basti pensare al famoso passo del sesto libro dell'*Eneide* di Virgilio nel quale si riserva al popolo romano la “missione” di «regere imperio populos [...] pacisque imponere morem» (851-52) e cfr. G. PICONE, «Pacatum reget orbem». *Età dell'oro e tema della pace nei poeti augustei*, in *La pace nel mondo antico*, Atti del Convegno nazionale di studi (Torino 9-11 aprile 1990), a cura di R. Uglione, Torino, Associazione Italiana di Cultura Classica, 1991, pp. 191-210; I. LANA, *L'idea della pace nell'antichità*, S. Domenico di Fiesole, Cultura della Pace, 1991, pp. 79-101; A. ARNALDI, *Motivi di celebrazione imperiale su monete ed epigrafi*, in «Rivista Italiana di Numismatica», 82, 1980, pp. 85-107. Del resto, anche prima dell'età imperiale «i Romani, quando sono in guerra e dichiarano che il loro scopo è quello di “pacem dare, leges paci imponere, pacare”, [...] intendono dire che con la guerra mirano a realizzare una situazione di superiorità che consenta loro di dettare all'avversario le condizioni per l'instaurazione di un certo rapporto fra Roma e il nemico vinto. In questo senso preciso essi “pacem dant” ai vinti»: LANA, *L'idea della pace nell'antichità*, cit., p. 56.

¹²³ Per altri compendi medievali conosciuti dall'Alighieri, cfr. CHIESA-TABARRONE, in *Monarchia*, cit., p. 69 ad I XVI 2.

successivo a quello augusteo, solo grazie alla sua *regeneratio christiana*.¹²⁴ Per Dante invece i due eventi, impero di Augusto e nascita di Cristo, sono concomitanti: non è esistito mai momento più felice per l'umanità, dopo la caduta dovuta al peccato originale, di quello in cui l'impero augusteo assicurò la pace, tanto che il figlio di Dio potrebbe aver «disposto» o addirittura «atteso» proprio quel momento per la sua incarnazione: «status videlicet illius mortalium quem Dei Filius, in salutem hominis hominem assumpturus, vel expectavit vel cum voluit ipse disposuit» (*Mon.* I XVI 1).¹²⁵ E la frase di San Paolo sulla «pienezza dei tempi», come è stato osservato,¹²⁶ e come vedremo meglio anche in seguito, sembra definitivamente autorizzare l'Alighieri a far sua l'interpretazione virgiliana dell'età augustea come la nuova età dell'oro in cui «vere tempus et temporalia queque plena fuerunt» (*Mon.* I XVI 2).

2.2 «Iustitia potissima est solum sub monarcha» (*Mon.* I XI 2)

Vi sono altri passi della *Monarchia* in cui Dante, pur non menzionando esplicitamente Roma, attribuisce all'impero del suo tempo alcune "qualità" che caratterizzavano l'antico impero romano: si tratta, come quello della "pace", di motivi ampiamente diffusi che attestano la vitalità e quindi in un certo senso l'attualità di alcuni tratti specifici del "modello" romano che la scoperta e la rielaborazione del *Corpus Iuris Iustinianeum* da parte dei giuristi medievali contribuivano a proporre e a diffondere.¹²⁷

¹²⁴ Vd. *supra* nn. 69-70.

¹²⁵ In *Conv.* IV v 9, riferendosi alla contemporaneità fra la nascita di David e la venuta di Enea nel Lazio (su cui vd. *supra* nn. 44-45), Dante aveva invece affermato: «Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio, che a una ora, per la tua venuta, in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti!». Ma cfr. anche il § 26 dell'*Epistola* V indirizzata ai principi d'Italia in occasione della venuta di Arrigo VII in Italia: «Et si hec, que uti principia sunt, ad probandum quod queritur non sufficiunt, quis non ab illata conclusione per talia precedentia mecum oppinari cogetur, *pace videlicet annorum duodecim orbem totaliter amplexata, que sui sillogizantis faciem Dei filium, sicuti opere patrato, ostendit?*».

¹²⁶ Cfr. CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. XXXVII.

¹²⁷ Dopo la caduta dell'impero e i secoli "bui" dell'alto medioevo, il diritto ro-

Innanzitutto l'impero, proprio tramite l'imperatore, è per Dante l'unica istituzione capace di garantire la giustizia ai popoli sui quali si estende. Ad esempio nella sesta argomentazione, riguardante la necessità di risolvere le controversie, si sostiene che se si ha un dissidio tra due principi di pari autorità, sarà necessario un terzo di più alto potere che giudichi e decida (*Mon.* I X 3: «oportet esse tertium iurisdictionis amplioris qui ambitu sui iuris amobus principetur»); se questo terzo non fosse l'imperatore, vuol dire che ci sarebbe bisogno di un altro con autorità superiore e si innescherebbe un processo all'infinito, il che è impossibile (*Mon.* I X 5); per questo bisogna arrivare «ad iudicem primum et summum, de cuius iudicio cuncta litigia dirimantur sive mediate sive immediate: et hic erit Monarcha sive Imperator» (*ibidem*).

Tutta la settima argomentazione, poi, riguarda la giustizia¹²⁸ e la sua attuabilità sempre grazie al potere imperiale: il mondo è infatti ordinato nel miglior modo quando in esso v'è il massimo di giustizia e per questo Virgilio nella IV egloga volendo esaltare i suoi tempi aveva affermato «Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna» (v. 5) intendendo con *Virgo* proprio la giustizia e con «Saturnia regna» quegli «optima tempora que etiam “aurea” nuncupabant»; infatti «iustitia potissima est solum sub Monarcha» (*Mon.* I XI 1-2).¹²⁹ Di

mano, riaffiorato nell'XI secolo tramite la riscoperta dei *Digesta*, è posto da allora «al centro di un'attenzione ininterrotta che ha radicato un modello giuridico neoromano nel cuore stesso del mondo moderno, attraverso un percorso iniziato nelle rinate città dell'Italia medievale, e arrivato sino al cuore dell'Europa borghese»: SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 14; ma si veda tutto il primo capitolo: *Diritto romano e Occidente moderno*, pp. 5-18.

¹²⁸ Per le fonti aristoteliche (con il commento tomistico) dei primi paragrafi di questo capitolo (*Mon.* I XI 3-5) nei quali si definisce la giustizia «de se et in propria natura considerata», come «quaedam rectitudo sive regula obliquum hic inde abiens» (XI 3), cfr. *ad loc.* i commenti di NARDI (ALIGHIERI DANTE, *Opere Minori*. III, 1, cit., pp. 328-34) e di CHIESA-TABARRONE, in *Monarchia*, cit., pp. 39-40.

¹²⁹ *Mon.* I XI 1-2: «Preterea, mundus optime dispositus est cum iustitia in eo potissima est. Unde Virgilius commendare volens illud seculum quod suo tempore surgere videbatur, in suis *Buccolicis* cantabat: “Iam redit et Virgo, redeunt Saturnia regna”. ‘Virgo’ nanque vocabatur iustitia, quam etiam ‘Astream’ vocabant; ‘Saturnia regna’ dicebant optima tempora, que etiam ‘aurea’ nuncupabant. Iustitia potissima est solum sub Monarcha: ergo ad optimam mundi dispositionem requiritur esse Monarchiam sive Imperium». Da ossevare che nella VII *Epistola* indirizzata a Arrigo VII «di-

quest'ultima affermazione non si può dubitare, in quanto è chiaro che la giustizia raggiunge il suo massimo là dove il contrasto è minimo (*Mon.* I XI 5), sia nel campo della volontà, sia nel campo del potere: in effetti è indispensabile una volontà pura da ogni desiderio, e una completa possibilità di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto (*Mon.* I XI 6-7, dove riecheggia la celebre definizione romana di *iustitia*, che comanda di «suum cuique tribuere»¹³⁰). Ma soltanto l'imperatore ha volontà pura da ogni desiderio (egli che, tutto possedendo, è libero dalla cupidigia), e soltanto l'imperatore ha il maggiore potere possibile: dunque soltanto se c'è un monarca la giustizia si realizza compiutamente (*Mon.* I XI 8-12). Anzi, egli possiede quel retto amore per gli uomini che rafforza la giustizia, in quanto cerca proprio la pace che della giustizia è frutto (*Mon.* I XI 13-15).

E ancora nella nona argomentazione, dove si vuole dimostrare che chi può garantire la migliore condizione di governo all'umanità è chi si trova nella condizione migliore di governo (*Mon.* I XIII 1), dopo aver richiamato, ma in toni più realistici, quanto affermato nell'XI capitolo, ovvero che il monarca «non ha alcun incentivo alla cupidigia, o se mai il più piccolo rispetto a tutti gli altri mortali» si sostiene che «poiché soltanto la cupidigia corrompe il giudizio e impedisce la giustizia» il monarca è il più adatto a governare «per la ragione che più di tutti gli altri egli può avere giudizio e giustizia: due cose che più di tutte si addicono a chi fa la legge e a chi pon mano ad essa».¹³¹

vina providentia Romanorum Regi et semper Augusto», Dante afferma che quando l'imperatore varcò le Alpi «Tunc plerique vota sua prevenientes in iubilo tam Saturnia regna quam Virginem redeuntem cum Marone cantabant» (*Ep.* VII 6).

¹³⁰ *Mon.* I XI 7: «nam cum iustitia sit virtus ad alterum, sine potentia tribuendi cuique quod suum est quomodo quis operabitur secundum illam?». La prima attestazione di questa definizione di *iustitia* è nella *Rhetorica ad Herennium* (*Rhet. Her.* III 3: «iustitia est aequitas ius uni cuique retribuens pro dignitate cuiusque»), si ritrova poi in tutta l'opera ciceroniana (*Cic. De inv.* II 160; *De rep.* III 18; *Part. or.* 130; *Top.* 9; 90; *De fin.* V 65; *De nat. deor.* III 38 e *De off.* I 15; II 78; III 43) e viene successivamente ripresa anche nel *Digesto*: «Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi» (*Dig.* 1.1.10. pr.).

¹³¹ *Mon.* I XIII 7: «Cum ergo Monarcha nullam cupiditatis occasionem habere possit vel saltem minimam inter mortales, ut superius est ostensum, quod ceteris principibus non contingit, et cupiditas ipsa sola sit corruptiva iudicii et iustitiae prepediti-

Questi passi della *Monarchia* ben si collocano nel contesto della giurisprudenza medievale, che, accogliendo nella seconda metà del XIII secolo la tradizione aristotelica del giudice perfetto come *dikaion empsuchon*,¹³² trasferì questa immagine al sovrano che diventa *iustitia animata*, in modo che «la similitudine aristotelica dello *iustum animatum*, riguardante il giudice [...], venisse considerata una mera variante della ben nota definizione di Giustiniano del principe come *lex animata*».¹³³ E anche le precedenti osservazioni dantesche a proposito del ruolo dell'imperatore come supremo giudice nelle controversie trovano un immediato riscontro nella dottrina dei giuristi medievali «sur l'empire et la souveraineté impériale comme principe ordonnateur universel, c'est-à-dire comme garantie "souveraine" d'un ordre juridique ancré dans l'idée de *iurisdictio* e d'exercice de la justice»: dottrina che «se manifeste avec une certaine emphase justement durant l'époque de la crise de l'universalisme et au moment de l'épiphanie de nouvelles formes de pouvoir à la recherche d'une légitimation».¹³⁴

va, consequens est quod ipse vel omnino vel maxime bene dispositus ad regendum esse potest, quia inter ceteros iudicium et iustitiam potissime habere potest: que duo principalissime legis latori et legis executori conveniunt».

¹³² ARISTOTELE, *Eth.* V 1132a (*iustum animatum* nel commento di Tommaso al passo aristotelico).

¹³³ KANTOROWICZ, *I due corpi del re*, cit., p. 115 e tutte le pp. 114-16 dove sono riportate le fonti (Tommaso, Pietro d'Alvernia, Giovanni da Parigi, Baldo, Alberto Magno ed Egidio Romano) attraverso le quali si osserva il passaggio dell'immagine dell'*iustum animatum* dal *iudex* al *rex*, e infine la definizione di quest'ultimo sia come *lex* che come *iustitia animata*.

¹³⁴ D. QUAGLIONI, *Empire et monarchie: aspects du débat juridique*, in *Idées d'Empire en Italie et en Espagne (XIV^e-XVII^e siècle)*, sous la direction de F. Crémoux et J.-L. Fournel, Mont-Saint-Aignan, Publications des Universités de Rouen et du Havre, 2010, pp. 37-46, p. 39, e p. 38: «La foi dans l'empire est, chez ces juristes [...] la fois dans un principe qui valide tout autre processus d'exercice du pouvoir; et l'empereur est le fondement de cette validité [...] (*lex animata* selon l'expression justinienne, de même que la loi est un *inanimatus princeps*)». Al saggio di QUAGLIONI rimando per la precedente bibliografia [ricordo solo P. COSTA, *Iurisdictio. Semantica del potere politico nella pubblicistica medievale (1100-1433)*, Milano, Giuffrè, 2002² (1 ed. 1969) e P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995] e per le testimonianze giuridiche medievali di cui riporto, perché particolarmente significativo per un confronto colla *Monarchia* dantesca, un passo di Bartolo del 1354 sulle "rappresaglie" (il testo è pubblicato in D. QUAGLIONI, *Il proemio del bartoliano «Tractatus re-*

Ma voglio accostare alle due argomentazioni dantesche anche due passi di autori antichi, e non di giuristi, in cui veniva sottolineata questa funzione dell'imperatore romano come supremo e imparziale giudice. Leggiamo nel *Panegirico* rivolto da Plinio a Traiano (inizio del II secolo d.C.): «Tu non siedi in tribunale solo intento ad arricchire il fisco, né altro profitto ti viene dalla tua sentenza, che la coscienza d'aver bene giudicato. [...] Opera veramente degna d'un principe [...]: riconciliare città rivali, placare più con la ragione che con la forza popoli inquieti, opporsi alle ingiustizie dei magistrati, annullare tutto ciò che non si sarebbe dovuto fare».¹³⁵ È nell'encomio *A Roma*, probabilmente pronunciato davanti all'imperatore Adriano (metà del II secolo d.C.), Elio Aristide sostiene:

Nei regimi democratici non è possibile, dopo che il verdetto è stato dato nella città, rivolgersi altrove né ad altri giudici, ma è necessario rassegnarsi alle decisioni prese [...] (invece nel vostro impero né chi sia stato condannato è costretto ad accettare una sentenza) ingiusta, né chi abbia tentato un processo e non abbia avuto successo è costretto ad accettare la sconfitta; ma presso di voi rimane un altro giudice supremo a cui nulla mai sfugge di ciò che riguarda la giustizia. E qui si realizza una grande e bella uguaglianza fra il debole e il forte, fra lo sconosciuto e il famoso, fra il povero e il ricco, e fra chi è di oscure origini e chi è nobile, e si verifica il detto di Esiodo: “facilmente rende potente, facilmente abbassa il potente” questo giudice e signore, condotto dalla giustizia come la nave è condotta dal vento, che non favorisce e protegge di più il ricco e meno il povero, ma aiuta nello stesso modo chiunque gli capiti di incontrare sulla sua strada.)¹³⁶

presalium», in «Pluteus», II, 1984, pp. 85-92): «Postea vero peccata nostra meruerunt, quod Romanum Imperium prostratum iaceret per tempora multa et reges et principes ac etiam civitates, maxime in Italia, saltem *de facto in temporalibus dominum non agnoscerunt, propter quod de iniustiis ad superiorem non potest haberi regressus, coeperunt represalia frequentari.*»

¹³⁵ PLIN. *Pan.* 80: «Non locupletando fisco sedes, nec aliud tibi sententiae tuae pretium, quam bene iudicasse. [...] O vere principis [...] reconciliare aemulas civitates, tumentesque populos non imperio magis, quam ratione compescere: intercedere iniquitatibus magistratum, infectumque reddere, quidquid fieri non oportuerit». La traduzione è quella di Malcovati, in PLINIO IL GIOVANE, *Il Panegirico di Traiano*, testo critico, traduzione e commento a cura di E. MALCOVATI, Firenze, Sansoni, 1949.

¹³⁶ ELIO ARISTIDE, *A Roma*, 38-39. Mia la traduzione qui e *infra* (in ELIO ARISTIDE, *A Roma*. Traduzione e commento a cura di F. FONTANELLA, introduzione di P. DESIDERI, Pisa, Edizioni della Normale, 2007).

Si tratta di due autori non conosciuti all'Alighieri:¹³⁷ ma non si può comunque fare a meno di osservare la profonda consonanza fra "antichi" e "medievali" nel riconoscere all'imperatore il ruolo di giudice supremo capace, proprio in quanto diretto interprete della giustizia, di assicurare la pace alla società civile.

2.3 «*Sed existens sub monarcha est potissime liberum*» (*Mon. I XII 8*)

In secondo luogo per Dante l'impero garantisce la *libertas*. Tutta l'ottava argomentazione del I libro della *Monarchia* è imperniata sul problema della libertà, il cui primo fondamento è il libero arbitrio,¹³⁸ cioè il giudizio non prevenuto e quindi non mosso dagli appetiti (*Mon. I XII 3-4*),¹³⁹ il più gran dono fatto da Dio alla natura umana, perché ne dipende la nostra felicità sulla terra, in quanto esseri mortali, e la nostra felicità in cielo, in quanto esseri immortali (*Mon. I XII 6*).¹⁴⁰ «Se è così – chiede l'Alighieri – chi mai oserebbe ne-

¹³⁷ Il caso di Elio Aristide è evidente. Ma anche per quanto riguarda Plinio il Giovane, il *Panegirico* fu riscoperto solo nel XV secolo e l'epistolario, conosciuto in modo limitato nel Medioevo, fu probabilmente sconosciuto a Dante: cfr. la voce *Plinio il Giovane* di G. BRUGNOLI (1970) nell'*Enciclopedia Dantesca* ([http://www.treccani.it/enciclopedia/plinio-il-giovane_\(Enciclopedia-Dantesca\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/plinio-il-giovane_(Enciclopedia-Dantesca)/)).

¹³⁸ *Mon. I XII 2*: «sciendum quod principium primum nostre libertatis est libertas arbitrii, quam multi habent in ore, in intellectu vero pauci».

¹³⁹ *Mon. I XII 3-4*: «Et ideo dico quod iudicium medium est apprehensionis et appetitus: nam primo res apprehenditur, deinde apprehensa bona vel mala iudicatur, et ultimo iudicans prosequitur sive fugit. Si ergo iudicium moveat omnino appetitum et nullo modo preveniatur ab eo, liberum est; si vero ab appetitu quocunque modo preveniente iudicium moveatur, liberum esse non potest, quia non a se, sed ab alio captivum trahitur».

¹⁴⁰ *Mon. I XII 6*: «Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum – sicut in Paradiso Comedie iam dixi – quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii». Il rimando è evidentemente a *Paradiso* v 19-24: «Lo maggior don che Dio per sua larghezza / fesse creando, e a la sua bontate / più conformato, e quel ch'è più apprezza, / fu de la volontà la libertate; / di che le creature intelligenti, / e tutte e sole, fuoro e son dotate», ma l'autenticità di questo inciso è ancora discussa: cfr. QUAGLIONI, *Per la Monarchia di Dante (1313)*, cit., pp. 156-57 e note.

gare che il genere umano viva felice sol quando può far il maggiore uso di questo principio?». E dichiara: «Ora esso (*scil.* il genere umano) è sommamente libero se vive sotto il Monarca» (*Mon.* I XII 7-8). La dimostrazione parte dalla citazione del passo della *Metafisica* di Aristotele (*Metaph.* I 982b) nel quale si definisce libero ciò che «appartiene a sé stesso e non ad altri». Ma solo sotto l'imperatore «son raddrizzati i governi obliqui – cioè le democrazie, le oligarchie e le tirannidi –, che costringono in servitù il genere umano [...] e ben governano i re, gli aristocratici che diconsi ottimati, e coloro che hanno a cuore la libertà popolare» (*Mon.* I XII 9). L'imperatore impedendo le forme deviate di governo e favorendo invece quelle rette, assicura quindi al cittadino il massimo grado di libertà in quanto i «governi retti si propongono la libertà, sì che gli uomini abbiano da vivere per sé» (*Mon.* I XII 10).¹⁴¹ Il punto di partenza dantesco è quindi una prerogativa dell'uomo, il libero arbitrio, che non dipende dal potere imperiale; quest'ultimo però garantisce la miglior condizione possibile in cui l'umana libertà si possa esprimere,¹⁴² salvando

¹⁴¹ *Mon.* I XII 8-10: «Sed existens sub Monarcha est potissime liberum. Propter quod sciendum quod illud est liberum quod “sui met et non alterius gratia est”, ut Phylosopho placet in hiis que De simpliciter ente. Nam illud quod est alterius gratia necessitatur ab illo cuius gratia est, sicut via necessitatur a termino. Genus humanum solum imperante Monarcha sui et non alterius gratia est: tunc enim solum politie diriguntur oblique – democratie scilicet, oligarchie atque tyrannides – que in servitutum cogunt genus humanum, ut patet discurranti per omnes, et politizant reges, aristocratici quos optimates vocant, et populi libertatis zelatores; quia cum Monarcha maxime diligit homines, ut iam tactum est, vult omnes homines bonos fieri: quod esse non potest apud oblique politizantes. Unde Phylosophus in suis Politicis ait quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur. Et huiusmodi politie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint. Unde Phylosophus in suis Politicis ait quod in politia obliqua bonus homo est malus civis, in recta vero bonus homo et civis bonus convertuntur. Et huiusmodi politie recte libertatem intendunt, scilicet ut homines propter se sint». (Cfr. anche ARIST. *Pol.* III 1276b-1277b). Il capitolo si conclude con l'osservazione «Hinc etiam patet quod, quamvis consul sive rex respectu vie sint domini aliorum, respectu autem termini aliorum ministri sunt, et maxime Monarcha, qui minister omnium proculdubio habendus est. Hinc etiam iam innotescere potest quod Monarcha necessitatur a fine sibi prefixo in legibus ponendis» (§ 12).

¹⁴² H.A. LLOYD, *The relationship between centralization and autonomy in the history of European legal and political thought*, in *Challenging centralism: decentramento e autonomie nel pensiero politico europeo*, a cura di L. Campos Boralevi, Firenze,

l'uomo dai regimi «corrotti» non perché li abolisca ponendosi come unica istituzione politica, ma perché ha il potere di renderli «retti». Di nuovo siamo di fronte a un motivo che ampia diffusione aveva avuto nell'antico impero, ovvero quello di una *libertas* che paradossalmente non trova la sua negazione ma anzi la garanzia della sua esistenza sotto il governo dell'unico *princeps*. Così, ad esempio, ancora Elio Aristide rivolgendosi ai Romani affermava: «voi siete i soli, fra quanti hanno mai posseduto un impero, a governare su uomini liberi. La Caria non è infatti consegnata a Tissaferne, né la Frigia a Farnabazo, né l'Egitto a qualcun altro, e nessun popolo è considerato il patrimonio personale di un qualche padrone, in realtà nemmeno lui libero, a cui quel popolo è consegnato perché lo serva» (*A Roma*, 36); e ancora: «nessuno che sia degno di posti di comando o di fiducia è considerato uno straniero, ma si è costituita un'unica democrazia universale, sotto un unico uomo, il miglior capo e ordinatore, e tutti si riuniscono come in un foro comune, ciascuno per ricevere ciò che a lui si conviene» (ivi, 60).¹⁴³ E Cassio Dione (LII 14) farà dire a Mecenate nel suo famoso discorso a favore del principato: «Ecco perché ti consiglio di non cadere nell'errore di prendere in considerazione le cose da un punto di vista formale, ma di valutarle attentamente per quello che sono, di porre fine all'audacia della moltitudine e di affidare a te stesso e agli altri nobili l'amministrazione dei pubblici affari in modo tale che siano i più saggi a deliberare e i più esperti a comandare. [...] In questo modo, ogni classe sociale, [...] guadagnerà un'autentica democrazia (τὴν δημοκρατίαν τὴν ἀληθῆ) e una libertà sicura (τὴν τε ἐλευθερίαν τὴν ἀσφαλῆ)». ¹⁴⁴ Ma un tratto originale rispetto al pensiero antico è co-

University Press, 2011, pp. 1-8, pp. 5-6, sottolinea il ruolo attribuito in questo passo della *Monarchia* all'imperatore come garante di libertà, non accennando, però, al correttivo da questi esercitato sui vari regimi, ma, secondo quanto affermato in *Mon. I XII 12* riportato *supra* in nota, solo al fatto che l'esistenza del monarca garantisce «the presence [...] of a unitary legislative capability as the facilitator and guarantor of autonomy itself» (ivi, p. 6).

¹⁴³ Dato infatti che «true liberty lay in the protection of all classes under one person», è evidente che «the Empire represented the true, the perfect democracy» (G.C. STARR, *The perfect democracy of the roman empire*, in «American Historical Review», LVIII, 1952, pp. 1-16, p. 12).

¹⁴⁴ La traduzione è quella di Stroppa in CASSIO DIONE, *Storia Romana V: libri*

stituito in Dante (oltre che da una evidente e palese diversa concezione di “libertà della persona”) dall’idea che l’imperatore possa costituire un correttivo alla degenerazione dei vari sistemi politici. La distinzione fra regimi «retti» e «degenerati» è antica, già presente in Platone,¹⁴⁵ e poi in Aristotele,¹⁴⁶ da cui la riprende l’Alighieri.¹⁴⁷ Un correttivo a questo inevitabile corrompersi delle forme politiche fu trovato nel modello della “costituzione mista”¹⁴⁸ e fu applicato da Polibio alla realtà politica romana, individuando l’elemento monarchico nei consoli, quello aristocratico nel senato e quello democratico nelle assemblee popolari; un meccanismo di controlli reciproci fra questi tre elementi poteva assicurarne l’equilibrio in modo da rendere stabile questa forma di governo e non soggetta a decadenza come quella delle costituzioni “semplici” (POLYB. VI 11-18). Anche Cicerone nel *De republica* (I 69; II 57) aveva posto a fondamento del suo stato ideale una «costituzione mista e temperata», fondata però sul contemperamento di tre principi (*potestas, auctoritas, libertas*) presenti in una classe dirigente unita e non, come in Polibio,

LII-LVI, introd. di G. CRESCI MARRONE, trad. di A. STROPPA, note storiche di F. ROHR VIO, Milano, Rizzoli, 1998. Per come venisse intesa la libertà in rapporto al regime imperiale romano, cfr. e.g. anche PLUT. *Mor.* 814 f; PLIN. *Paneg.* 66 2-4; 67 2; 78 3 e M. ANT. 1 14 su cui si veda il “classico” C. WIRSZUBSKI, *Libertas as a political idea at Rome during the late republic and early principate*, Cambridge, Cambridge University Press, 1950, trad. it. *Libertas: il concetto politico di libertà a Roma tra Repubblica e Impero*, Bari, Laterza, 1957, pp. 253-54 (ma si veda anche l’intero cap. V, pp. 186-256): «Quello che era stata la *libertas populi Romani Quiritium* finì col diventare *libertas Augusti*, la libertà che l’imperatore accorda al suo popolo, o, secondo l’espressione di Marco Aurelio, ἐλευθερίαν τῶν ἀρχομένων. *Libertas* ora significa rispetto per la persona e la libertà del cittadino, sicurezza e benessere; ma posta com’è sotto tutela essa non significa affatto indipendenza, così come in un regime assolutistico non è per nulla un diritto politico».

¹⁴⁵ PLATONE, *Politico* 291d-293e; *Repubblica* VIII 544a.

¹⁴⁶ ARISTOTELE, *Politica* III 1279a-b; IV 1289a-b.

¹⁴⁷ CHIESA-TABARRONE, *Monarchia*, cit., p. 51 ad I XII 9.

¹⁴⁸ Questa particolare forma di regime politico, come è stato giustamente osservato, è infatti più «un modo di analizzare e di interpretare una realtà politica» che una realtà politica vera e propria: C. CARSANA, *La teoria della costituzione mista nell’età imperiale romana*, Como, New Press, 1990, p. 7. Già Platone (*Leggi* 712d) interpreta in questo modo il sistema politico spartano e lo giudica più stabile proprio perché misto e moderato; Aristotele lo apprezza in *Politica* II 6 1265b-1266a e interpreta così quello dell’Atene di Solone (*Pol.* 1273b).

sull'equilibrio di tre poteri (consoli, senato, popolo) che si contrappongono.¹⁴⁹ E nella Roma imperiale Elio Aristide non rinuncerà a usare questo modello interpretativo:¹⁵⁰ «avendo infine rivolto lo sguardo all'eforo' e al 'pritano' di tutto questo – *scil.* l'imperatore –, grazie al quale al popolo è dato di ottenere ciò che desidera e ai 'pochi' di governare e di avere potere, vedrà proprio colui che detiene la monarchia più perfetta, libera dai mali della tirannide e superiore ad ogni prestigio di re» (A Roma, 90). Un precedente dell'idea dantesca che l'imperatore impedisca la deviazione dei regimi costituzionali, si può quindi forse rintracciare nel ruolo attribuito all'imperatore romano come garante di un'effettiva realizzazione della costituzione mista, in quanto il suo potere costituirebbe quell'elemento monarchico che non elimina ma anzi garantisce il giusto svolgimento delle prerogative degli altri due elementi (aristocrazia e popolo). Ma si tratta comunque di un ruolo che si esercita all'interno di un unico organismo politico, e che non ammette quindi l'esistenza separata dei tre regimi. Del resto, anche in età medievale lo stesso Tommaso nella *Summa theologiae* intende la costituzione mista come contemperamento dell'unico regime monarchico attraverso le altre due forme di governo.¹⁵¹ Diversa, evidentemente, la concezione di Dante, secondo il quale l'imperatore dovrebbe garantire il cor-

¹⁴⁹ Cfr. in particolare J.L. FERRARY, *L'Archéologie du De re publica* (2,2,4-37-63): *Cicéron entre Polybe et Platon*, in «Journal of Roman Studies», LXXIV, 1984, pp. 87-98.

¹⁵⁰ Del resto, il modello della "costituzione mista", presente nel dibattito politico greco già nel IV secolo come dimostrano le testimonianze di Platone e Aristotele sopra citate, dovette in seguito imporsi nel III secolo nell'ambito delle scuole peripatetiche e stoiche per «la volontà di definire un sistema di relazione tra *basileus*, classe di governo cittadina e masse popolari, all'interno della nuova *polis* ellenistica»: CARISANA, *La teoria della costituzione mista nell'età imperiale romana*, cit., p. 15.

¹⁵¹ *Summa Theol.* 1a-IIae q. 105 a. 1: «Talis enim est optima politia, bene comixta ex regno, inquantum unus praeest; et aristocratia, inquantum multi principantur secundum virtutem; et ex democratia, idest potestate populi, inquantum ex popularibus possunt eligi principes, et ad populum pertinet electio principum». Invece nel commento alla *Politica* di Aristotele (*Sententia libri Politicorum* II 7 71-81) riconosce la maggior stabilità del regime misto vero e proprio: cfr. S. SIMONETTA, *Rimescolare le carte. Il tema del governo misto in Tommaso d'Aquino e nella riflessione politica tardomedievale*, in *Governo misto: ricostruzione di un'idea*, a cura di D. FELICE, Napoli, Liguori, 2011, pp. 161-93, con altra bibliografia sul tema.

retto funzionamento delle varie forme di governo senza però abolirne alcuna: «la monarchia universale non è intesa come un governo che sostituisca o abroghi tutte le altre, come una sorta di illuminata dittatura: le normali forme di governo in cui è organizzata la società, nella loro varietà, continuano a esistere, in un contesto universale che le preserva dalle deviazioni e garantisce così la libertà dei sudditi. In un certo senso, si potrebbe dire che il monarca è un principio costituzionale del mondo».¹⁵²

Questa funzione direttiva ma non invasiva dell'impero rispetto a tutte le altre forme politiche, è ciò che Dante sostiene anche nella penultima argomentazione del I libro, dove vuole dimostrare che il genere umano si trova nelle condizioni ideali quando è retto da uno solo.¹⁵³ L'autore si sente infatti in dovere di precisare che

questo non s'ha da intendere sì che da lui immediatamente possano provenire le più piccole decisioni di ciascun municipio; mentre le stesse leggi municipali sono talora imperfette ed abbisognano di discernimento, com'è chiaro da ciò che dice il Filosofo quando, nel quinto libro [dell'*Etica*] a Nicomaco, raccomanda l'*epiikìa*. Ed invero le nazioni, i regni e le città hanno costumi diversi l'uno dall'altro, che occorre siano regolati con leggi diverse; ché appunto la legge è regola direttiva del vivere. Così in un modo han da esser regolati gli Sciti, i quali [...] dovendo sopportare una grande diversità fra i

¹⁵² CHIESA-TABARRONE, *Monarchia*, cit., p. 52 ad I XII 9. La stessa idea che spetti all'imperatore intervenire per la *reformatio* dei regimi corrotti, la troviamo nel *De regimine civitatis* di Bartolo da Sassoferrato: cfr. D. QUAGLIONI, *Politica e diritto nel trecento italiano. Il «De tyranno» di Bartolo da Sassoferrato (1314-1357). Con l'edizione critica dei trattati «De Guelphis et Gebellinis», «De regimine civitatis» e «De tyranno»*, Firenze, Olschki, 1983, p. 163, ll. 315-24, dove si sottolinea il ruolo svolto dall'imperatore Carlo IV nella riforma del governo di Siena, e p. 164, ll. 354-57. La datazione del *De regimine civitatis* è da collocarsi tra il 1355 e il 1357: cfr. D. QUAGLIONI, «*Regimen ad populum*» e «*regimen regis*» in *Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato*, in «*Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Archivio Muratoriano*», 87, 1978, pp. 201-28, p. 201 n. 1. Ma cfr. anche quanto afferma sempre Bartolo nelle glosse alle costituzioni pisane di Enrico VII (metà XIV secolo): «cum imperium fuit in statu et in tranquillitate totus mundus fuit in pace et tranquillitate, ut tempore Octaviani Augusti; et cum Imperium fuit prostratum, insurrexerunt dirae tyrannides» (in D. QUAGLIONI, *Empire et monarchie: aspects du débat juridique*, cit., p. 39).

¹⁵³ Con la dimostrazione, sulla quale non ci soffermiamo, che «quod potest fieri per unum, melius est per unum fieri quam per plura»: *Mon.* I XVI 1-3.

giorni e le notti, sono oppressi da un rigore quasi intollerabile del freddo; e in altro modo i Garamanti che, abitando sotto il circolo equinoziale e trovandosi ad avere sempre la luce del dì di durata eguale alle tenebre della notte, per il soverchio calore dell'aria non tollerano di coprirsi di vesti. Ma s'ha da intendere in guisa che il genere umano sia retto da lui in quello che ha di comune e che compete a tutti gli uomini, e con norma comune sia guidato alla pace; la qual norma o legge i principi particolari han da ricevere da lui. (*Mon.* I XIV 4-7)¹⁵⁴

Il confronto con un passo del *De regimine principum* permette di precisare meglio il pensiero dantesco: Tolomeo da Lucca, dalla constatazione delle differenze di struttura fisica e di stile di vita fra quanti vivono in luoghi diversi, fa infatti discendere l'opportunità di adattare la forma di governo (dispotico o politico) all'indole servile o virile e coraggiosa (cioè di chi «confida nella forza del suo intelletto») dei vari popoli, in modo analogo a quanto avevano affermato gli antichi Greci, fra cui Aristotele nella *Politica*, a cui Tolomeo rimanda esplicitamente.¹⁵⁵ Dante, invece, si richiama ad Aristotele solo per il principio della *ἐπιείκεια*,¹⁵⁶ ovvero per quella capacità di adattare la

¹⁵⁴ *Mon.* I XIV 4-6: «Sed humanum genus potest regi per unum suppreum principem, qui est Monarcha. Propter quod advertendum sane quod cum dicitur 'humanum genus potest regi per unum suppreum principem', non sic intelligendum est, ut minima iudicia cuiuscunque municipii ab illo uno inmediate prodire possint: cum etiam leges municipales quandoque deficiant et opus habeant directivo [...]. Habent nanque nationes, regna et civitates intra se proprietates, quas legibus differentibus regulari oportet: est enim lex regula directiva vite. Aliter quippe regulari oportet Scithas qui, extra septimum clima viventes et magnam dierum et noctium inequalitatem patientes, intolerabili quasi algore frigoris premuntur, et aliter Garamantes qui, sub equinoctiali habitantes et coequatam semper lucem diurnam noctis tenebris habentes, ob estus aeris nimietatem vestimentis operiri non possunt».

¹⁵⁵ *De regimine principum* IV 8 e ARISTOTELE, *Polit.* VII 1327b. Ma prima cfr. anche PS IPPOCRATE, *Sulle arie, sulle acque e sui luoghi*, specialmente al cap. 12; PLATONE, *Leggi* V 747c-e.

¹⁵⁶ ARISTOTELE, *Eth.* V 1137b; ma cfr. anche TOMMASO, *Summa theol.* IIa-IIae q. 120 a. 1: «cum de legibus ageretur, quia humani actus, de quibus leges dantur, in singularibus contingentibus consistunt, quae infinitis modis variari possunt, non fuit possibile aliquam regulam legis institui quae in nullo casu deficeret, sed legislatores attendunt ad id quod in pluribus accidit, secundum hoc legem ferentes; quam tamen in aliquibus casibus servare est contra aequalitatem iustitiae, et contra bonum commune, quod lex intendit. [...] In his ergo et similibus casibus malum esset sequi le-

legge alle varie circostanze insita anche nel concetto latino di *aequitas*.¹⁵⁷ La diversità dei luoghi sembra allora solo richiedere misure particolari, per lo più di ordine “pratico”, ma la differenza fra i vari regimi politici, che abbiamo vista riconosciuta e garantita nel XII capitolo della *Monarchia*, non è assolutamente stabilita su basi etniche.¹⁵⁸ L'imperatore può così dettare una *communis regula* che riguardi ciò che è comune a tutto il genere umano, perché questo sia condotto *ad pacem*.¹⁵⁹

La giurisdizione imperiale su *nationes, regna et civitates*, così come era intesa da Dante e dai giuristi medievali,¹⁶⁰ era evidentementemen-

gem positam, bonum autem est, praetermissis verbis legis, sequi id quod poscit iustitiae ratio et communis utilitas. Et ad hoc ordinatur epieikeia, quae apud nos dicitur aequitas».

¹⁵⁷ Cfr. SCHIAVONE, *Ius*, cit., p. 259 con passi citt. a p. 461 nota 47. Ma vd. anche il passo sopra riportato di Tommaso. Sempre in TOMMASO, *Summa theol.* Ia-IIae q. 95 a. 1 troviamo la definizione: «lex omnis directiva est actuum humanorum».

¹⁵⁸ Cfr. E.M. PETERS, *The Frowning Pages: Scythians, Garamantes, Florentines and the Two Laws*, in *The 'Divine Comedy' and the Encyclopedia of Arts and Science*, ed. by G.C. Di Scipio and A. Scaglione, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 1988, pp. 285-314, ristampato con la medesima impaginazione in ID., *Limits of thought and power in Medieval Europe*, Aldershot-Burlington [VT], Ashgate, 2001, specialmente pp. 298-99, dove si sostiene che il riconoscimento di «a certain degree of local autonomy in lawmaking» ai popoli come gli Sciti e i Garamanti posti, rispettivamente, all'estremo nord e sud dell'ecumene, serve, per contrasto, a sottolineare come invece i popoli al centro dell'impero non possano in nessun aspetto derogare da quella «imperial law» che coincide con la «ratio scripta».

¹⁵⁹ *Mon.* I XIV 7: «Sed sic intelligendum est: ut humanum genus secundum sua communia, que omnibus competunt, ab eo regatur et comuni regula gubernetur ad pacem. Quam quidem regulam sive legem particulares principes ab eo recipere debent».

¹⁶⁰ «Il faudrait toujours rappeler que, durant le Moyen Âge juridique et politique, les concepts de souveraineté et d'autonomie s'expriment dans la figure du “seigneur lointain”, d'un pouvoir impérial, d'un *imperium*, dont l'existence est nécessaire pour assurer toute une construction éthico-juridique, mais qui ne peut avoir la présence menaçante d'un pouvoir envahissant et despotique»: QUAGLIONI, *Empire et monarchie: aspects du débat juridique*, cit., p. 41. Ma cfr. anche *Mon.* III X 10: «Imperium est iurisdictio omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens», dove Dante ricalca la formula della *l. Omnis iurisdictio*: vd. sempre D. QUAGLIONI, *Il diritto comune pubblico e le leggi di Roncaglia: nuove testimonianze sulla l. «Omnis iurisdictio»*, in *Gli inizi del diritto pubblico: l'età di Federico Barbarossa: legislazione e scienza del diritto = Die Anfaenge des oeffentlichen Rechts: Gesetzgebung im Zeitalter Friedrich Barbarossas und das gelehrte Recht*, Bologna-Berlin, Il Mulino-Duncker & Humblot,

te ben diversa da quella esercitata dall'antica Roma sui vari popoli e città caduti sotto il suo dominio: ma l'autonomia, nel senso etimologico del termine, delle varie città (specialmente nelle province orientali)¹⁶¹ era comunque stata un fattore giuridico e ideologico di grande importanza nel costituirsi e stabilizzarsi dell'antico impero romano, così come l'idea di una "doppia cittadinanza", ovvero di quella romana e di quella della propria *civitas* di provenienza, a scapito di ogni più vasta realtà etnico-provinciale.¹⁶² E molto probabilmente già Ottone di Frisinga, contemporaneo e amico di Federico Barbarossa, quando aveva definito il potere dell'imperatore come un *patrocinium* sul mondo,¹⁶³ aveva voluto ricollegarsi a questo carattere non "monolitico" dell'antico impero romano:

2007, p. 47-65 (Annali dell'Istituto storico italo-germanico. Contributi = Jahrbuch des Italienisch-deutschen historisches Instituts in Trient. Beiträge 19); ID., *Vecchie e nuove testimonianze sulla l. «Omnis iurisdictio»*, in *Iuris historia: liber amicorum Gero Dolezalek*, a cura di V. COLLI, E. CONTE, Berkeley, Calif., Robbins Collection, 2008, p. 89-104. Ma vd. anche *supra* gli studi citati alla n. 134.

¹⁶¹ Come durante il periodo della sua espansione in Italia Roma aveva in alcuni casi permesso alle varie città italiche di mantenere in parte i loro ordinamenti (*Lineamenti di storia del diritto romano* sotto la direzione di M. Talamanca, Giuffrè, Milano 1989, pp. 247-50) così in seguito concede a molte città dell'Oriente greco la condizione di *civitates liberae foederate* o *sine foedere*, la cui autonomia, sempre relativa naturalmente, ovvero la possibilità di governarsi in alcuni ambiti secondo proprie leggi, era sancita o meno da un trattato: cfr. *Lineamenti di storia del diritto romano*, cit., pp. 506-10 e V. MAROTTA, *Conflitti politici cittadini e governo provinciale*, Napoli, Loffredo, 2004, pp. 17-23 con note e bibliografia. Il diritto all'*autonomia* e all'*eleutheria*, che consisteva, oltre che nel potersi governare con leggi proprie e nel non pagare tributi, anche nella libertà dall'invio di presidi esterni, era considerato il fondamento stesso della *polis* greca di età classica e venne ribadito da Flaminio quando nel 196 a.C. proclamò la libertà della Grecia (POLYB. XVIII 46 5): cfr. M. SORDI, *Introduzione: dalla 'koinè eirene' alla 'pax Romana'*, cit., pp. 3-16; EAD., *Panellenismo e «koinè eirene»*, in *I Greci*, a cura di S. Settis, 2, III: *Una storia greca. Trasformazioni*, Torino, Einaudi, 1998, pp. 5-20, con fonti e bibliografia.

¹⁶² L'osservazione è più che appurata e documentata nella stragrande maggioranza degli studi sull'antico impero romano; rimando solo al recente S. RODA, *Il modello della repubblica imperiale romana fra mondo antico e moderno*, Milano, Monduzzi, 2011, in particolare pp. 5-74 e 145-53. Sulla doppia cittadinanza nel mondo romano, rimando al "classico" A.N. SHERWIN-WHITE, *The Roman citizenship*, Oxford, Clarendon Press, 1973² (1 ed. 1939), pp. 271-72 e 291-311.

¹⁶³ «Ad imperatorem totius orbis spectat patrocinium»: *Chronicon* VII 34 (MHG: *Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi*, vol. 45, OTTONIS

La sovranità imperiale, così come egli la concepiva, si estendeva infatti sulle nazioni, i principati e le città della cristianità occidentale, ma l'imperatore non intendeva sostituirsi ai loro governanti nell'esercizio quotidiano dell'autorità. Così come la Roma antica aveva rispettato, almeno formalmente, le autonomie municipali e ammesso la doppia cittadinanza [...] all'imperatore bastava che tutti, papa compreso, riconoscessero il carattere universale del suo potere, che veniva da Dio e faceva di lui l'incarnazione della giustizia e della legge.¹⁶⁴

E così viene tratteggiato l'impero nel I libro della *Monarchia*: un impero garante della pace, assicurata attraverso l'esercizio della giustizia e di un diritto che, pur nel rispetto delle "autonomie locali", detta ai *particulares principes* una *regulam sive legem* (*Mon.* I XIV 7) anche a tutela della libertà dei singoli *cives*.¹⁶⁵

2.4 «*Romanum Imperium [...] a Deo volitum; et per consequens de iure fuit et est*» (*Mon.* II IV 4)

Il II libro della *Monarchia* è interamente dedicato a dimostrare che i Romani costituirono di diritto il loro Impero, e non già unicamente con la forza, cosa quest'ultima che lo stesso Dante ammette di aver in precedenza pensato.¹⁶⁶

L'autore vuole stabilire anzitutto (come nel primo libro) una verità a cui fare riferimento costante nel seguito della argomentazione (*Mon.* II II 1), e per questo osserva che quanto esiste di bene nel

EPISCOPI FRISINGENSIS, *Chronica sive Historia de duabus civitatibus, editio altera*, recognovit A. HOFMEISTER, Hannoverae et Lipsiae, Impensis bibliopolii Hahniani, 1912, p. 367).

¹⁶⁴ A. GIARDINA-A. VAUCHEZ, *Il mito di Roma. Da Carlo Magno a Mussolini*, Roma-Bari, Laterza, 2000, p. 44.

¹⁶⁵ Ma cfr. anche il § 23 dell'*Epistola* VI ai Fiorentini, dove l'Alighieri sostiene che chi cospira contro l'imperatore non è libero, in quanto solo l'obbedienza alle leggi dà la libertà, e l'imperatore è «legum princeps: itaque solis existentibus liberis qui voluntarie legi obediunt, quos vos esse censebitis qui, dum pretenditis libertatis affectum, contra leges universas in legum principem conspiratis?».

¹⁶⁶ *Mon.* II I 2: «Admirabar equidem aliquando romanum populum in orbe terrarum sine ulla resistentia fuisse prefectum, cum, tantum superficialiter intuens, illum nullo iure sed armorum tantummodo violentia obtinuisse arbitrabar».

mondo deriva da Dio, e che quindi il diritto, che è un bene, si trova innanzitutto nella mente divina ed è da Dio voluto.¹⁶⁷ Ma se il diritto è immagine della volontà divina, chiedersi se una cosa sia stata fatta di diritto equivale allora chiedersi se sia stata fatta secondo la volontà di Dio:¹⁶⁸ da ciò discende il principio, su cui si fonderà tutta l'argomentazione del II libro, che quanto Dio vuole in seno alla società umana deve essere stimato come vero e puro diritto.¹⁶⁹ Posto questo principio Dante, per dimostrare il diritto dei Romani all'Impero, ricorrerà a fatti incontestabili e a testimonianze autorevoli, capaci di render manifesta l'invisibile volontà di Dio che ha voluto l'affermazione dell'impero romano.¹⁷⁰ Non credo che questa premessa sia sufficiente a definire la posizione di Dante in tema di diritto come una posizione «volontaristica» *tout court* («la giustizia non come espressione della ragione, ma dell'imperscrutabile volontà di Dio») opposta a quella «razionalistica» propria a S. Tommaso,¹⁷¹ e pertan-

¹⁶⁷ *Mon.* II II 4: «Ex hiis iam liquet quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est; et, cum omne quod in mente Dei est sit Deus, iuxta illud "Quod factum est in ipso vita erat", et Deus maxime se ipsum velit, sequitur quod ius a Deo, prout in eo est, sit volitum. Et cum voluntas et volitum in Deo sit idem, sequitur ulterius quod divina voluntas sit ipsum ius».

¹⁶⁸ *Mon.* II II 5-6: «Et iterum ex hoc sequitur quod ius in rebus nichil est aliud quam similitudo divine voluntatis; unde fit quod quicquid divine voluntati non consonat, ipsum ius esse non possit, et quicquid divine voluntati est consonum, ius ipsum sit. Quapropter querere utrum de iure factum sit aliquid, licet alia verba sint, nichil tamen aliud queritur quam utrum factum sit secundum quod Deus vult».

¹⁶⁹ *Mon.* II II 6: «Hoc ergo supponatur, quod illud quod Deus in hominum societate vult, illud pro vero atque sincero iure habendum sit».

¹⁷⁰ *Mon.* II II 7-8: «Propter quod sufficienter argumenta sub invento principio procedent, si ex manifestis signis atque sapientum autoritatibus ius illius populi gloriosi queratur. Voluntas quidem Dei per se invisibilis est; et invisibilia Dei "per ea que facta sunt intellecta conspiciuntur"; nam, occulto existente sigillo, cera impressa de illo quamvis occulto tradit notitiam manifestam. Nec mirum si divina voluntas per signa querenda est, cum etiam humana extra volentem non aliter quam per signa cernatur».

¹⁷¹ Così Fassò che a proposito di Tommaso afferma: «la legge naturale, fonte anche della legge umana, è, conformemente all'insegnamento classico, ragione: ragione naturale. Il criterio grazie al quale l'uomo distingue il bene dal male e che gli è guida e regola nelle sue azioni è la sua ragione. Questa ragione è parte (*participatio*) della ragione divina che è legge eterna ma l'uomo la trova in sé nella propria natura; e la stessa legge eterna alla quale essa può essere ricondotta è razionalità, non volontà arbitraria di Dio: perché Dio nel quale volontà e ragione coincidono, non può volere se

to di fatto lontana da quel diritto che fu una assoluta «invenzione» della ragione umana, ovvero di quella romana.¹⁷² O almeno, si deve riconoscere nell'opera dell'Alighieri la presenza di differenti concezioni del diritto che variano in funzione dei diversi contesti argomentativi, e che quindi non risultano sempre facilmente conciliabili fra loro. E infatti abbiamo visto sopra un passo del *Convivio* (IV IX 8-9) in cui il diritto è proprio quel *ius* ereditato dai Romani di cui si riconosce l'ascendenza giusnaturalistica e quindi la conformità a una «ratio summa insita in natura» (per dirla con Cicerone nel *De legibus* I 18) di cui è partecipe la ragione umana; evidentemente questa *ratio* non potrà per Dante non essere compresa anche e innanzitutto nella *mens Dei* e non potrà quindi essere in contrasto colla Sua volontà: in questo senso, forse, si può leggere quanto affermato nel II capitolo del II libro della *Monarchia* (*Mon.* II II 4),¹⁷³ anche perché nei primi paragrafi di questo stesso capitolo Dante si è preoccupato di ribadire il nesso fra Dio e la natura che «è nella mente del primo motore che è Dio» (II II 2), proprio come il diritto.¹⁷⁴ E nel VI ca-

non ciò che è razionale. La ragione umana, certo, è limitata, mentre quella divina non ha limiti; e corrispondentemente la legge naturale non è che una parte della legge eterna: ma in ciò per cui la prima partecipa della seconda, esse sono uguali» (FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto. I.*, cit., p. 215). Mentre a proposito di Dante: «uno dei pochi argomenti a proposito dei quali il sommo poeta si allontana dal tomismo e dall'aristotelismo, accogliendo invece concezioni volontaristiche di ispirazione agostiniana, è quello della giustizia e del diritto. Egli intende infatti la giustizia non come espressione della ragione, ma dell'imperscrutabile volontà di Dio, fino a rappresentarla come inaccessibile alla conoscenza umana» (p. 221).

¹⁷² L'espressione «invenzione del diritto» si riferisce evidentemente al sottotitolo del volume di Schiavone (*Ius*), più volte citato, alle cui pagine rimando ancora là dove si sottolinea proprio l'alto grado di razionalità a cui il *ius* era giunto già nell'ultimo secolo della Repubblica, grazie a una «rivoluzione scientifica» che aveva trasformato le norme da «atti di volontà» a «atti di conoscenza e di applicazione di una scienza», in modo da ridurre i rapporti sociali a un «quadro di forme» che imponevano «alla ragione un continuo sforzo di adeguamento, in cui, innanzitutto, consisteva la verità del diritto»: SCHIAVONE, *Ius*, cit., pp. 246-47; ma cfr. anche pp. 171-97 con p. 177: «la regola giuridica non sarebbe apparsa altrimenti che come un atto di conoscenza e non di volontà; un adeguamento del pensiero all'essere, il risultato di un'operazione conoscitiva razionalmente controllabile in ogni sua fase, del tutto sottratta all'arbitrio, alla sopraffazione, al dominio».

¹⁷³ Riportato *supra* alla n. 167.

¹⁷⁴ *Mon.* II II 2-4: «Est enim natura in mente primi motoris, qui Deus est; deinde

pitolo, sempre del II libro, si istituisce un'esplicita equivalenza fra l'ordine stabilito dalla natura e il diritto.¹⁷⁵ E, ancora, il principio su cui si fonderanno tutte le argomentazioni del successivo III libro, è la «irrefragabilis veritas [...] quod illud quod nature intentioni repugnat Deus nolit» (*Mon.* III II 2). Tutti passi da cui difficilmente si può dedurre che Dante concepisca il diritto come espressione di una volontà divina assolutamente arbitraria rispetto alle leggi della natura e rispetto, quindi, anche alla ragione naturale dell'uomo.¹⁷⁶

Certo che in questo II libro della *Monarchia* aver posto il principio che quanto avviene tra gli uomini è conforme al diritto quando coincide con la volontà di Dio, significa poi dedurre la presenza del *ius* semplicemente da fatti favoriti, consentiti, insomma "voluti" da Dio. Così, ad esempio, nel IV capitolo Dante, dopo aver definito il miracolo come ciò che avviene per intervento diretto della volontà di Dio indipendentemente dall'ordine naturale (*Mon.* II IV 1),¹⁷⁷ sostiene che «l'Impero romano nel suo venire a perfezione fu aiuta-

in celo, tanquam in organo quo mediante similitudo bonitatis eterne in fluitantem materiam explicatur [...] et quod quicquid est in rebus inferioribus bonum, cum ab ipsa materia esse non possit, sola potentia existente, per prius ab artifice Deo sit et secundario a celo, quod organum est artis divine, quam 'naturam' comuniter appellant. Ex hiis iam liquet quod ius, cum sit bonum, per prius in mente Dei est».

¹⁷⁵ *Mon.* II VI 3: «l'ordine naturale nelle cose non può mantenersi senza il diritto; poiché il fondamento del diritto è inseparabilmente connesso con quest'ordine: dunque è necessario che l'ordine si mantenga di diritto» («ordo naturalis in rebus absque iure servari non possit, cum inseparabiliter iuris fundamentum ordini sit annexum: necesse igitur est ordinem de iure servari»); ma su questo capitolo vd. *infra*.

¹⁷⁶ Ancora esempi di questa connessione fra la volontà di Dio, la natura e la ragione umana, connessione che si esprime proprio nel diritto, si possono riscontrare anche nella epistola VI dell'Alighieri: «Nempe legum sanctiones alme declarant, et humana ratio percontando decernit [...]» (§ 7); o ancora: «et hoc Deus et natura non vult, et mortalium penitus abhorreret adsensus»; §§ 22: «sacratissimis legibus que iustitie naturalis imitantur ymaginem» (*ibidem*). Ma cfr. anche l'inizio di questa stessa *Epistola* (§ 2) dove di particolare interesse appare il nesso stabilito fra provvidenza divina, impero, e una vita "civile" secondo quanto richiede la "natura": «Eterni pia providentia Regis [...] sacrosancto Romanorum Imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate presidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur».

¹⁷⁷ Secondo la definizione di TOMMASO, *Contra gent.* III 101 («haec autem quae praeter ordinem communiter in rebus statutum quandoque divinitus fiunt, miracula dici solent») a cui Dante rimanda.

to dal concorso di miracoli; dunque fu voluto da Dio, e per conseguenza fu ed è di diritto». ¹⁷⁸ E «che poi Dio compiesse miracoli nel recare a perfezione l'Impero romano, è dimostrato dalla testimonianza *illustrium autorum*». ¹⁷⁹ Gli esempi della storia romana riportati in questo capitolo, con la menzione degli «illustri autori» che li testimoniano, sono quello dell'ancile caduto mentre Numa sacrificava agli dèi, ¹⁸⁰ quello delle oche del Campidoglio, ¹⁸¹ quello della grandinata che avrebbe dissuaso Annibale dal dirigersi verso Roma, ¹⁸² e quello della traversata del Tevere a nuoto di Clelia. ¹⁸³ Da osservare che nel passo del *Convivio* in cui Dante voleva ugualmente dimostrare l'intervento divino a favore dei Romani, abbiamo trovato solo uno di questi esempi, quello delle oche del Campidoglio; gli altri esempi del primo trattato mostravano infatti l'intervento divino ma "mediato", se così si può dire, dalla *virtus* umana che costituiva il *focus* della argomentazione dantesca. ¹⁸⁴ Nella *Monarchia* invece Dante vuole più propriamente dimostrare l'intervento diretto del "soprannaturale" come segno della volontà divina che è inter-

¹⁷⁸ *Mon.* II IV 4: «romanum Imperium ad sui perfectionem miraculorum suffragio est adiutum; ergo a Deo volitum; et per consequens de iure fuit et est».

¹⁷⁹ *Mon.* II IV 5: «Quod autem pro romano Imperio perficiendo miracula Deus portenderit, illustrium autorum testimoniis comprobatur». Anche nell'epistola V nei §§ 22-25 si sostiene che «Deum romanum Principem predestinasse relucet in miris effectibus [...]. Nam si a prima scintillula huius ignis revolvamus preterita, ex quo scilicet Argis hospitalitas est a Frigibus denegata, et usque ad Octaviani triumphos mundi gesta revisere vacet; nonnulla eorum videbimus humane virtutis omnino culmina transcendisse, et Deum per homines, tanquam per celos novos, aliquid operatum fuisse».

¹⁸⁰ Dante cita LIVIO (cfr. I 20 4 e V 54 7) e LUCANO, *Pbars.* IX 477-80.

¹⁸¹ Anche qui sono ricordati LIVIO (cfr. V 47 4-6) e *multi scriptores illustres* non meglio precisati; si cita infine VERG. *Aen.* VIII 652-56.

¹⁸² Di nuovo LIVIO (cfr. XXVI 11 1-8).

¹⁸³ Anche in questo caso, pur se non menzionata esplicitamente, la fonte potrebbe essere LIVIO, II 13 6-11. Ma in questi episodi, osservano CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 93 ad II, IV 3, «molti particolari cui Dante accenna non si ritrovano in Livio, ma sono riferiti da altri storici romani, senza che qualcuno di essi sia identificabile con sicurezza come fonte diretta. Lo scrittore sta probabilmente ricordando a memoria episodi vulgati, che erano di dominio comune negli ambienti scolastici e circolavano con piccole varianti narrative; la menzione di Livio vuole riallacciarsi alla tradizione più nobile della storiografia romana antica».

¹⁸⁴ Vd. *supra* e n. 62.

venuta nell'antica storia di Roma, ovvero nella fase formativa di quell'impero che ne costituirà poi la compiuta realizzazione:¹⁸⁵ non è infatti un caso che per la seconda guerra punica si ricordi la grandine e non la «franchezza» di «quel benedetto Scipione» (*Convivio* IV v 19).¹⁸⁶

2.5 «*Romanus populus per duellum acquisivit Imperium: ergo de iure acquisivit*» (*Mon. II IX 21*)

Anche nei capitoli VII-IX del II libro, la concezione di Dante in materia di diritto appare a prima vista assolutamente volontaristica. Dopo aver distinto nel VII capitolo fra le vicende in cui il giudizio di Dio (*divinum iudicium*) è manifesto (o grazie alla ragione, o grazie alla fede: *Mon. II VII 1-6*), e quelle in cui è occulto (*Mon. II VII 7*), Dante distingue in quest'ultimo caso quando tale giudizio, irraggiungibile dall'uomo, si palesa attraverso una rivelazione diretta o mediante una prova decisiva (*ibidem*). La rivelazione mediante una prova si ha o con un sorteggio o con un leale confronto («aut sorte aut certamine»: VII 9) e di nuovo all'interno del *certamen* si distingue quando questo avviene «ex collisione virium, sicut fit per duellum» oppure quando avviene «ex contentione plurium ad aliquod signum prevalere conantium, sicut fit per pugnam athletarum currentium ad bravium» (*ibidem*). L'VIII e il IX capitolo illustrano, invertendo l'ordine prima enunciato, come il giudizio divino nei due tipi di *certamina* si sia palesato a favore dei Romani: l'VIII dimostrando che «*Romanus populus cunctis athletizantibus pro imperio mundi pre-*

¹⁸⁵ Cfr. CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 92 ad II IV 3 e p. 93 dove di nuovo si osserva che quella di Dante è «una prospettiva ricalcata su quella virgiliana, che legge la storia romana antica come preparazione dell'impero di Augusto, destinato a portare a pienezza il progetto».

¹⁸⁶ E anche nel caso in cui l'impresa sembra più dovuta alla prodezza umana, e cioè in quello di Clelia, Dante sottolinea che la giovane fu «miro Dei auxilio adiuta» (*Mon. II IV 10*). Ancora più netta quindi la distanza da Agostino che se poteva in certa misura riconoscere i meriti della *virtus* romana, certamente non accettava, ma anzi confutava l'intervento della divinità nei più famosi episodi della storia di Roma pagana: cfr. ad es., *De civitate* II 2; III 20.

valuit» (VIII 2), il IX che «*romanus populus per duellum acquisivit Imperium: ergo de iure acquisivit*» (IX 21).

In particolare, nell'VIII si dimostra che i Romani sono riusciti a raggiungere quella meta che consiste in «*omnibus preesse mortalibus: hoc enim 'Imperium' dicimus*», meta che «*nulli contigit nisi romano populo*» (VIII 2), dato che non era stata raggiunta dagli altri «contendenti», ovvero dagli Assiri, dagli Egiziani, dai Persiani, e dai Macedoni (VIII 3-10). Qui Dante riprende il ben noto motivo della successione degli imperi che, pur con variazioni sia negli imperi elencati, sia nel valore ideologico attribuite, si può considerare «una costante del pensiero politico-storico greco»,¹⁸⁷ trovandosi in Erodoto, in Ctesia (dove è già presente la sequenza di Assiria, Media e Persia), e quindi negli scrittori greci di età ellenistica.¹⁸⁸ Si discute se l'origine di tale teoria sia greca¹⁸⁹ o non piuttosto orientale, rintracciabile nell'ambito di testi iranici e/o delle profezie dinastiche babilonesi.¹⁹⁰ Qualunque ne sia l'origine, essa ricorre nel libro di Daniele (II 31-35 e VII 1-7), di ambiente ellenistico-giudaico, dove però non vengono identificati esplicitamente i vari imperi che si succe-

¹⁸⁷ A. MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, in «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche», XXXV, 1980, pp. 157-62, ora in ID., *La Storiografia Greca*, Torino, Einaudi, 1982, pp. 293-301, p. 295.

¹⁸⁸ Cfr. D. MENDELS, *The Five Empires: a Note on a Propagandistic Topos*, in «American Journal of Philology», CII, 1981, pp. 330-37; A. MOMIGLIANO, *The origins of Universal History*, in «Annali della Scuola Superiore Normale di Pisa», XII, 1982, pp. 533-60, ora in ID., *Settimo contributo alla storia degli studi classici e del mondo antico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1984, pp. 77-103; J.M. ALONSO NÚÑEZ, *Troie-Pompée et l'impérialisme romain*, in «Bulletin de l'Association G. Budé», 1990, pp. 72-86, p. 83; J.L. FERRARY, *L'oikoumene. L'Orient e l'Occident d'Alexandre le Grand à Auguste: histoire et historiographie*, in *Convegno per Santo Mazzarino*, Atti del Convegno (Roma 9-11 maggio 1991), Roma, L'Erma di Bretschneider, 1998, pp. 97-132, specialmente pp. 122-30.

¹⁸⁹ Così tutti gli studi citati alla nota precedente.

¹⁹⁰ Cfr. J.W. SWAIN, *The theory of the four monarchies: Opposition History under the Roman Empire*, in «Classical Philology», XXXV, 1940, pp. 1-21; D. FLUSSER, *The four Empires in the fourth Sybil and in the book of Daniel*, in «Israel Oriental Studies», II, 1972, pp. 148-75 e M. MAZZA, *Roma e i quattro imperi. Temi della propaganda nella cultura ellenistico-romana*, in «Studi e materiali di storia delle religioni», LXII, 1996, pp. 315-50, specialmente pp. 333-45.

dono. Girolamo nel commento ai passi di Daniele (ripreso anche nella *Glossa Ordinaria*) li identifica con Babilonesi, Persiani, Macedoni e Romani,¹⁹¹ non menzionando quindi, a differenza del passo della *Monarchia*, gli Egiziani; mentre Orosio in due passi delle *Historiae* (II 1 4; VII 2 4) presenta la successione degli imperi dando l'ordine Babilonesi, Macedoni, Africani (Cartagine), Romani; quando però tratta la storia dell'Oriente, dettaglia i vari popoli e vi troviamo Nino e Semiramide (I 4), Vesoze re dell'Egitto (I 14), Ciro (II 6) e Serse (II 10). Ed infatti Dante rimanda esplicitamente ad Oro-

¹⁹¹ PL 25 coll. 503-504; 528-530. Ma l'inserzione di Roma (però come quinto impero dopo Assiria, Media, Persia e Macedonia), è già attestata, come ci informa una glossa in VELLEIO PATERCOLO, I 6 6, nell'opera *De annis populi Romani* di un certo Emilio Sura, non altrimenti noto, databile probabilmente, attraverso un'analisi interna del passo, agli anni fra il 189 (sconfitta di Antioco III a Magnesia) e il 171 a.C. (prima della terza guerra Macedonica e di Pidna): SWAIN, *The theory of the four monarchies*, cit., pp. 2-12; MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, cit., p. 294; J.M. ALONSO NÚÑEZ, *Aemilius Sura*, in «Latomus», XLVIII, 1989, pp. 110-19, pp. 110-12; ID., *Troque-Pompée et l'impérialisme romain*, cit. p. 83; F. GASCÓ, *La teoría de los cuatro imperios. Reiteración y adaptación ideológica. I. Romanos y griegos*, in «Habis», XII, 1981, pp. 179-96, ora in ID., *Opuscula Selecta*, Sevilla, Universidad, 1996, pp. 13-26, p. 16; [contro questa datazione, cfr. MENDELS, *The Five Empires*, cit., pp. 330-32 (seconda metà I secolo a.C.); MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, cit., pp. 323-33 e FERRARY *L'oikoumene*, cit., p. 130 (età cesariana)]. Il tema pare ritrovarsi in POLIBIO (dove certamente c'è il paragone fra Roma e l'egemonia spartana e l'impero macedone in I 2 1, ma forse anche proprio una menzione della successione "canonica" degli imperi in XXXVIII 22 1-3: MOMIGLIANO, *Daniele e la teoria greca della successione degli imperi*, cit., pp. 294-95; *contra* MAZZA, *Roma e i quattro imperi*, cit., pp. 318-23 e FERRARY *L'oikoumene*, cit., pp. 122 e 126 con nota 108) e quindi in Pompeo Trogo che lo usa come schema per la sua storia universale (come si evince dai *Prologi*, unica parte dell'opera pervenutaci, al di fuori dell'*Epitome* fornita da Giustino). Nel contesto dell'opera di Polibio e ancor di più di quella di Pompeo Trogo (per quello che possiamo ricostruire) l'uso del *topos* sembra però poter gettare un'ombra sulla potenza romana insinuando l'idea che essa potesse essere a sua volta "rimpiazzata" da una nuova egemonia: ALONSO NÚÑEZ, *Troque-Pompée et l'impérialisme romain*, cit.; E. GABBA, *Dionigi e la storia di Roma arcaica*, Bari, Edipuglia, 1996, p. 169. Bisogna arrivare a DIONIGI DI ALICARNASSO (I 2 1-4) e successivamente ad ELIO ARISTIDE (*A Roma*, 91) e ad APPIANO (*Praef.* 8-10) per trovare svolto il tema in modo inequivocabilmente favorevole a Roma (mentre ancora in chiave anti-romana lo troviamo in DIONE DI PRUSA, *Or.* LXXIX 6, su cui vd. P. DESIDERI, *Dione di Prusa. Un intellettuale greco nell'impero romano*, Messina-Firenze, D'Anna, 1978, pp. 175-76 nota 5 e p. 234).

sio sia riguardo a Nino e Semiramide¹⁹² che riguardo a Vesoze.¹⁹³ Sembra quindi ragionevole supporre che Dante abbia tenuto presente l'ordine di Girolamo, integrandolo con ciò che leggeva nelle storie di Orosio,¹⁹⁴ per concludere infine che se il popolo Romano prevalse su tutti gli altri, «de divino iudicio prevaluit, et per consequens de divino iudicio obtinuit; quod est de iure obtinuisse» (*Mon.* II VIII 15). Ma anche per questa argomentazione che si riferisce, lo abbiamo detto, a quei casi in cui il giudizio divino non è raggiungibile tramite la ragione, e che farebbe quindi coincidere il diritto solo con il riconoscimento di una volontà divina imperscrutabile all'uomo, è stato ipotizzato che Dante avesse in mente un riferimento giuridico rintracciabile nelle glosse sul *certamen sacrum*.¹⁹⁵

Ancora, nel IX capitolo il presupposto che «quod per duellum acquiritur, de iure acquiritur» (*Mon.* II IX 1), in quanto anche il *duellum* è un *certamen* in cui si manifesterebbe il giudizio di Dio, è un

¹⁹² *Mon.* II VIII 3: «Primus nanque in mortalibus, qui ad hoc bravium anelavit, Ninus fuit Assiriorum rex: qui quamvis cum consorte thori Semiramide per nonaginta et plures annos, ut Orosius refert, imperium mundi armis temptaverit». Il riferimento a due versi delle *Metamorfosi* di OVIDIO (IV 58 e 88, nell'episodio di Piramo e Tisbe) dove si menzionano Nino e Semiramide, sono «puri abbellimenti»: CHIESA-TABBARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 123 ad II VIII 4.

¹⁹³ *Mon.* II VIII 5: «Secundus Vesoges, rex Egipti, ad hoc bravium spiravit; et quamvis meridiem atque septentrionem in Asya exagitaverit, ut Orosius memorat, nunquam tamen dimidiam partem orbis obtinuit». Ma cfr. F. FABBRINI, *Paolo Orosio. Uno storico*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1979, p. 26 proprio in rapporto a questo capitolo della *Monarchia*.

¹⁹⁴ Così anche Kay in DANTE'S *Monarchia*. Translated, with a commentary by R. KAY, Toronto, Pontifical Institute of mediaeval studies, 1998, ad loc.

¹⁹⁵ Cfr. CANCELLI, s.v. *Diritto romano*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit.: «Nel difendere i Romani dall'accusa di latrocinio, si richiama al duello – istituto come ognuno sa di origine germanica – su cui si pronuncia il giudizio di Dio; ma i contendenti sono detti anche atleti (*Mn* II VII e VIII): ciò che si capirebbe poco se non fosse che i testi del diritto gli porgevano opportuni sostegni. Qui sono considerati gli atleti che disputano un *certamen sacrum* (*Cod.* 10, 54 (53), c. un.), la cui posta non è la *merces* ma il trionfo della virtù, secondo quanto si esplicava alla gl. *Athletae* ad *Dig.* XXVII, 1, 8 [6, 6]: *Et erant athletae qui sine mercede virtutis gratia certabant, et certaminibus sacris deserviebant*. L'aver quindi il popolo romano disputato un *certamen sacrum* – quindi divino – e averlo vinto, volta a volta, contro i vari popoli non può non indurre il duplice fondamento, giuridico e divino, del suo possesso e dominio del mondo».

argomento in apparenza esclusivamente ricollegabile alla tradizione germanica e in particolare longobarda, introdotta con l'editto di Rotari del 643, sopravvissuta per qualche secolo, ma quasi scomparsa all'epoca di Dante, anche perché combattuta «sempre più risolutamente dal magistero ecclesiastico e dalle scuola di giurisprudenza».¹⁹⁶ In questa argomentazione l'Alighieri pare quindi distanziarsi nettamente dalla tradizione giuridica romana. Eppure, come è stato anche di recente evidenziato, la dimostrazione (*Mon.* II IX 12-18) che *romanus populus per duellum acquisivit Imperium: ergo de iure acquisivit* (*Mon.* II IX 21), si svolge facendo continuo riferimento alla «autorità del *De officiis* di Cicerone [...] disseminato *verbaliter* lungo tutto il paragrafo».¹⁹⁷ Dante si richiama infatti esplicitamente due volte al trattato ciceroniano per stabilire in via preliminare quelle regole per le quali uno scontro può essere definito un "duello": la prima regola è che vi si debba ricorrere solo dopo aver prima tentato in tutti i modi una soluzione pacifica, così come Cicerone nel *De officiis* (I 34)¹⁹⁸ aveva raccomandato a proposito dell'intrapresa della guerra (*Mon.* II IX 3).¹⁹⁹ E la seconda regola (ma già anticipata in *Mon.* II IX 2), è che i duellanti debbano affrontarsi di comune ac-

¹⁹⁶ Cfr. FIORELLI, *Sul senso del diritto nella «Monarchia»*, cit., p. 93 e tutte le pp. 90-97 dove si traccia una breve storia del *duellum* giudiziario in Italia e dell'opposizione nei suoi confronti. Ma cfr. e.g. anche TOMMASO, *Super sententiis* III *dist.* 39 q. 1 art. 2 qc. 2 arg. 3: «Praeterea, in sortibus, et iudiciis quae fiunt per ignem et aquam vel per duellum, expectatur divinum testimonium; et propter hoc sunt prohibita, quia in his videtur esse quaedam Dei tentatio».

¹⁹⁷ C. DI FONZO, «*Aequitas*» e *giustizia retributiva nel Paradiso di Dante*, in *Challenging centralism*, cit., pp. 43-52, p. 43.

¹⁹⁸ CIC. *De off.* I 34: «Atque in re publica maxime conservanda sunt iura belli. Nam cum sint duo genera decertandi, unum per disceptationem, alterum per vim, cumque illud proprium sit hominis, hoc beluarum, confugiendum est ad posterius, si uti non licet superiore».

¹⁹⁹ *Mon.* II IX 3: «Sed semper cavendum est ut, quemadmodum in rebus bellicis prius omnia temptanda sunt per disceptationem quandam et ultimum per prelium dimicandum est, ut Tullius et Vegetius concorditer precipiunt, hic in Re militari, ille vero in Offitiis». In effetti anche VEGEZIO nel *De re militari* III 9 afferma: «Ideo omnia ante cogitanda sunt, ante temptanda, ante facienda sunt, quam ad ultimum veniatur abruptum», ma riferendosi alle precauzioni che deve adottare un comandante prima di attaccare battaglia.

cordo «non per odio od amore, ma soltanto per vivo desiderio di giustizia» (*Mon.* II IX 4); e a questo proposito chiama di nuovo in causa il *De officiis*,²⁰⁰ affermando che Cicerone avrebbe «toccato» questo argomento quando aveva affermato che «Sed bella quibus Imperii corona proposita est, minus acerbe gerenda sunt» (*Mon.* II IX 4).²⁰¹ Ma, al di là di queste citazioni quasi testuali, occorre evidenziare che l'Alighieri mostra di aver ben presente il contesto da cui le trae: si tratta infatti di quei passi del *De officiis* in cui, all'interno della trattazione della virtù della giustizia (*De off.* I 20-60),²⁰² Cicerone definisce il «bellum iustum romanum» (*De off.* I 34-40), prima come quella guerra intrapresa «solo per poter vivere in pace e senza offesa» (*De off.* I 35), quindi, secondo il *sanctissimum ius fetiale* del popolo romano, come quella guerra «che si intraprenda dopo regolare domanda di soddisfazione e che sia stata prima minacciata e dichiarata» (*De off.* I 36).²⁰³ E, nel passo che precede immediatamente la citazione dantesca «Sed bella quibus Imperii, etc.», Cicerone afferma ancora che «Quando però si combatte per la supremazia e si cerca la gloria con la guerra, è necessario tuttavia che vi

²⁰⁰ CIC. *De off.* I 34: «Sed bella, quibus imperii proposita gloria est, minus acerbe gerenda sunt».

²⁰¹ *Mon.* II IX 4: «Duo igitur formalia duelli apparent: unum hoc quod nunc dictum est; aliud quod superius tangebatur, scilicet ut non odio, non amore, sed solo zelo iustitie de comuni assensu agoniste seu duelliones palestram ingrediantur. Et propter hoc bene Tullius, cum de hac materia tangeret; inquebat enim: "Sed bella quibus Imperii corona proposita est, minus acerbe gerenda sunt"». Si può ipotizzare che Dante abbia sostituito alla parola *gloria* la parola *corona* anche «per insistere nella metafora agonistica (la *corona* era il premio per il vincitore della gara)»: CHIESA-TABBARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 132 ad II IX 4.

²⁰² La giustizia è una delle quattro virtù che insieme a sapienza, forza e temperanza costituisce l'*honestum*: CIC. *De off.* I 15.

²⁰³ Cicerone in *De officiis* I 35, seguendo probabilmente Panezio, afferma che «suscipienda quidem bella sunt ob eam causam, ut sine iniuria in pace vivatur» e in I 36, rificendosi alla tradizione romana che «belli quidem aequitas sanctissime fetiali populi Romani iure perscripta est. Ex quo intellegi potest nullum bellum esse iustum, nisi quod aut rebus repetitis geratur aut denuntiatum ante sit et indictum». La traduzione da me usata è quella di A. Resta Barile, in CICERONE, *I doveri*, con un saggio introduttivo e note di E. NARDUCCI, traduzione di A. RESTA BARILE, Milano, Rizzoli, 1987.

siano quelle giuste ragioni (*iustae causae*) che ho detto poco prima» (*De off.* I 38),²⁰⁴ ribadendo quindi la necessità che anche queste guerre siano *bella iusta*. Si può quindi ipotizzare che Dante, quando in tutto questo capitolo IX del II libro della *Monarchia* insiste proprio sul «vivo desiderio di giustizia» e sulla «giustizia» che dovrebbe essere presente nel *duellum*,²⁰⁵ segua proprio l'esempio di Cicerone, che aveva voluto definire la “giustizia” del *bellum* romano.²⁰⁶ Infine,

²⁰⁴ CIC. *De off.* I 38: «Cum vero de imperio decertatur belloque quaeritur gloria, causas omnino subesse tamen oportet easdem, quas dixi paulo ante iustas causas esse bellorum. Sed ea bella, quibus imperii proposita gloria est, minus acerbe gerenda sunt».

²⁰⁵ E così, infatti, ancora prosegue dopo le citazioni ciceroniane: «iustitiae necessitate de comuni assensu congregati propter zelum iustitiae nonne in nomine Dei congregati sunt? Et si sic, nonne Deus in medio illorum est, cum ipse in evangelio nobis hoc promittat? Et si Deus adest, nonne nefas est arbitrari iustitiam succumbere posse, quam ipse in tantum diligit, quantum superius prenotatur? Et si iustitia in duello succumbere nequit, nonne de iure acquiritur quod per duellum acquiritur?» (*Mon.* II IX 5-6).

²⁰⁶ Gli studiosi moderni, come è ben noto, ritengono per lo più che le *iustae causae* che secondo Cicerone dovrebbero motivare anche la guerra *de imperio*, siano solo identificabili con il rituale che fornirebbe parvenza di legalità alle mire espansionistiche romane e che comunque, anche nei passi precedenti, il *bellum iustum* sia da intendersi come «la guerra legittima in quanto (posta in essere in modo) conforme all'ordinamento vigente (romano interno – si sottolinei –) in materia di guerra [...] il quale consiste nel complesso normativo dello *ius fetiale* che richiede l'adempimento della procedura indicata per l'introduzione di uno stato di guerra»: L. LORETO, *Il bellum iustum e i suoi equivoci*, Napoli, Jovene, 2001, p. 18; ma cfr. anche P.A. BRUNT, *Laus imperii*, in *Imperialism in the Ancient World*, edd. P.D.A. Garnsey-C.R. Whittaker, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 159-91, pp. 175-78; W.V. HARRIS, *War and Imperialism in Republican Rome 327-70 B.C.*, Oxford, Oxford University Press, 1979, pp. 163-75; A. CALORE, *Forme giuridiche del 'bellum iustum'*, Milano, Giuffrè, 2003, in particolare pp. 142, 152, 155. *Contra* J.-L. FERRARY, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique*, Rome, École française de Rome, 1988, pp. 410-15, che ritiene fondamentale nella definizione del *bellum iustum* il fatto che sia intrapreso «ut sine iniuria in pace vivatur» e ipotizza che i Romani intendessero anche le guerre *de imperio* come guerre intraprese per la difesa dell'impero. Ma pur ammettendo una concezione esclusivamente giuridica del *bellum iustum*, sappiamo che gli scrittori romani, (in *primis* Cicerone nel già ricordato *De republica* III 36: vd. *supra* n. 24 e poi *infra* nel testo), si erano posti anche il problema della *iustitia* «sostanziale» nella conquista e nella gestione dell'impero. Per questo non credo che Dante citi “a sproposito” Cicerone “a pro-

sempre in *De officiis* I 38, questa volta immediatamente dopo la citazione dantesca «Sed bella quibus Imperii, etc.», si distingue fra le guerre combattute «per la sopravvivenza, e non per l'*imperium*» («uter esset, non uter imperaret»), come quelle con i Celtiberi e i con i Cimbri) da quelle combattute invece *de imperio*, come quelle contro i Latini, i Sabini i Sanniti, i Cartaginesi e Pirro. E, dopo aver affermato che fra questi popoli i Cartaginesi furono comunque *foedigrati* e Annibale *crudelis*, mentre tutti gli altri *iustiores*, si riportano alcuni versi di Ennio (senza però indicare l'autore) nei quali si ricordano le «nobilissime parole» che Pirro avrebbe detto all'ambasceria guidata da Fabrizio, rifiutando l'oro per il riscatto dei prigionieri romani:

non chiedo per me oro, né mi dovete dare il prezzo del riscatto; non facciamo la guerra da mercanti, ma da soldati; col ferro, non con l'oro decidiamo la nostra sorte. Sperimentiamo col valore se la Fortuna, signora delle cose umane, darà l'impero a me o a voi e cosa essa ci porti. E tenete a mente: ho stabilito di concedere la libertà a quei valorosi che la sorte della guerra ha risparmiato. Ve ne faccio dono, conduceteli con voi col favore degli dèi.

Parole – commenta Cicerone – veramente degne di un re e della stirpe degli Eacidi.²⁰⁷

Ho voluto richiamare per intero anche questa ultima parte del passo ciceroniano, perché Dante, quando fornirà le prove storiche

posito” del «vivo desiderio di giustizia». Senza contare che per Cicerone, come per Dante, il diritto romano, espressione del *ius naturae*, difficilmente poteva essere inteso in contraddizione alla “giustizia”.

²⁰⁷ CIC. *De off.* I 38: «Sed ea bella, quibus imperii proposita gloria est, minus acerbè gerenda sunt. Ut enim cum civi aliter contendimus, si est inimicus, aliter si competitor (cum altero certamen honoris et dignitatis est, cum altero capitis et famae) sic cum Celtiberis, cum Cimbris bellum ut cum inimicis gerebatur, uter esset, non uter imperaret, cum Latinis, Sabinis, Samnitibus, Poenis, Pyrrho de imperio dimicabatur. Poeni foedifragi, crudelis Hannibal, reliqui iustiores. Pyrrhi quidem de captivis reddendis illa praeclara: “Nec mi aurum posco nec mi pretium dederitis, / Nec cauponantes bellum, sed belligerantes / Ferro, non auro vitam cernamus utrique. / Vosne velit an me regnare era, quidve ferat Fors, / Virtute experiamur. Et hoc simul accipe dictum: / Quorum virtuti belli Fortuna pepercit, / Eorundem libertati me parere certum est. / Dono, ducite, doque volentibus cum magnis dis”. Regalis sane et digna Aeacidarum genere sententia».

che «il popolo romano per duello acquistò l'impero» (e quindi «con il diritto»: *Mon.* II IX 12), seguirà, nell'elencare i duelli vittoriosi combattuti dagli eroi romani, proprio l'ordine dei popoli presenti nel *De officiis*, rimandando poi alle testimonianze di Virgilio (per Enea e Turno: *Mon.* II IX 13-14) e di Livio (per gli Orazi e i Curiazi: *Mon.* II IX 15; per i Sabini e i Sanniti, contro i quali si combatté «sotto forma di duello, sebbene molti fossero i combattenti»: *Mon.* II IX 16-17; e infine per Fabrizio contro Pirro e per Scipione contro Annibale: *Mon.* II IX 18); e, prima di passare a questo elenco, per dimostrare che anche i pagani «cercavano il giudizio dalla fortuna del duello» (*Mon.* II IX 7),²⁰⁸ riporterà l'esempio di Pirro citato nel *De officiis*, affermando che «Hic Pirrus 'Heram' vocabat fortunam, quam causam melius et rectius nos 'divinam providentiam' appellamus»,²⁰⁹ una affermazione che «presuppone e concilia le due anime, latina e cristiana tra loro intersecate nel terreno tra giuridico e teologico».²¹⁰ Dopo l'elenco dei «duelli» sostenuti dai romani, il capitolo IX si chiude con un'invettiva contro i «giuristi presuntuosi» che stanno «sot-

²⁰⁸ Dopo essersi richiamato in *Mon.* II IX 5 (riportato *supra* alla n. 205) al *Vangelo* «Dante si preoccupa di sottolineare che il ricorso al duello come pratica giudiziaria valeva anche prima della venuta di Cristo; fra le regole del duello non vi è infatti quella che i duellanti riconoscano Cristo come Dio, una condizione che avrebbe inficiato la sua argomentazione (perché gli esempi recati a dimostrazione del fatto che i Romani acquisirono l'imperium per mezzo del duello, esposti nei parr. 12-18, sono tutti precedenti alla venuta di Cristo)»: CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 132 ad II IX 7-8.

²⁰⁹ *Mon.* II IX 8: «Unde bene Pirrus ille, tam moribus Eacidarum quam sanguine generosus, cum legati Romanorum pro redimendis captivis ad illum missi fuerunt, respondit: Nec mi aurum posco, nec mi pretium dederitis; non cauponantes bellum, sed belligerantes, ferro, non auro, vitam cernamus utrique. Vosne velit an me regnare Hera, quidve ferat sors, virtute experiamur. Quorum virtuti belli fortuna pepercit, eorundem me libertati parcere certum est. Dono ducite. Hic Pirrus 'Heram' vocabat fortunam, quam causam melius et rectius nos 'divinam providentiam' appellamus». Rispetto al passo del *De officiis* che cita questi versi di Ennio (cfr. n. 207), sono da osservare in Dante le seguenti differenze: il termine 'Hera' è inteso nella *Monarchia* come un appellativo e non come un apposizione; il verso finale è omissso probabilmente per il troppo esplicito riferimento agli dèi; il conclusivo commento ciceroniano sulla nobiltà di Pirro è anticipato nella osservazione iniziale su Pirro «ch'era nobile sì per i costumi propri degli Eacidi sì per il sangue».

²¹⁰ DI FONZO, «*Aequitas*» e *giustizia retributiva nel Paradiso di Dante*, cit., p. 44.

to a quella specola della ragione, onde la mente umana deduce speculando questi principi» e che devono perciò tacere, «accontentandosi di dare consigli e giudizi conformi al tenore della legge»;²¹¹ e proprio alla luce della rilettura dantesca del discorso di Pirro, si può ipotizzare che tale invettiva non sia «rivolta contro un bersaglio generico» ma contro «la stessa glossa alla 1. *digna vox* nel titolo *de legibus* del codice Giustiniano (*Cod.* 1, 14, 4), dove Accursio [...] annota che l'Impero deriva dalla fortuna ("cum imperium sit de fortuna")»,²¹² ovvero l'opposto di ciò che Dante ha voluto dimostrare, e che solo i «Gentiles ante tubam evangelicam» (*Mon.* II, IX, 7)²¹³ potevano credere chiamando, appunto, fortuna ciò che «nos 'divinam providentiam' appellamus».²¹⁴

Abbiamo così visto che anche nell'argomentazione che più sembra allontanarsi dalla concezione romana del diritto, Dante si sia però adoperato per giustificare e "puntellare" la sua interpretazione "volontaristica" con continui riferimenti a fonti romane che, secondo l'autore, dovrebbero mettere a tacere anche e proprio quei giuristi che si proclamavano interpreti ed eredi del diritto romano.²¹⁵ Vedremo ora, come la tradizione romana, questa volta speci-

²¹¹ *Mon.* II IX 20: «Videant nunc iuriste presumptuosi quantum infra sint ab illa specula rationis unde humana mens hec principia speculatur, et sileant secundum sensum legis consilium et iudicium exhibere contenti».

²¹² D. QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitade*». Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia* II, v, 1), in «Studi Danteschi», LXXVI, 2011, pp. 27-46, p. 35.

²¹³ *Mon.* II IX 7: «Hanc veritatem etiam Gentiles ante tubam evangelicam cognoscebant, cum iudicium a fortuna duelli querebant».

²¹⁴ Pur non addentrandomi sul tema della concezione della fortuna in Dante, non posso non richiamare almeno il VII canto dell'*Inferno*, dove per bocca di Virgilio il poeta sostiene che Dio stesso stabilì la Fortuna come «general ministra e duce / che permutasse a tempo li ben'vani / di gente in gente e d'uno in altro sangue, / oltre la difension d'i senni umani. / Per ch'una gente impera e l'altra langue, / seguendo lo giudicio di costei, / che è occulto come in erba l'angue» (*Inf.* VII 78-84).

²¹⁵ Cfr. FIORELLI, *Sul senso del diritto nella «Monarchia»*, cit., p. 95: «Il glorioso popolo romano s'era guadagnato "sub iure duelli" la corona "orbis totius"; ma i giuristi non sapevano levar lo sguardo più su dei loro libri, e dal silenzio di questi deducevano conseguenze che la storia di Roma, vista nella luce della Provvidenza, smentiva. "Videant nunc iuriste presumptuosi ...": muove da qui la famosa invettiva, che contende al miope tecnicismo dei giureconsulti la capacità di speculare sui grandi principi».

ficatamente giuridica, rientri prepotentemente nel passo della *Monarchia*, dove l'Alighieri ha voluto offrire una definizione esplicita del diritto.

2.6 «*Ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio*»
(*Mon. II v 1*)

Di fronte ai passi finora analizzati, dai quali emergono tratti della concezione dantesca del diritto non sempre ben armonizzabili fra loro, è opportuno privilegiare la famosa definizione che Dante ne offre all'inizio del V capitolo del II libro e anche il contesto in cui questa si colloca. Tutto questo lunghissimo capitolo vuole provare che il popolo romano ottenne di diritto l'impero, perché perseguì sempre come fine il diritto e chi persegue come fine il diritto deve necessariamente agire con il diritto (*Mon. II v 18-23*). La dimostrazione che il popolo romano perseguì come fine il diritto è però svolta attraverso la dimostrazione che il popolo romano nelle sue conquiste perseguì il bene comune dei popoli assoggettati, assicurando innanzitutto pace e libertà (*Mon. II v 5-17*), dato che, e questo è il primo assunto che viene dimostrato (*Mon. II v 1-4*), «chiunque mira al bene pubblico, si propone il fine del diritto» (*Mon. II v 1*). Dante inizia quindi la sua argomentazione definendo il diritto come «un reale e personale rapporto dell'uomo con l'uomo che, rispettato, conserva la società tra gli uomini, e, violato, la manda in rovina» («*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit*») e precisa di voler e dover dare tale definizione perché «*illa Digestorum descriptio [Dig. 1.1.1. pr.1 accolta in *Convivio* IV IX 8 «la ragione scritta è arte di bene e d'equitade»] non dicit quod quid est iuris, sed describit illud per notitiam utendi illo*» (*Mon. II v 1*). Questa precisazione non è da sottovalutare; il passo risulta infatti esemplare nel mostrare come per Dante il *Digesto* sia comunque «il punto di partenza necessario» anche se «per uno scarto nella definizione delle questioni in esame». ²¹⁶ E in effetti non solo la prima parte della de-

²¹⁶ QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitade*». Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia II, v, 1*), cit., p. 39. Si veda anche RUGGIERO, *Una definizione del diritto*,

finizione dantesca («*ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio*»), per quanto formulata in modo felicemente originale,²¹⁷ riecheggia la tradizione filosofica e giuridica antica (oltre a quella medievale);²¹⁸ ma anche l'ulteriore specificazione («*que servata ho-*

cit., p. 143. Diversamente CHIESA-TABARRONE, per ragioni stilistiche («mentre la definizione iniziale (*ius [...] corruptit*) è di alto valore retorico, l'inciso sul *Digesto* è stilisticamente molto brutto»), pensano che tale inciso sia una glossa aggiunta successivamente: cfr. CHIESA-TABARRONE, *Nota al testo*, in *Monarchia*, cit., p. CXXX, e *Commento*, ivi, pp. 97-98 ad II v 1. CHIESA-TABARRONE comunque, a mio avviso non opportunamente, per questo passo rimandano a *Digesto* 1.1.10 pr. (dove però si dà la definizione di *iustitia*: vd. *infra* n. 218) e non alla definizione di Ulpiano-Celso.

²¹⁷ Tanto da essere considerata dai giuristi moderni «fra le tante che si è tentato di darne [...] forse la più felice e la più profonda»: FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*. I, cit., p. 223; si veda anche FIORELLI, *Sul senso del diritto nella «Monarchia»*, cit., in particolare pp. 80-81 dove traccia un breve storia della fortuna di questa definizione fra gli storici moderni del diritto, pur osservando come molti giudizi l'abbiano elogiata senza fornire le ragioni di tali elogi, e QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitate*». *Ancora sul senso del diritto in Dante (Monarchia II, v, 1)*, cit., pp. 40-41.

²¹⁸ Opportunamente Nardi (*Commento*, in DANTE ALIGHIERI, *Opere Minori*. III, 1, cit., p. 386 ad II v 1) osserva innanzitutto che in questa definizione dantesca il termine latino *ius* corrisponde al greco δίκαιον (*iustum*), rimandando al commento di Tommaso al V libro dell'*Etica* aristotelica (*Exp. Eth. v lect. XII 1*), dove si precisa che i giuristi «nominant [...] *ius quod Aristotiles iustum, nam et Isidorus dicit in libro Etymologiarum, quod ius dicitur quasi iustum*». Il concetto di giustizia come *proportio*, è presente in ARISTOTELE, *Eth. v* 1131a-1132b, in particolare 1131a «il giusto è, in certo senso, una proporzione» (ma il concetto è già in PLATONE, *Leggi* VI 757b-c); e cfr. sempre il commento di Tommaso all'inizio della quinta *lectio* (*Exp. Eth. V lect. v 1*: «Est ergo iustum proportionale et cetera»), ma anche Egidio Romano *De regimine principum* I II 11: «*iustum est quoddam proportionabile*». Ricordiamo che in *Mon.* I XI 7 in modo simile Dante aveva definito la *iustitia* come quella «*virtus ad alterum*», che l'imperatore poteva esercitare in quanto possedeva la «*potentia tribuendi cuique quod suum est*» (vd. *supra* n. 130). Per le fonti giuridiche antiche si può vedere le fonti già citate *supra* alla medesima nota, fra cui ricordo ancora *Digesto* 1.1.10 pr. (Ulpianus 1 reg.): «*Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*» ma anche *Dig.* 1.1.10.1 (Ulpianus 1 reg.) «*Iuris praecepta sunt haec: honeste vivere, alterum non laedere, suum cuique tribuere*». Con gli aggettivi *realis* e *personalis* si indica un «reciproco riconoscimento e reciproca limitazione dei poteri di ciascuno dei consociati sopra cose e sopra persone»: FIORELLI, *Sul senso del diritto nella «Monarchia»*, cit., p. 82 n. 11; l'uso dell'aggettivo *realis*, è estraneo al *Digesto* (che usa sempre il sostantivo *res*) ma è invece attestato nei giuristi del XIII e XIV secolo: «Nulla dunque d'eccezionale, nell'uso che di *realis* fa Dante, ma in tutti i modi il probabile

minum servat societatem, et corrupta corrumpit») rende evidente quanto Dante abbia recepito il “senso” del diritto antico. Infatti, osserva l’Alighieri

Se [...] questa definizione abbraccia insieme la “quiddità” e il “perché” del diritto, e se il fine di ogni associazione è il comune bene degli associati, è giocoforza che fine d’ogni diritto sia il bene comune; ed è impossibile si dia diritto che non miri al bene comune. [...] È dunque evidente che chiunque mira al bene pubblico, si propone il fine del diritto. Se pertanto i Romani tendevano al bene dello stato, sarà vero il dire che essi avevano di mira il fine del diritto.²¹⁹

Ma, nota giustamente Quaglioni, questa «idea dell’identità del *bonum rei publice* (la *salus rei publicae* ciceroniana) col fine stesso del diritto appartiene alla tradizione teologico-politica e giuridico

indizio d’una lettura diretta di testi giuridici e soprattutto di glosse, non filtrata da scritture dottrinali d’altra provenienza»: ivi, p. 87. QUAGLIONI, «*Arte di bene e d’equitate*». Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia II, v, 1*), cit., pp. 44-45 ipotizza un nesso fra la definizione dantesca e il dibattito sorto fra i giuristi del XIII e XIV secolo proprio sulla definizione del *ius* in *Digesto* 1.1.1. Fra i testi giuridici medievali sono da ricordare le *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, operetta giuridica medievale per molto tempo attribuita a Irnerio, diffusa in Toscana e quindi probabilmente conosciuta da Dante, cfr. *Quaest. Exordium* 4: «ut salvo singulis suo merito servetur incorrupta societas hominum cunctorumque perseverat illibata communitas»; *Quaest. II* 4: «hoc dicitur ius respectu aequitatis, non quia insit, set quia pro officio studentis inesse debuit, nec dici potest aliam esse nominis eiusdem significantiam, set magis eandem set inproprie acceptam»; *Quaest. VI* 3: «aequitas qua continetur aequabilitas et pro dignitate cuiusque congrua rerum quas ad usum hominum natura prodidit inter omnes distributio». Si veda anche CANCELLI, s.v. *Diritto romano*, in *Enciclopedia Dantesca*, cit.; FIORELLI, *Sul senso del diritto nella «Monarchia»*, cit., p. 84; QUAGLIONI, «*Arte di bene e d’equitate*». Ancora sul senso del diritto in Dante (*Monarchia II, v, 1*), cit., pp. 44-45. Ma sul rapporto fra la definizione dantesca e le *Quaestiones de iuris subtilitatibus* più estesamente si sofferma RUGGIERO, *Una definizione del diritto*, cit., pp. 145-48.

²¹⁹ *Mon. II v 1*: «Quicumque preterea bonum rei publice intendit, finem iuris intendit. Quodque ita sequatur sic ostenditur: ius est realis et personalis hominis ad hominem proportio, que servata hominum servat societatem, et corrupta corrumpit»; 2: «necesse est finem cuiusque iuris bonum comune esse; et impossibile est ius esse, bonum comune non intendens»; 4: «Patet igitur quod quicumque bonum rei publice intendit finem iuris intendit».

politica occidentale [...]. Naturalmente i 'precedenti' più vicini e più autorevoli possono essere agevolmente indicati nel duplice strato, aristotelico e ciceroniano, della giuspubblicistica del XIII e XIV secolo». ²²⁰ Per la definizione dantesca del diritto Quagliioni in nota ²²¹ rimanda, attraverso i commenti di Ricci, Kay e Nardi, all'*Etica* di Aristotele col commento di Tommaso, e al *De regimine principum* di Egidio Romano. ²²² Mi pare però che, a conferma dell'influenza dello «strato ciceroniano», a cui rimanda Dante stesso ricordando il *De inventione* (*Mon.* II v 2: «Propter quod bene Tullius in *Prima rethorica*: semper – inquit – ad utilitatem rei publice leges interpretande sunt»), ²²³ si possa almeno citare il passo del III libro del *De officiis* dove si afferma «Neque vero hoc solum natura, id est iure gentium, sed etiam legibus populorum, quibus in singulis civitatibus res publica continetur, eodem modo constitutum est, ut non liceat sui commodi causa nocere alteri. *Hoc enim spectant leges, hoc volunt,*

²²⁰ QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitate*». *Ancora sul senso del diritto in Dante* (*Monarchia II, v, 1*), cit., p. 39. Sull'ambiguità che la formula *salus rei publicae* può assumere nell'opera ciceroniana, cfr. però C. D'ALOJA, *Legge di natura e lotta politica nell'opera di Cicerone*, in *Testi e problemi del giusnaturalismo romano*, cit., pp. 127-61: p. 134 e FONTANELLA, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, cit., pp. 130-32.

²²¹ QUAGLIONI, «*Arte di bene e d'equitate*». *Ancora sul senso del diritto in Dante* (*Monarchia II, v, 1*), cit., pp. 39-40 n. 42, con RICCI (DANTE ALIGHIERI, *Monarchia*, a cura di P.G. RICCI, Edizione Nazionale delle opere di Dante Alighieri a cura della Società Dantesca Italiana, vol. v, Milano, Mondadori, 1965), NARDI (ALIGHIERI DANTE, *Opere Minori. III, 1*, cit.); KAY (DANTE'S *Monarchia*, cit.). RUGGIERO, *Una definizione del diritto*, cit., p. 142 n. 2, per il *comune bonum* rimanda a Remigio de' Girolami, *De bono communi*, ed. M.C. DE MATTEIS, in «Annali della Facoltà di Lettere dell'Università di Lecce», 3, 1965-1967, pp. 13-86. Altra bibliografia sul tema del *comune bonum* nel pensiero politico medievale in CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 98 ad II v 2.

²²² Da me riportati *supra* alla n. 218.

²²³ CIC. *De inv.* I 68: «Omnes leges, iudices, ad commodum rei publicae referre oportet et eas ex utilitate communi, non ex scriptione, quae in litteris est, interpretari. Ea enim virtute et sapientia maiores nostri fuerunt, ut in legibus scribendis nihil sibi aliud nisi salutem atque utilitatem rei publicae proponerent. Neque enim ipsi, quod obesset, scribere volebant, et, si scripsissent, cum esset intellectum, repudiatum iri legem intellegebant. Nemo enim leges legum causa salvas esse vult, sed rei publicae, quod ex legibus omnes rem publicam optime putant administrari».

incolumem esse civium coniunctionem». ²²⁴ E proprio dal *De officiis* è tratta la prima “prova storica” che «allontanata da sé ogni cupidigia che è sempre nemica della repubblica, e amando la pace universale unita alla libertà, quel santo, pio e glorioso popolo si vede aver negletto il proprio vantaggio per procurare quello pubblico a salvezza del genere umano. Onde a ragione fu scritto: “L’impero romano nasce dal Fonte della pietà”». ²²⁵ Per rintracciare i segni di questo agire «publica pro salute humani generis» negli organi istituzionali dell’antica Roma, basta infatti a Dante ricordare il passo del *De officiis* in cui il senato viene designato come «regum, populorum et nationum portus [...] et refugium, quando imperium rei publice beneficiis tenebatur, non iniuriis così che «‘patrocinium’ orbis terrarum potius quam ‘imperium’ poterat nominari». ²²⁶ Per dimostrare invece nelle singole personalità della storia romana questo atteggiamento determinato dalla ricerca del bene pubblico, si rievocano quasi gli stessi esempi di eroi virtuosi che avevamo trovato nel *Convivio*, ²²⁷ con

²²⁴ Ma cfr. anche Cicerone, *De off.* I 15; 17; 20; III 69.

²²⁵ *Mon.* II v 5: «omni cupiditate summota que rei publice semper adversa est, et universali pace cum libertate dilecta, populus ille sanctus pius et gloriosus propria commoda neglexisse videtur, ut publica pro salute humani generis procuraret. Unde recte illud scriptum est: “Romanum imperium de Fonte nascitur pietatis”». La frase è pronunciata da Costantino e riportata nella *Legenda Aurea* di Iacopo da Varagine. Ma cfr. anche la v *Epistola*, dove a proposito di Arrigo VII si afferma «cum sit Cesar et maiestas eius de Fonte defluat pietatis» (*Ep.* v 3).

²²⁶ Cicerone, *De officiis* II 26-7 in *Monarchia* II v 7: «sufficit illa sola Ciceronis auctoritas in secundis Offitiis: “Quandiu” inquit “imperium rei publice beneficiis tenebatur, non iniuriis, bella aut pro sotiis aut de imperio gerebantur, exitus erant bellorum aut mites aut necessari; regum, populorum et nationum portus erat et refugium senatus; nostri autem et magistratus imperatoresque in ea re maxime laudem capere studuerunt, si provincias, si sotos equitate et fide defendissent. Itaque illud ‘patrocinium’ orbis terrarum potius quam ‘imperium’ poterat nominari”. Hec Cicerone».

²²⁷ Cfr. *Conv.* IV v su cui vd. *supra* (anche per il confronto con Agostino) e n. 47. Fatta eccezione per quelli di Tito Manlio Torquato e di Marco Attilio Regolo, assenti, nella *Monarchia* dove, a differenza del *Convivio*, trovano invece posto i Decii; quindi nel *Convivio* abbiamo nell’ordine: Luscino Fabrizio, Manio Curio Dentato, Caio Muzio Scevola, Tito Manlio Torquato, Lucio Giunio Bruto, Marco Attilio Regolo, Lucio Quinzio Cincinnato, Furio Camillo e Catone Uticense. Nella *Monarchia*: Lucio Quinzio Cincinnato, Luscino Fabrizio, Furio Camillo, Lucio Giunio Bruto, Caio Muzio Scevola, i Decii, Catone Uticense. Dunque sia il numero, sia l’ordine con cui vengono ricordati i personaggi esemplari non solo non trova preciso riscontro nella tra-

rimandi molto più precisi a Livio, Cicerone e Virgilio (anche perché nella *Monarchia* non occorre la traduzione in volgare della fonte latina). Ricordiamo che nel *Convivio* tali esempi servivano a dimostrare il favore divino nei confronti dell'impero romano manifestatosi nella virtù eccezionale dei suoi uomini; qui servono a dimostrare che «il popolo romano sottomettendo a sé il mondo, mirò al bene collettivo» che è «la meta del diritto»,²²⁸ con la significativa di-

dizione antica o medievale (vd. *supra*) ma non è il medesimo nemmeno nei due trattati danteschi. Per un confronto puntuale con le fonti classiche e medievali, ricordo SILVERSTEIN, *On the genesis of «De Monarchia»*, II, v, cit. *supra* alla n. 49. CHIESA-TABARRONE (*Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. LVIII) osservano che mentre l'ordine seguito nel *Convivio* sarebbe «vagamente cronologico», quello nella *Monarchia* sarebbe funzionale alla costruzione di una «*climax* etica [...] dove l'eroismo è in crescendo, da quello di Cincinnato, che contribuì al bene comune con il proprio sudore, fino a quello di Catone e dei Deci, che per il bene comune sacrificarono la loro stessa vita».

²²⁸ *Mon.* II v 18: «Declarata igitur duo sunt; quorum unum est, quod quicumque bonum rei publice intendit finem iuris intendit; aliud est, quod romanus populus subiciendo sibi orbem bonum publicum intendit». Anche Agostino, in *De civitate* v 18 su cui ci siamo soffermati sopra, indicava in questi personaggi un esempio di sacrificio di sé (non solo dei propri beni ma perfino della propria vita e di quella dei propri figli) per il bene della patria, ovvero per il bene pubblico; la *Monarchia* sembrerebbe quindi offrire un contesto più vicino al *De civitate* di quello del precedente trattato. Anche in questo caso, però, l'approvazione incondizionata di Dante per la *virtus* romana non potrebbe essere più distante dalla contestualizzazione, che è anche una «contestazione» messa in atto da Agostino: basti soffermarci sull'esempio di Lucio Giunio Bruto, di particolare interesse, perché vi si mostra il diverso uso della stessa fonte antica, cioè Virgilio, in ambedue gli autori. Nel vi libro dell'*Eneide*, Anchise con queste parole profetizza il destino di Bruto che farà giustiziare i propri figli colpevoli di attentare alla repubblica: «natosque pater nova bella moventes / ad poenam pulchra pro libertate vocabit, / infelix, utcumque ferent ea facta minores: / vincet amor patriae laudumque immensa cupido» (820-23). Agostino riporta e commenta questi versi, in modo da sottolineare come la stessa fonte virgiliana getti un'ombra sul comportamento di Bruto: «Bruto autem, quia filios occidit, infelicitatis perhibet testimonium etiam poeta laudator. Ait enim: "Natosque pater nova bella moventes / Ad poenam pulchra pro libertate vocabit / Infelix, utcumque ferent ea facta minores". Sed versu sequenti consolatus est infelicem: "Vincit amor patriae laudumque immensa cupido"» (*De civ.* v 18). Dante, al contrario, «taglia corto», ovvero elimina proprio quei versi che potevano suscitare un'ambiguità di giudizio e scrive: «Nonne filios an non omnes alios postponendos patrie libertati Brutus ille primus edocuit, quem Livius dicit, consullem existentem, proprios filios cum hostibus conspirantes morti dedisse? Cuius gloria reno-

stinzione di Marco Catone «severissimo fautore della vera libertà» il cui esempio è servito più in particolare ad «accendere nel mondo l'amore della libertà»,²²⁹ quasi a suggerire quel nesso fra diritto e libertà che avevamo visto affermato esplicitamente a proposito dell'imperatore garante del diritto e quindi della libertà dei *cives*.²³⁰ E «chiunque si propone il fine del diritto, procede d'accordo col diritto: il popolo romano assoggettandosi il mondo si propose il fine del diritto [...] dunque il popolo romano, assoggettandosi il mondo, lo fece con diritto, e per conseguenza a buon diritto si arrogò la dignità dell'Impero». ²³¹ Cosa c'è di più "romano" di questa percezione di un diritto che legittima e allo stesso tempo caratterizza l'espansione romana, estendendosi anch'esso, nella sua applicazione, di pari passo coll'estendersi dell'impero? Così, ad esempio, leggiamo nelle *Historiae* di Tacito (IV 74), nel discorso ai Treviri attribuito a Petilio Ceriale (generale romano inviato nel 69 d.C. in Germania inferiore a domare la rivolta dei Batavi), come la convenienza del-

vatur in sexto Poete nostri de ipso canentis: "natosque pater nova bella moventes ad penam pulcra pro libertate vocavit"» (*Mon.* II v 13). Per la lettura agostiniana di questo episodio della antica storia romana, si veda ora S. AUDANO, *Classici lettori di classici. Da Virgilio a Marguerite Yourcenar*, Foggia, Edizioni Il castello, 2012, il capitolo *Bruto e il lungo percorso di una sentenza virgiliana: Vincet amor patriae laudumque immensa cupido* (*Aen.* VI 823), pp. 87-162, in particolare pp. 116-34. Da osservare che anche nel *De regimine principum* (III 5), Tolomeo da Lucca, pur rifacendosi esplicitamente al V libro del *De civitate*, capovolge il giudizio agostiniano riportando come esempio di *zelus iustitiae* il comportamento di Bruto e di Torquato verso i figli: si veda sempre AUDANO, *Classici lettori di classici*, cit., pp. 134-40.

²²⁹ *Mon.* II v 15: «accedit et illud inenarrabile sacrificium severissimi vere libertatis tutoris Marci Catonis. Quorum alteri pro salute patriae mortis tenebras non horuerunt; alter, ut mundo libertatis amores accenderet, quanti libertas esset ostendit dum e vita liber decedere maluit quam sine libertate manere in illa».

²³⁰ Vd. *supra Mon.* I XII e cfr. RUGGIERO, *Una definizione del diritto*, cit., p. 149: «non è casuale che la definizione dantesca sia contestuale al richiamo in II v 15 a Catone "severissimus libertatis tutor", ché ancora in *Purgatorio* XVI e in *Paradiso* I e V il tema giuridico è indissolubilmente connesso con la riflessione dantesca sul tema della libertà».

²³¹ *Mon.* II v 19: «Nunc arguatur ad propositum sic: quicumque finem iuris intendit cum iure graditur; romanus populus subiciendo sibi orbem finem iuris intendit, ut manifeste per superiora in isto capitulo est probatum: ergo romanus populus subiciendo sibi orbem cum iure hoc fecit, et per consequens de iure sibi ascivit Imperii dignitatem».

l'espansione romana fosse motivata proprio dal fatto che Roma avrebbe portato il diritto e con questo la pace e la partecipazione alla stessa gestione dell'impero, a popoli in precedenza sottoposti a tirannie e a guerre:

Tirannie e guerre sempre ci furono in Gallia, finché non passaste al nostro diritto (*in nostrum ius*). E noi, benché tante volte provocati, del diritto della vittoria ci giovammo solamente per garantire la pace. Ma non esiste quiete fra i popoli senza le armi, né armi si danno senza stipendi, né stipendi si possono riscuotere senza tributi. Ogni altra cosa in comune avete con noi (*cetera in communi sita sunt*): voi stessi in molti casi comandate le vostre legioni, voi stessi governate queste ed altre province; nessun privilegio nessuna esclusione (*nihil separatum clausumve*).²³²

La conferma della “romanità” delle argomentazioni che giustificano l'esistenza e l'estensione dell'impero romano su tutta l'ecumene, la troviamo nel seguente VI capitolo: qui il discorso parte dal dimostrare che ciò che la natura ha ordinato si mantiene di diritto (*Mon. II VI 1-3*),²³³ ma «*Romanus populus ad imperandum ordinatus fuit a natura*» (*Mon. II VI 4*), in quanto la natura, per raggiunge-

²³² TAC. *Hist.* IV 74: «*Regna bellaque per Gallias semper fuere donec in nostrum ius concederetis. Nos, quamquam totiens laccessiti, iure victoriae id solum vobis addidimus, quo pacem tueremur; nam neque quies gentium sine armis neque arma sine stipendiis neque stipendia sine tributis haberi queunt: cetera in communi sita sunt. Ipsi plerumque legionibus nostris praesidetis, ipsi has aliasque provincias regitis; nihil separatum clausumve*». Inutile ricordare che Dante non poteva sicuramente conoscere questo testo. Ricordo piuttosto che, nonostante le fonti giuridiche dell'ultimo secolo della Repubblica e dei primi due dell'Impero facciano chiaramente riferimento alla permanenza di un *ius civile* in senso stretto, applicabile solo ai cittadini romani, e di un *ius honorarium* e di un *ius gentium* (ma quest'ultimo comprendente sempre più norme e istituti del sistema civilistico) che sono invece applicati anche ai *peregrini*, e nonostante le autonomie giuridiche concesse ad alcune città specialmente nella parte orientale dell'impero, già dalla età repubblicana, il diritto romano costituisce il quadro di riferimento per tutti i rapporti privati e pubblici dei Romani e dei popoli che Roma ha sottomesso: cfr. *Lineamenti di storia del diritto romano*, cit., pp. 506-17. E ricordiamo anche che il *ius* è un'invenzione tutta romana, rispetto, ad esempio, ai sistemi di leggi presenti nel mondo greco, dove esiste, appunto, la legge, ma niente che sia equivalente al *ius*: questo il tema del volume di SCHIAVONE, *Ius*, cit.

²³³ Vd. *supra* n. 175.

re il fine del genere umano non raggiungibile per mezzo di un solo uomo, produce una moltitudine di uomini ordinati ad operazioni diverse (*Mon.* II VI 5-6) e pertanto «alcuni popoli sono atti per natura a dominare, ed alcuni altri a star soggetti e servire, come afferma il Filosofo nella *Politica*: e per tali uomini, come egli dice, non solo è vantaggioso essere governati, ma è anche giusto, sebbene debbano esservi costretti» (*Mon.* II VI 7).²³⁴ Il principio aristotelico, lo abbiamo ricordato a proposito del *Convivio*, era stato usato proprio dai Romani nella legittimazione della propria espansione (così come attesta il *De republica* di Cicerone)²³⁵ e Dante cita in questo capitolo della *Monarchia* i celebri versi del VI libro (847-853) dell'*Eneide* di Virgilio che esplicitano questa consapevolezza tutta romana della “vocazione all'impero”²³⁶ per poi concludere: «È provato così quanto basta che il popolo romano fu ordinato da natura a imperare: dunque il popolo romano, assoggettandosi il mondo, pervenne all'Impero di diritto» (*Mon.* II VI 7).²³⁷

Se vogliamo individuare un filo conduttore nelle argomentazioni svolte in questi capitoli V e VI, mi pare si possa osservare che per Dante l'esistenza di un diritto dei Romani all'Impero si fonda innanzitutto sull'esistenza e sulla validità del loro diritto, di quel *ius* che ancora, come per Cicerone,²³⁸ assicura il bene di tutti i popoli a

²³⁴ *Mon.* II VI 7: «Propter quod videmus quod quidam non solum singulares homines, quin etiam populi, apti nati sunt ad principari, quidam alii ad subici atque ministrare, ut Phylosophus astruit in hiis que De politicis: et talibus, ut ipse dicit, non solum regi est expediens, sed etiam iustum, etiamsi ad hoc cogantur».

²³⁵ Vd. *supra* n. 24. Sul tema cfr. ora P. DESIDERI, *Impero romano e diritto di natura in Cicerone*, in *Letteratura e civitas. Transizioni dalla Repubblica all'Impero. In ricordo di E. Narducci*, a cura di M. Citroni, Pisa, ETS, 2012, pp. 73-87.

²³⁶ VERG. *Aen.* VI 847-53: «Excudent alii spirantia mollius era, / credo equidem; vivos ducent de marmore vultus, / orabunt causas melius, celi que meatus / describent radio, et surgentia sidera dicent: / Tu regere imperio populos, Romane, memento / hae tibi erunt artes, pacique imponere morem, / parcere subiectis et debellare superbos».

²³⁷ *Mon.* II VI 11: «Propterea satis persuasum est quod romanus populus a natura ordinatus fuit ad imperandum: ergo romanus populus subiciendo sibi orbem de iure ad Imperium venit».

²³⁸ È il riferimento al *ius naturae* che permette di legittimare, a partire da Cicerone, l'egemonia giuridica di Roma sui popoli in quanto realizzazione «in terra dell'ordinamento politico il più vicino possibile all'ordine naturale che regna nell'uni-

cui si applica in quanto corrisponde profondamente a quell'ordine che la ragione umana trova inscritto nella natura.²³⁹

I capitoli finali del II libro, dove Dante intende dimostrare per via di fede ciò che finora ha dimostrato per via di ragione²⁴⁰ non fanno altro che ribadire da un altro punto di vista la "legittimità" del *ius*: Cristo, nascendo quando venne promulgato da Augusto il famoso editto di censimento e accettando così di esservi iscritto dimostrò che quell'editto era giusto e che di conseguenza era di diritto l'autorità che lo promulgò (*Mon.* II X 4-8).²⁴¹ La redenzione del genere umano sarebbe stata impossibile se il peccato di Adamo non fosse stato punito in Cristo; ma ciò è avvenuto e questo significa che l'imperatore aveva giurisdizione sull'intero genere umano in quanto l'Impero era di diritto, e per questo aveva potere di giudicare Cristo e di punire in lui il peccato dell'umanità (*Mon.* II XI 1-6).²⁴² E il capitolo, e il II libro, si chiudono con un netto giudizio su Costan-

verso» e, d'altra parte, «è proprio la dimensione imperiale dell'esperienza politica romana l'elemento che ne giustifica la proposizione come modello di riferimento assoluto in quanto storicamente realizzato»: DESIDERI, *Impero romano e diritto di natura in Cicerone*, cit., pp. 74 e 77.

²³⁹ Cfr. ancora CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 97 ad II V 1: «La conformità dell'impero al diritto è per Dante una necessità logica. [...] e in questo sta la novità e la profondità di questa parte del trattato. L'Impero Romano è dunque tale per diritto naturale: la natura, la volontà divina e il diritto positivo tendono a coincidere». Ma anche R. IMBACH, *Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri*, in «L'Alighieri. Rassegna dantesca», n.s. 28, 2006, pp. 41-54, p. 51, dove si evidenzia il valore paradigmatico dell'*imperium romanum* in Dante, concepito come quella «realità ideale» in cui avviene «la perfetta realizzazione dello stato di diritto, che è a sua volta immagine della ragione nella sua piena trasparenza».

²⁴⁰ *Mon.* II X 1: «Usque adhuc patet propositum per rationes que plurimum rationalibus principiis innituntur; sed ex nunc ex principiis fidei cristiane iterum patefaciendum est».

²⁴¹ Così come l'Alighieri sostiene anche nella *Epistola* VII a Arrigo VII: «Et cum universaliter orbem describi edixisset Augustus, [...] si non de iustissimi principatus aula prodiisset edictum, unigenitus Dei Filius homo factus ad profitendum secundum naturam assumptam edicto se subditum, nequaquam tunc nasci de Virgine voluisset; non enim suasisset iniustum, quem "omnem iustitiam implere" decebat» (*Ep.* VII, 14).

²⁴² Cfr. *Par.* VI 88-90: «la viva giustizia [...], / li concedette, in mano a quel ch'i dico [*scil.* all'imperatore Tiberio], / gloria di far vendetta a la sua ira».

tino, *infirmator Imperii*, a cui si riconosce una *pia intentio*, ma che l'ha tratto in inganno (*Mon. II XI 8*).²⁴³ Dante si riferisce evidentemente alla "donazione di Costantino" a cui verrà dedicato l'intero X capitolo del III libro.

2.7 «*Imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere*» (*Mon. III X 8*)

Il III libro della *Monarchia*, lo ricordiamo, si propone di discutere la questione «se l'autorità del Monarca romano, che per diritto è Monarca del mondo, come è stato provato nel secondo libro, dipenda immediatamente da Dio, ovvero dall'altro vicario o ministro di Dio, quale intendo che sia il successor di Pietro» (*Mon. III I 5*).²⁴⁴ Come nei libri precedenti, dopo aver posto e dimostrato, qui attraverso «la dimostrazione formale» che utilizza «il procedimento aristotelico della riduzione all'assurdo»,²⁴⁵ un principio su cui fondare le varie argomentazioni, e cioè l'assunto, che abbiamo già menzionato sopra, «quod naturae intentioni repugnat Deus nolit» (*Mon. III II 2*),²⁴⁶ Dante individua e distingue gli avversari – i sostenitori del primato del papa – a cui intende rivolgersi (*Mon. III III*), e il tipo di argomentazione da essi avanzata, che «traggono dalla Sacra Scrittura e da alcuni atti sì del Sommo Pontefice che dello stesso Imperatore» (*Mon. III IV 1*).²⁴⁷ Dopo aver confutato gli argomenti di de-

²⁴³ *Mon. II XI 8*: «O felicem populum, o Ausoniam te gloriosam, si vel nunquam infirmator ille Imperii tui natus fuisset, vel nunquam sua pia intentio ipsum fefellisset!». Ma cfr. anche *Inf. XIX 115-17*; *Purg. XXXII 137-38*; *Par. XX 55-60*.

²⁴⁴ *Mon. III I 5*: «et queritur utrum auctoritas Monarche romani, qui de iure Monarcha mundi est, ut in secundo libro probatum est, immediate a Deo dependeat an ab aliquo Dei vicario vel ministro, quem Petri successorem intelligo, qui vere claviger est regni celorum».

²⁴⁵ CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 155 ad III II.

²⁴⁶ Cfr. CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. XXXI: «Considerando insieme i tre principii posti all'inizio di ognuno dei tre libri, ne emerge come denominatore comune il richiamo alla volontà di Dio, così come si esprime nel disegno generale della natura e nelle grandi linee di sviluppo della storia umana (e come di conseguenza dall'esame della natura e della storia può essere desunto)».

²⁴⁷ *Mon. III IV 1*: «Isti vero ad quos erit tota disputatio sequens, asserentes auc-

rivazione scritturale (dall'Antico e dal Nuovo Testamento: *Mon.* III IV-IX), affronta il primo degli «atti» su cui si fondano i suoi avversari, ovvero la donazione di Costantino, un documento steso in realtà fra la seconda metà del secolo VIII e i primi decenni del IX,²⁴⁸ nel quale si trova attestata esplicitamente, per la prima volta in Occidente, l'idea che Costantino avesse trasferito il suo *imperium* e la «regni potestatem orientalibus [...] regionibus»²⁴⁹ e avesse invece

toritatem Imperii ab auctoritate Ecclesie dependere velut artifex inferior dependet ab architecto, pluribus et diversis argumentis moventur; que quidem de Sacra Scriptura eliciunt et de quibusdam gestis tam summi Pontificis quam ipsius Imperatoris, nonnullum vero rationis indicium habere nituntur».

²⁴⁸ La «vulnerabilità» delle argomentazioni elaborate nel *Constitutum* (vd. *infra* n. 251) ha portato parte degli studiosi a ritenere che il documento non fosse stato elaborato dalla curia romana: così P. DE LEO, *Ricerche sui falsi medioevali. 1: Il Constitutum Constantini: compilazione agiografica del sec. 8: note e documenti per una nuova lettura*, Reggio Calabria, Editori meridionali riuniti, 1974, ha ipotizzato che il *Constitutum* appartenga alla produzione agiografica monastica intorno a papa Silvestro. Anche secondo G. DAGRON, *Representations de l'ancienne et de la nouvelle Rome dans les sources byzantines des VII^e-XII^e siècles*, in *Roma, Costantinopoli, Mosca*, cit., pp. 295-306, «le Constitutum n'est rien de plus qu'un appendice aux Actes de Silvestre» (p. 301) ma, che «à cause de l'usage qui en est fait, est exclu par les Orientaux de la vulgate constantinienne» (p. 304). Altri ritengono invece che, pur se elaborato nella curia, il *Constitutum* fosse comunque inizialmente destinato ad avvalorare le pretese pontificie sul *patrimonium Petri* non tanto presso la raffinata diplomazia bizantina quanto presso i nuovi regni barbarici, primi fra tutti quello dei Franchi, come forse avvenne quando papa Zaccaria richiese e ottenne l'aiuto di Pipino il Breve contro i Longobardi: Cfr. P. BELLINI, *La coscienza del principe. Prospettazione ideologica e realtà politica delle interposizioni prelatizie nel governo della cosa pubblica, I-II*, Torino, Giappichelli, 2000, vol. I, p. 595. Recentemente Johannes Fried ha supposto, con motivazioni filologiche e codicologiche, che la compilazione sia avvenuta in ambiente franco, fra i monasteri di Corbie e Saint Denis, latori delle prime testimonianze manoscritte, per dirimere la *querelle* sulla *potestas* territoriale che opponeva i suddetti monasteri ai figli di Carlomagno nella prima metà del IX secolo (J. FRIED, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini: the misinterpretation of a fiction and its original meaning*, with a contribution by W. BRANDES, *The satraps of Constantine*, Berlin-New York, De Gruyter, 2007, p. 201). Ma sulla storia del *Constitutum*, vd. anche G.M. VIAN, *La donazione di Costantino*, Bologna, Il Mulino, 2004, con bibliografia.

²⁴⁹ Così recita il § 18 del *Constitutum*: «Unde congruum prospeximus, nostrum imperium et regni potestatem orientalibus transferri ac transmutari regionibus et in Byzantiae provincia in optimo loco nomini nostro civitatem aedificari et nostrum illic

ceduto Roma, e con essa le insegne imperiali e ampi territori in Occidente, a papa Silvestro e ai papi suoi successori;²⁵⁰ da ciò si faceva derivare la pretesa che spettasse alla Chiesa l'autorità di conferire il potere imperiale (*Mon. III x 1-2*).²⁵¹ Il poeta ammette come realmente avvenuta la donazione costantiniana, ma la considera non valida, dimostrando prima che non era in potere di Costantino aliena-

constitui imperium; quoniam, ubi principatus sacerdotum et christianae religionis caput ab imperatore caelesti constitutum est, iustum non est, ut illic imperator terrenus habeat potestatem». Per il testo del *Constitutum Constantini*, si veda *Das Constitutum Constantini (Konstantinische Schenkung)*, herausgegeben von H. FUHRMANN, Hannover, Hansche Buchhandlung, 1968 (*Fontes iuris Germanici antiqui in usum scholarum ex M.G.H. separatim editi*, Bd. X) riportato anche in FRIED, *Donation of Constantine and Constitutum Constantini*, cit., *Appendix B*, pp. 129-37. Cfr. anche GOEZ, *Translatio*, cit., pp. 53-55.

²⁵⁰ Così il § 17 del *Constitutum*: «Unde ut non pontificalis apex vilescat, sed magis amplius quam terreni imperii dignitas et gloriae potentia decoretur, ecce tam palatium nostrum, ut praelatum est, quamque Romae urbis et omnes Italiae seu occidentalium regionum provincias, loca et civitates seapefato beatissimo pontifici, patri nostro Silvestro, universali papae, contradentes etque relinquentes eius vel successorum ipsius pontificum potestati et ditioni firma imperiali censura per hanc nostram divalem sacram et pragmaticum constitutum decernimus disponenda atque iuri sanctae Romanae ecclesiae concedimus permanenda».

²⁵¹ *Mon. III x 1-2*: «Dicunt adhuc quidam quod Constantinus imperator, munitus a lepra intercessione Silvestri tunc summi Pontificis, Imperii sedem, scilicet Romam, donavit Ecclesie cum multis aliis Imperii dignitatibus. Ex quo arguunt dignitates illas deinde neminem assumere posse nisi ab Ecclesia recipiat, cuius eas esse dicunt; et ex hoc bene sequeretur auctoritatem unam ab alia dependere, ut ipsi volunt». Il *Constitutum*, nel tentativo di dare un fondamento giuridico e non più solo teologico a quella identificazione fra *romana ecclesia* e Roma a cui abbiamo sopra accennato (vd. *supra* n. 72), prestava il fianco a diverse obiezioni, fra le quali la più evidente era che il potere temporale del papa sarebbe dipeso in ultima istanza dall'imperatore in quanto derivato da una sua concessione. Nell'ambito della canonistica furono perciò elaborate argomentazioni di carattere teologico per reinterpretare il *Constitutum*: così nella *Aeger cui levita*, documento composto nella curia di Innocenzo IV (papa dal 1243 al 1254) anche se forse non direttamente a lui attribuibile, si interpreta la *donatio* effettuata da Costantino dopo la conversione, come la *restitutio debita* di un *principatus* che sarebbe spettato solo al papa in quanto unico *vicarius Christi* e che da questi sarebbe stato poi riaffidato allo stesso Costantino: BELLINI, *La coscienza del principe*, cit., vol. II, pp. 637-38. Ma Dante "taglia alla radice" questa problematica, dimostrando che l'imperatore non può comunque "alienare" l'impero (vd. *infra* nel testo).

re la dignità dell'impero (*Mon. III x 5-12*), quindi che la Chiesa non poteva comunque ricevere questa dignità (*Mon. III x 13-17*). La prima parte dell'argomentazione, quella che più ci interessa, si fonda su quattro motivi: il primo (*Mon. III x 5-6*) è che «a nessuno è consentito di fare, mediante l'ufficio a lui affidato, quello che è contro l'ufficio stesso [...]; ora è contrario all'ufficio affidato all'Imperatore lo scindere l'Impero, dato che è suo compito di tenere il genere umano soggetto a uno solo volere e a un solo non volere come facilmente può vedersi nel primo libro di questo scritto; dunque all'imperatore non è consentito di scindere l'impero».²⁵² Il secondo (*Mon. III x 7-9*) sostiene che come fondamento della Chiesa è Cristo, il fondamento dell'impero è il *ius humanum*. La Chiesa non può andare contro il suo fondamento, ma «così neppure all'Impero è lecito fare alcunché contro il diritto umano. Ma sarebbe contro il diritto umano, che l'Impero distruggesse sé stesso [...]. Poiché dunque scindere l'Impero significherebbe distruggerlo, dal momento che l'Impero consiste nell'unità della Monarchia universale, è evidente che non è lecito scindere l'impero a chi dell'impero rappresenta l'autorità».²⁵³ Il terzo motivo (*Mon. III x 10-11*) si basa sul principio che «ogni giurisdizione è prima del suo giudice; il giudice infatti è ordinato alla giurisdizione, non questa a quello; ma l'Impero è quella giurisdizione che nel suo ambito abbraccia ogni altra giurisdizione temporale: dunque essa è prima del suo giudice che è l'Im-

²⁵² *Mon. III x 5*: «Et cum pertinaciter instant, quod dico sic ostendi potest: nemini licet ea facere per officium sibi deputatum que sunt contra illud officium; quia sic idem, in quantum idem, esset contrarium sibi ipsi: quod est impossibile; sed contra officium deputatum Imperatori est scindere Imperium, cum officium eius sit humanum genus uni velle et uni nolle tenere subiectum, ut in primo huius de facili videri potest; ergo scindere Imperium imperatori non licet».

²⁵³ *Mon. III x 7-9*: «Preterea, sicut Ecclesia suum habet fundamentum, sic et Imperium suum. Nam Ecclesie fundamentum Christus est. [...] Imperii vero fundamentum ius humanum est. Modo dico quod, sicut Ecclesie fundamento suo contrariari non licet, sed debet semper inniti super illud [...] sic et Imperio licitum non est contra ius humanum aliquid facere. Sed contra ius humanum esset, si se ipsum Imperium destrueret: ergo Imperio se ipsum destruere non licet. Cum ergo scindere Imperium esset destruere ipsum, consistente Imperio in unitate Monarchie universalis, manifestum est quod Imperii auctoritate fungenti scindere Imperium non licet. Quod autem destruere Imperium sit contra ius humanum, ex superioribus est manifestum».

peratore, poiché ad essa l'Imperatore è ordinato e non al contrario. Dal che è chiaro che l'Imperatore non ha la facoltà di permutarla».²⁵⁴ Infine (*Mon.* III x 12) «se un Imperatore potesse staccare dalla giurisdizione dell'Impero una particella, un altro potrebbe fare altrettanto. E siccome la giurisdizione temporale è finita, e ogni cosa finita si consuma con un numero finito di amputazioni, ne seguirebbe che la prima giurisdizione potrebbe andare annientata; il che è irragionevole».²⁵⁵ È stato da tempo dimostrato come le argomentazioni dantesche, rielaborate in modo originale e coerente con quanto affermato nei precedenti libri del trattato, trovano riscontro in quella tradizione giuridica di parte imperiale (il cui precedente più autorevole è la *Glossa Authenticorum* di Accursio redatta nei primi decenni del XIII secolo) che, ricorrendo al diritto romano, aveva dichiarato illegittima la donazione costantiniana. Ai precedenti studi²⁵⁶ rimando quindi per un puntuale confronto fra questi paragrafi della *Monarchia* e tale tradizione.²⁵⁷ Ho voluto comunque ripercor-

²⁵⁴ *Mon.* III x 10: «Preterea, omnis iurisdictionis prior est suo iudice: iudex enim ad iurisdictionem ordinatur, et non e converso; sed Imperium est iurisdictionis omnem temporalem iurisdictionem ambitu suo comprehendens: ergo ipsa est prior suo iudice, qui est Imperator, quia ad ipsam Imperator est ordinatus, et non e converso. Ex quo patet quod Imperator ipsam permutare non potest in quantum Imperator, cum ab ea recipiat esse quod est». Cfr. *supra* n. 160.

²⁵⁵ *Mon.* III x 12: «si unus Imperator aliquam particulam ab Imperii iurisdictione discindere posset, eadem ratione et alius. Et cum iurisdictionis temporalis finita sit et omne finitum per finitas decisiones assumatur, sequeretur quod iurisdictionis prima posset annihilari: quod est irrationabile».

²⁵⁶ Fra questi ricordo solo gli ancora fondamentali studi di Nardi (B. NARDI, *La «Donatio Constantini» e Dante*, in *Nel mondo di Dante*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1944, pp. 107-60; ID., *Intorno ad una nuova interpretazione del terzo libro della Monarchia di Dante*, in *Dal «Convivio» alla «Commedia»*, cit., pp. 151-313; ID., *Dante e il «Buon Barbarossa», ossia Introduzione alla «Monarchia» di Dante*, in *Dante Alighieri, Opere Minori*, III, 1, cit., pp. 241-69); la puntuale analisi di G. PULLETTI, *La donazione di Costantino nei primi del '300 e la «Monarchia» di Dante*, in «Medioevo e Rinascimento», n.s. VII, 1993, pp. 113-35 e l'ampia disamina di S. CRISTALDI, «*Romanum Imperium» e donazione di Costantino*, in *Dante di fronte al Gioachimismo*, cit., pp. 223-392.

²⁵⁷ Da osservare in particolare come Dante, al principio evidenziato da Accursio e poi ripreso dai civilisti che l'imperatore in quanto *augustus* deve *augere* e non *minuere l'imperium*, sostituisca all'inizio delle sue argomentazioni, coerentemente con quanto affermato nei precedenti libri, il principio della inscindibile unità dell'impe-

rere lo svolgimento dell'argomentazione perché mi sembra chiariscano in modo esemplare, attraverso un caso storico, o meglio presunto tale, quella concezione del diritto che, come abbiamo visto nelle pagine precedenti, è inscindibile in Dante dalla concezione del potere imperiale: il fatto che Dante contesti su base giuridica la donazione di Costantino conferma infatti la figura di un imperatore non sovrano assoluto ma profondamente vincolato dal *ius*, così come avevamo già osservato anche nel *Convivio*²⁵⁸ e come viene ribadito in special modo dall'affermazione (il terzo motivo) che la giurisdizione imperiale è prima dell'imperatore che a questa è ordinato. Ed è significativo il fatto che questo *ius*, fondamento dell'Impero diverso dal fondamento della Chiesa, è da Dante indicato specificatamente come *ius humanum*.

Nell'antica Roma il "diritto divino", ovvero quell'insieme di norme che regolavano il rapporto fra la comunità civica e la divinità, da una parte era concepito all'interno del *ius publicum*, come attesta la famosa suddivisione ulpiana: «Publicum ius in sacris, in sacerdotibus, in magistratibus consistit» (*Digesto* I.1.1.2); dall'altra, anche nella sua fase più antica, quando il monopolio della interpretazione giurisprudenziale era in mano ai pontefici (IV secolo a.C.), il *ius divinum* era comunque distinto da quello *humanum*,²⁵⁹ e questa di-

ro, paragonata ancora una volta alla tunica *inconsutilis* di Cristo (*Mon.* III x 6 «Si ergo alicue dignitates per Constantinum essent alienate – ut dicunt – ab Imperio, et cessissent in potestatem Ecclesie, scissa esset tunica inconsutilis, quam scindere ausi non sunt etiam qui Christum verum Deum lancea perforarunt»): questo perché ciò che conta per l'Alighieri non è un'estensione per quanto ampia dell'impero, ma la sua universalità, condizione necessaria alla felicità dell'uomo.

²⁵⁸ Il che appare confermato anche delle epistole politiche dell'Alighieri, su cui cfr. V. RUSSO, *Le epistole politiche*, in «Lecture Classensi», 1987, pp. 69-78, specialmente pp. 73 s. Interessante osservare che anche Bartolo da Sassoferrato nel *De tyranno* (datato agli stessi anni del *De regimine civitatis* – 1355-1357 – e editato in QUAGLIONI, *Politica e diritto nel trecento italiano*, cit., pp. 175-213) definisce il tiranno colui «qui in comuni re publica non iure principatur» (cap. II, p. 177), svolgendo poi e semplificando nel trattato un «duplice aspetto di anti-giuridicità, da una parte per mancanza del titolo giuridico, dall'altra in ragione dell'esercizio perverso del potere legittimamente acquisito» (ivi, p. 39).

²⁵⁹ Anche se la distinzione riguardava inizialmente solo l'oggetto del sapere giurisprudenziale, mentre il soggetto di tale sapere era comunque costituito dai pontefici e la legittimità del *ius* era dovuta alla sacralità del responso, alla connessione che i

stinzione si era meglio definita col progressivo sorgere e imporsi, in età repubblicana, di un *ius civile* appannaggio di specialisti laici.²⁶⁰ Dopo la nascita del Cristianesimo, quella *societas* cristiana che è la Chiesa, crescendo e iniziando ad organizzarsi come ogni società, espresse anche delle norme giuridiche, tratte dal Vangelo e dalle tradizioni apostoliche, con cui regolare la vita dei suoi membri, le gerarchie, gli organi amministrativi e legislativi, le sanzioni etc.,²⁶¹ insomma tutto ciò che, dopo la svolta costantiniana, riguardava sempre più persone che erano allo stesso tempo membri della Chiesa e *cives* dell'impero e che in seguito, fissato in decisioni conciliari o proclamato nel corso dei secoli da pontefici, avrebbe dato origine al diritto canonico. Con *ius divinum* (o *lex divina*) si venne pertanto ad indicare nella terminologia patristica²⁶² e poi nella tradizione medievale, pur con un certo sovrapporsi di significati in cui metterà ordine Tommaso d'Aquino, quel complesso di norme che si volevano derivate dalla parola rivelata di Dio, innanzitutto tramite le scritture,²⁶³ come anche Dante mostra di intendere.²⁶⁴ Questo *ius divinum*,

sacerdoti in quanto tali assicuravano fra il responso e la divinità: cfr. i "classici" R. ORESTANO, *Elemento divino ed elemento umano nel diritto di Roma*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», XXI, 1941, pp. 1-40 e F. SCHULZ, *History of Roman Legal Science*, Oxford, Clarendon Press, 1953², trad. it. *Storia della giurisprudenza romana*, Firenze, Sansoni, 1968, pp. 34-71, che nell'esposizione della giurisprudenza romana arcaica distingue al suo interno fra diritto sacro e diritto privato a seconda dell'oggetto del sapere giuridico dei pontefici.

²⁶⁰ Cfr. FONTANELLA, *Politica e diritto naturale nel De legibus di Cicerone*, cit., pp. 71-73.

²⁶¹ Cfr. FASSÒ, *Storia della filosofia del diritto*. I, cit., pp. 139-43.

²⁶² Anche se è ben noto che Agostino nel passo in cui parla di *ius divinum* proprio in rapporto alla sacre scritture («Divinum Ius in Scripturis habemus»: AUG. *In Iohannis Evangelium* tr. VI, 25), riporta in realtà il pensiero dei suoi oppositori, cioè dei donatisti, che in nome di un "presunto" *ius divinum* rivendicavano la proprietà ecclesiastica di ville e poderi, mentre Agostino sostiene che la proprietà dei beni materiali va gestita in base al *ius humanum*, ovvero alle leggi romane (*ibidem*): per una sintesi storica sull'uso e sul significato di questa "formula", si può vedere P. GHERRI, *Ius divinum: inadeguatezza di una formula testuale*, in *Ius divinum*, Atti del XIII Convegno di Diritto Canonico (Venezia, 17-21 settembre 2008), a cura di J.I. Arrieta, coordinatore edizione C.-M. Fabris, Venezia, Marcianum Press, 2010, pp. 465-88.

²⁶³ Cfr. TOMMASO, *Summa Theol.* Ia-IIae q. 91 a. 4.

²⁶⁴ Cfr. *Mon.* III XIII 4: «omnis nanque divina lex duorum Testamentorum gremio continetur».

a differenza dell'antico *ius sacrum* pagano, era quindi *ab initio* eterogeneo rispetto al *ius pubblico*, e da ciò poteva derivare, insieme a una distinzione più netta di quella pur presente nel diritto romano fra *ius divinum* e *humanum*, anche una più netta distinzione fra gli ambiti di competenza delle due autorità preposte a ciascuno *ius*, come già i primi cristiani avevano evinto dall'evangelico «rendere a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio» (*Mt* 22, 21) e dalla *Lettera ai Romani* di Paolo (*Rm* 13, 1-7), e come aveva riconosciuto papa Gelasio I in una famosa lettera rivolta alla fine del V secolo all'imperatore Anastasio:

Duo sunt quippe, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas [...]. Si enim quantum ad ordinem publicae pertinet disciplinae, cognoscentes imperium tibi superna dispositione conlatum legibus tuis ipsi quoque parent religionis antistites, ne vel in rebus mundanis exclusae [...] videantur obviare sententiae, quo, oro te, decet affectu eis et convenit oboedire, qui praerogandis venerabilibus sunt attributi mysteriis.²⁶⁵

Il diritto giustiniano sembra far propria questa distinzione, quando, nella VI delle *Novellae* afferma: «Maxima quidem in hominibus sunt dona Dei a superna collata clementia sacerdotium et imperium, illud quidem divinis ministrans, hoc autem humanis praesidens ac diligentiam exhibens» (*Nov.* 6 pr.).²⁶⁶ E infatti la glossa di Accursio sulla *Donatio Constantini* sopra ricordata si apre commentando una voce della *praefatio* a questa *Novella*, da cui il giuri-

²⁶⁵ *Epistola VIII ad Anastasium imperatorem* in PL LIX col. 42, su cui ora si può vedere R. RONZANI, *La lettera «Famuli uestrae pietatis» di Gelasio di Roma all'imperatore Anastasio I* (CPL 1667, Ep. 8), in «Augustinianum», 51, 2011, pp. 501-49 e p. 512: «Gelasio, nella lettera *Famuli uestrae pietatis*, riferendosi alle due realtà che reggono il mondo, non ha di mira rivendicazioni di carattere politico. Al contrario, il vescovo vuole ricordare che la *regalis potestas* ha il suo specifico ambito di esercizio, indiscusso e invalicabile da parte anche dei vescovi. Al contempo, però – ed è questo che preme soprattutto ricordare al presule romano – è invalicabile l'ambito di esercizio dell'*auctoritas sacrata pontificum*, vale a dire dell'autorità, specificamente ecclesiale, dei vescovi in materia di dottrina e di disciplina ecclesiastica».

²⁶⁶ Ma cfr. anche *Cod.* 1.3.17 pr. (Imperatores Honorius, Theodosius): «Placet nostrae clementiae, ut nihil commune clerici cum publicis actibus vel ad curiam pertinentibus, cuius corpori non sunt adnexi, habeant».

sta evince che «Apparet ergo quod nec papa in temporalibus nec imperator in spiritualibus se debent immiscere».²⁶⁷ Solo che questa *Novella*, indirizzata nel 535 all'arcivescovo di Costantinopoli, si occupava proprio di stabilire, come recita il titolo, «Quomodo oporteat episcopos et reliquos clericos ad ordinationem deduci, et de expensis ecclesiarum», mostrando che l'imperatore ritiene suo compito specifico di intervenire in *divinis* («Nos igitur maximam habemus sollicitudinem circa vera dei dogmata et circa sacerdotum honestatem»), come del resto si può evincere dai titoli dei primi articoli raccolti nel I libro del *Codex*, dovuti, oltre che a Giustiniano, agli imperatori della fine del IV secolo e del V, a partire da Teodosio.²⁶⁸ Insomma, già alcuni decenni dopo l'editto di Costantino, e poi sempre di più nei secoli successivi, si rivelò, per dirla coll'efficace sintesi di Nardi, che «il principio proclamato da Gelasio era saggio, ma di difficile applicazione. Tanto vero che non riuscì a impedire nuovi e sempre più gravi conflitti, per l'ingerenza da una parte dell'autorità civile nel governo della Chiesa, ad esempio nella nomina dei vescovi e per la tendenza a fare della Chiesa uno strumento di dominio politico; e dall'altra, per la contraria tendenza, sempre più accentuata, da parte della Curia papale, a limitare il campo della giurisdizione imperiale».²⁶⁹

Quanto abbiamo ricordato, se pur in modo un po' approssimativo, aiuta a comprendere meglio l'importanza del riferimento dantesco al *ius humanum*: l'aggettivo *humanum* specifica infatti che questo *ius* è di nuovo il diritto romano, senz'altro conforme alla natura, alla volontà e alla mente di Dio (così abbiamo visto emergere dall'analisi complessiva della *Monarchia*)²⁷⁰ ma che non deriva dalla Ri-

²⁶⁷ ACCURSIO, *Apparatus in Authentica Coll.* I tit. VI (= Novella VI), pr., v. *conferens generi*. Nella Glossa si rimanda, fra altri passi del *Corpus* giustinianeno, anche a *Cod.* 1.3.17 che ho riportato alla nota precedente.

²⁶⁸ Cfr. e.g. *Cod.* 1.1.0. *De summa trinitate et de fide catholica et ut nemo de ea publice contendere audeat*; *Cod.* 1.2.0. *De sacrosanctis ecclesiis et de rebus et privilegiis earum*; *Cod.* 1.3.0. *De episcopis et clericis et orphanotrophis et brephotrophis et xenodochis et asceteriis et monachis et privilegio eorum et castrensi peculio et de redimendis captivis et de nuptiis clericorum vetitis seu permissis*; *Cod.* 1.4.0. *De episcopali audientia et de diversis capitulis, quae ad ius curamque et reverentiam pontificalem pertinent*; etc.

²⁶⁹ NARDI, *Dal "Convivio" alla "Commedia" (Sei saggi danteschi)*, cit., p. 155.

²⁷⁰ La formula *ius humanum* «richiama l'insieme dei ragionamenti presentati

velazione²⁷¹ ed è quindi indipendente dall'autorità ecclesiale.

Il secondo e ultimo argomento storico che Dante discute²⁷² è quello dell'incoronazione imperiale di Carlo Magno da parte del papa:

Dicono altresì che papa Adriano tolse a difensore suo e della Chiesa Carlo Magno contro le offese dei Longobardi, al tempo del loro re Desiderio; e che Carlo ricevette da lui la dignità dell'impero nonostante che Michele fosse imperatore di Costantinopoli. Per il qual fatto, dicono che tutti coloro che dopo di lui furono imperatori dei Romani sono difensori della Chiesa e tali debbono essere dalla Chiesa ritenuti; dal che seguirebbe pure quella dipendenza che essi pretendono inferirne.²⁷³

Nonostante l'imprecisione dei dati storici forniti dall'Alighieri,²⁷⁴

nei primi due libri dell'opera: l'impero è la forma di governo voluta da Dio e dalla natura (primo libro), e il diritto corrisponde a ciò che Dio vuole riguardo alla società umana (II II 6) [...] questo concetto di diritto naturale è uno dei presupposti fondamentali dell'opera»: CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 203 ad III x 7.

²⁷¹ «Fondamento dell'Impero è per Dante Dio stesso; ciò non porta beninteso l'autore della *Monarchia* a individuare il corrispettivo fondamento giuridico nel diritto divino, cioè nella Rivelazione; lo induce piuttosto a porre il diritto come discendente dal volere di Dio [...] (II II 5). Se così è, la legge promulgata dall'imperatore è tale nella misura in cui realizza un'adequazione a quell'istanza trascendente; e a una simile legge egli pure è vincolato»: CRISTALDI, «*Romanum Imperium*» e donazione di Costantino, cit., p. 325-26. Osserviamo che anche Manfredi, figlio di Federico II, difende l'autonomia dell'impero proprio sulla base del *ius humanum*: cfr. A. FRUGONI, *Il Manifesto di Manfredi ai Romani*, Palermo, Palumbo, 1951, con il testo alle pp. 21-42.

²⁷² Ancora nel x capitolo secondo il testo di Nardi e del sito della Società Dantesca; nell'XI nell'edizione di Shaw seguita da CHIESA-TABARRONE; a partire da questo passo, quindi, il numero del capitolo a cui si riferisce il commento di CHIESA-TABARRONE non coincide più (in quanto è superiore di una unità) con quello del testo da me seguito.

²⁷³ *Mon.* III x 18-19: «Adhuc dicunt quod Adrianus papa Carolum Magnum sibi et Ecclesie advocavit ob iniuriam Longobardorum, tempore Desiderii regis eorum; et quod Carolus ab eo recepit Imperii dignitatem non obstante quod Michael imperabat apud Constantinopolim. Propter quod dicunt quod omnes qui fuerunt Romanorum Imperatores post ipsum, et ipsi advocati Ecclesie sunt et debent ab Ecclesia advocari: ex quo etiam sequeretur illa dependentia quam concludere volunt».

²⁷⁴ Quando Carlo Magno sconfisse Desiderio effettivamente era papa Adriano I,

è evidente come qui si alluda, tramite anche il riferimento all'imperatore di Costantinopoli, alla *translatio imperii*, teoria presupposta, lo abbiamo accennato all'inizio, anche nel VI canto del *Paradiso*.²⁷⁵ L'incoronazione di Carlo Magno non è quindi collegata dall'Alighieri alla donazione di Costantino (anche se i due episodi sono accomunati nella *Monarchia* in quanto costituiscono i due argomenti "storici" sostenuti dai suoi avversari). In effetti, data l'innegabile ambiguità delle argomentazioni desumibili dal *Constitutum*,²⁷⁶ gran parte della pubblicistica di parte papale, pur attribuendo all'incoronazione di Carlo Magno un valore di precedente storico convalidante la pretesa pontificia di avere l'ultima parola sul conferimento del titolo imperiale, fondava la legittimità di tale precedente, non sulle prerogative che il papa avrebbe ricevuto dal *Constitutum*, quanto piuttosto sulla concezione del ruolo dell'imperatore come *advocatus ecclesiae*,²⁷⁷ secondo un'idea solidaristica dei rapporti fra le due massime autorità che poteva essere chiamata in causa anche per giustificare l'intervento della Chiesa *in temporalibus* quando questa lo

che incoronò Carlo re d'Italia nel 781; ma quando fu incoronato imperatore nel Natale dell'800, era papa Leone III. Inoltre a Costantinopoli non regnava Michele I, ma l'imperatrice Irene, fatto questo che venne enfatizzato nelle fonti antiche come legittimante la *translatio* sostenendo che il trono imperiale si poteva ritenere vacante in quanto occupato da una donna: così, ad esempio, negli *Annali di Lorsch* (in *Monumenta Germaniae Historica, Scriptores*, I, Hannoverae, Impensis Bibliopolii Aulici Hahniani, 1826, p. 38) e nella *Cronaca di Moissac* (ivi, pp. 305-306). La fonte di Dante potrebbe essere stata il *Decretum Gratiani* (1 dist. 63 22): cfr. CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 207 ad III XI 1.

²⁷⁵ Vd. *supra* n. 1.

²⁷⁶ Vd. *supra* n. 251.

²⁷⁷ I documenti dei giuristi elaborati fra il XII e il XIII secolo mostrano come in questo periodo si promuova una «accezione sacrale e ministeriale che segna l'Impero cristiano nell'età intermedia, differenziandolo dalla visione più strettamente politica propria dell'impero di diretta derivazione romana. L'imperatore non è solo Signore politico del mondo. È anche (diremmo soprattutto) l'avvocato e il difensore della Chiesa. Lo è per decretazione superna di Dio stesso, qual dalla Chiesa interpretata in guisa autentica»: cfr. P. BELLINI, *DOMINUS TOTIUS MUNDI. L'Imperatore dei romani e i popoli estranei al popolo romano (sec. XII-XIV)*, in *Popoli e spazio romano tra diritto e profezia. (Da Roma alla terza Roma. Documenti e studi, Collezione diretta da P. Catalano e P. Siniscalco)*, Napoli, Edizioni Scientifiche Italiane, 1986, pp. 247-87, p. 264 e pp. 264-65, n. 42 con ampia documentazione.

ritenesse necessario o opportuno.²⁷⁸ Dante non mette in dubbio il ruolo imperiale di *advocatus ecclesiae*, che riconoscerà esplicitamente a Carlo Magno nel VI canto del *Paradiso* (VI 96) e nemmeno che sia avvenuta una *translatio a Graecis ad Francos*; ma sostiene che l'autore della *translatio* non sia stato il papa, in quanto questi compì un atto illegittimo e «l'usurpazione di un diritto non crea diritto; altrimenti si potrebbe chiamare in causa un'altra vicenda storica – la deposizione di papa Benedetto V da parte dell'imperatore Ottone I – per dimostrare la tesi opposta».²⁷⁹ Dante chiude quindi velocemente questa *vexata quaestio* con la massima, probabilmente da lui stesso coniata, che *usurpatio iuris non facit ius*: il motivo per cui l'incoronazione di Carlo Magno sia da intendere come un *usurpatio iuris* qui, a differenza di quanto avvenuto per la donazione di Costantino, non viene dimostrato (e si comprenderà in realtà solo nei successivi capitoli XII-XV, dove si proverà che l'autorità imperiale può dipendere solo e direttamente da Dio),²⁸⁰ ma è comunque ancora una volta tramite il diritto (o meglio in questo caso tramite la sua “evocazione”) che Dante inficia la presunta capacità di un fatto storico di costituire un precedente legittimante a una pretesa di per sé priva, secondo l'autore, di qualsiasi legittimità.

²⁷⁸ Secondo una linea di pensiero preponderante fino ad Innocenzo III, si riteneva che la Chiesa fosse chiamata ad intervenire *in temporalibus*, ambito pur riconosciuto di specifica competenza del potere politico, quando quest'ultimo *ratione peccati* o anche per semplice incompetenza non fosse in grado di assolvere il suo compito: per una dettagliata analisi delle fonti si può vedere tutta la *Parte Prima. Il sistema curialistico classico*, in BELLINI, *La coscienza del principe*, cit., vol. I, pp. 87-615 *passim*.

²⁷⁹ Così sintetizzano CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 207 ad III XI.

²⁸⁰ Terminata la confutazione delle tesi degli avversari, in questi capitoli Dante sostiene la sua tesi dimostrando prima per via negativa che l'impero non dipende dalla Chiesa, perché la Chiesa non ne è la causa (XII), perché nessuna fonte ha attribuito alla Chiesa il potere di conferire l'impero (XIII), e inoltre perché tale potere non fa parte di quelli della Chiesa in quanto è contro la sua stessa natura (XIV). Infine nel XV capitolo, su cui ci soffermeremo brevemente, dimostrerà per via positiva che l'autorità dell'impero dipende direttamente da Dio.

2.8 «*Maxime debet intendere [...] romanus Princeps ut [...] libere cum pace vivatur*» (*Mon. III XV 11*)

Le conclusioni della *Monarchia* sono fra gli argomenti più discussi negli studi sull'opera e sulla concezione politica di Dante e vi accennerò quindi soltanto per ciò che riguarda più specificatamente l'oggetto di questo studio. Per meglio comprendere proprio l'ultimo capitolo del trattato, mi sembra però prima opportuno richiamare l'unico argomento «di ragione» che Dante confuta nell'XI capitolo, ovvero quello che, in base al già ricordato principio della *reductio ad unum*,²⁸¹ postulava che tutti gli uomini, appartenendo allo stesso genere, dovessero essere ricondotti a un solo uomo e «siccome il sommo Pontefice e l'Imperatore sono uomini, se quella conclusione è vera, bisogna che siano ricondotti a un solo uomo. Ora, poiché non è consentito di ricondurre il Papa ad altro uomo, rimane che l'imperatore, insieme a tutti gli altri uomini, deve essere ricondotto a lui come a misura e regola».²⁸² Nella sua confutazione l'Alighieri accetta il principio della *reductio ad unum*, ma non la sua applicazione al papa e all'imperatore, in quanto essi sarebbero riconducibili ad un unico uomo «solo "in quanto uomini" (cioè in relazione alla loro natura sostanziale), e non "in quanto" rispettivamente, "papa" e "imperatore" (che riguarda invece la loro natura accidentale)».²⁸³

²⁸¹ Cfr. *supra* n. 25. CHIESA-TABARRONE nel loro *Commento* (in *Monarchia*, cit., p. 209-10 ad III XII 1) chiariscono, attraverso riferimenti a fonti antiche e medievali, come la formulazione di questo principio in questo passo della *Monarchia*, risenta della commistione fra l'accezione originale che «si applica rigorosamente solo all'interno delle distinzioni categoriali proprie dell'ontologia aristotelica» e il «ben diverso principio neoplatonico secondo cui tutto deriva dall'uno e all'uno può essere ricondotto».

²⁸² *Mon. III XI 1-2*: «Ratione vero sic arguunt. Summunt etenim sibi principium de decimo Prime phylosophie dicentes: omnia que sunt unius generis reducuntur ad unum, quod est mensura omnium que sub illo genere sunt; sed omnes homines sunt unius generis: ergo debent reduci ad unum, tanquam ad mensuram omnium eorum. Et cum summus Antistes et Imperator sint homines, si conclusio illa est vera, oportet quod reducantur ad unum hominem. Et cum Papa non sit reducendus ad alium, relinquitur quod Imperator cum omnibus aliis sit reducendus ad ipsum, tanquam ad mensuram et regulam: propter quod sequitur etiam idem quod volunt».

²⁸³ CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 211 ad III XII 3.

L'argomento della *reductio ad unum*, «un caposaldo della parte papale»,²⁸⁴ pur se confutato sul piano della logica, non poteva comunque di fatto essere messo a tacere se non si entrava nel merito di quella concezione unitaria propria del mondo medievale secondo la quale tutta la *civitas* è *civitas christiana*, ovvero la società coincide con la Chiesa, ed è quindi orientata anche su questa terra a raggiungere il *bonum animae*:²⁸⁵ dati questi presupposti, difficilmente l'imperatore poteva infatti risultare autonomo dalla suprema autorità ecclesiastica, anche in quell'ambito di sua specifica competenza che era la guida della società civile.²⁸⁶

Ora, nel capitolo xv del III libro della *Monarchia* Dante, dopo aver enunciato il principio metafisico, secondo il quale l'uomo, in quanto unione di corpo e anima, partecipa sia alla natura corruttibile che a quella incorruttibile, ognuna delle quali è orientata verso un suo proprio ultimo fine (§§ 3-6), sostiene che di conseguenza *duo fines* sono posti dalla provvidenza all'uomo, vale a dire «la beatitudine di questa vita, consistente nell'esplicazione delle proprie facoltà [...] e la beatitudine della vita eterna, consistente nel godimento della visione di Dio, cui la virtù propria dell'uomo non può giungere senza il soccorso del lume divino».²⁸⁷ Alla prima beatitudine

²⁸⁴ Ivi, p. 209 ad III XII.

²⁸⁵ BELLINI, *DOMINUS TOTIUS MUNDI. L'Imperatore dei romani e i popoli estranei al popolo romano (sec. XII-XIV)*, cit., p. 261 che così sintetizza, parlando di un'«idea solidaristica (*imperium et sacerdotium sunt ut frater et soror*) insita negli schemi integralistici della medievale *civitas christiana*: tutta strutturata – nell'interezza dei suoi tratti – in ragione della proiezione finale oltretreterrena degli *homines viatores*. Si vedeva il popolo cristiano consegnato – per decretazione provvida di Dio – alla corresponsabile premura di quei due massimi apparati di governo, di quelle due *supremae auctoritates*, legate l'una all'altra da un'amicizia *vicissim* fortissima: tutte e due ordinate (ciascuna a modo suo: *secundum intellectum et vires suas*) al *bonum animae quod est maximum*».

²⁸⁶ Cfr. ivi, p. 265: «la stessa logica unitaria [...] veniva a militare a favore della potestà vicaria in una unica persona» come aveva affermato il cardinale Ostiense (XIII secolo) nella sua *Lectura* alla *Per venerabilem* di Innocenzo III: «sicut enim ponere duo principia haereticum est [...] et sic ponere duos vicarios generales et sibi aequales in terris haereticum videtur [...] vita igitur opinionem contrariam monstruosam»: OSTIENSE, *Lectura* in cap. 13 *Per venerabilem*, X, *qui filii sint legitimi*, 4, 17 s. vers. *Plenitudinem potestatis*, n. 36.

²⁸⁷ *Mon.* III XV 7: «beatitudinem scilicet huius vite, que in operatione proprie vir-

«noi perveniamo, per mezzo delle dottrine filosofiche purché le seguiamo praticando le virtù morali e quelle intellettuali; alla seconda invece giungiamo per mezzo degli insegnamenti divini che trascendono la ragione umana, purché li seguiamo praticando le virtù teologiche».²⁸⁸ Anche nel IV trattato del *Convivio*, lo ricordiamo, in un passo che molto si avvicina a questo della *Monarchia*, Dante aveva affermato che le «operazioni delle morali virtùdi» portano a una felicità «quasi imperfetta nella vita attiva», quelle «delle *virtudi intellettuali*» a una felicità «*perfetta quasi nella* [vita contemplativa]», e poi che queste «due operazioni sono vie espedito e dirittissime a menare alla somma beatitudine, la quale qui non si puote avere» (*Conv.* IV XXII 18).²⁸⁹ Aveva quindi stabilito una distinzione, ma con un preciso ordine gerarchico, che risulta invece assente in questo passo della *Monarchia*, anche se, per quanto riguarda il rapporto fra felicità terrena e felicità eterna, tale “ordine” sarà “in qualche modo” ripreso alla fine dell’opera in una famosa e discussa asserzione.²⁹⁰ Ma

tutis consistit [...] et beatitudinem vite eterne, que consistit in fruitione divini aspectus ad quam propria virtus ascendere non potest, nisi lumine divino adiuta».

²⁸⁸ *Mon.* III XV 8: «Nam ad primam per phylosophica documenta venimus, dummodo illa sequamur secundum virtutes morales et intellectuales operando; ad secundam vero per documenta spiritalia que humanam rationem transcendunt, dummodo illa sequamur secundum virtutes theologicas operando, fidem, spem scilicet et caritatem».

²⁸⁹ Vd. *supra* n. 64.

²⁹⁰ È infatti ben noto che nel penultimo paragrafo della *Monarchia* (III XV 17) si precisa che l’Imperatore non è in assoluto svincolato da una certa sottomissione al Papa, dato che la felicità terrena è *quodammodo* ordinata a quella immortale: «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» (*Mon.* III XV 17, dove, come opportunamente sottolineano CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., pp. 241-42 ad III XVI 17, l’avverbio *quodammodo* non ha «un significato approssimativo», quanto piuttosto «una sua valenza tecnico-filosofica»). Di tutto ciò che è stato scritto su questo passo riporto solo, perché la condivido pienamente, questa osservazione di Cristaldi (CRISTALDI, «*Romanum Imperium*» e *donazione di Costantino*, cit., p. 299): «Onde scansare rischiosi fraintendimenti, ribadiremo che questo separare non significa affatto contrapporre: ci troviamo di fronte a un laico cristiano, il quale è davvero remoto da certe moderne preclusioni nei confronti della fede [...]. Mantenendo che la felicità terrena “quodammodo ad inmortalem felicitate ordinatur” (III, xv, 17) e che il sapere

prima del “finale”, quello che si ribadisce è che per quanto riguarda la felicità in questa vita, sono sufficienti le virtù morali e quelle intellettuali, dato che, come ha chiarito all’inizio del I libro del trattato, il *bene esse mundi* consiste nel fatto che l’umanità, unita nella pace, possa attuare quell’operazione che le è propria e che costituisce il suo fine, ovvero tutta la potenza dell’intelletto.²⁹¹ Dato però che tutto questo «l’umana cupidigia se lo butterebbe dietro le spalle»²⁹² se gli uomini non fossero costretti, come si costringono i cavalli, a seguire una certa via «fu necessaria all’uomo una duplice guida corrispondente al duplice fine: cioè il sommo Pontefice che conducesse il genere umano alla vita eterna per mezzo delle dottrine rivelate; e l’Imperatore, il quale indirizzasse il genere umano alla felicità temporale per mezzo degli insegnamenti della filosofia».²⁹³ L’affermazione del “duplice fine” del genere umano è quindi ciò che permette a Dante di fondare l’indipendenza del ruolo politico dell’imperatore dall’autorità ecclesiastica,²⁹⁴ ponendo quindi, in sostanza, i pre-

umano viene compiuto dalla Rivelazione, Dante recupera un’armonia di fondo tra le sfere che ha pur voluto scindere. Ma certo, la sua è una ricomposizione che non corrisponde più all’unità tradizionalmente presupposta dal medioevo cristiano e a ben vedere nemmeno a quella di Tommaso d’Aquino, assertore di una distinzione nella subordinazione. Nella *Monarchia*, infatti, i due ordini di realtà distinti trovano la loro sintesi solo in un punto di fuga trascendente».

²⁹¹ *Mon.* I IV 1-2: «Satis igitur declaratum est quod proprium opus humani generis totaliter accepti est actuare semper totam potentiam intellectus possibilis. [...] Genus humanum in quiete sive tranquillitate pacis ad proprium suum opus [...] liberrime atque facillime se habet. Unde manifestum est quod pax universalis est optimum eorum que ad nostram beatitudinem ordinantur».

²⁹² *Mon.* III XV 9: «Has igitur conclusiones et media, licet ostensa sint nobis hec ab humana ratione que per philosophos tota nobis innotuit, hec a Spiritu Sancto qui per prophetas et agiographos, qui per coeternum sibi Dei filium Iesum Christum et per eius discipulos supernaturalem veritatem ac nobis necessariam revelavit, humana cupiditas postergaret nisi homines, tanquam equi, sua bestialitate vagantes “in campo et freno” compescerentur in via»: cfr. *supra* n. 22.

²⁹³ *Mon.* III XV 10: «Propter quod opus fuit homini duplici directivo secundum duplicem finem: scilicet summo Pontifice, qui secundum revelata humanum genus perduceret ad vitam eternam, et Imperatore, qui secundum philosophica documenta genus humanum ad temporalem felicitatem dirigeret».

²⁹⁴ Così come, fra gli altri, già avevano ben evidenziato Gilson e Nardi: cfr. *e.g.*, perché i passi in cui sostengono questa interpretazione sono numerosi, GILSON, *Dante e*

supposti non solo di una «laicizzazione della sfera politica», ma anche di una concezione della società civile, ovvero della «comunità dell'impero [...] per sua natura [...] cosmopolita; essere degli “animali razionali” è il solo titolo richiesto per divenirne cittadini»;²⁹⁵ tutta l'umanità è infatti unita da un fine, la *temporalis felicitas*, che «può essere raggiunta dall'uomo in quanto tale senza far ricorso alla grazia divina; essa era disponibile prima della venuta di Cristo, così come era disponibile la *veritas*, o quanto meno la *veritas* basata sui principii della ragione e della filosofia».²⁹⁶ Ma siccome anche a questa felicità terrena «nessuno o tutt'al più pochi, e anche questi con estrema difficoltà, saprebbero giungere, se il genere umano, sedate le tempeste della cupidigia che lo ammalia, non si acqueta nella bonaccia della pace» Dante definisce ulteriormente il compito dell'imperatore: «questa è la mira a cui deve volgere soprattutto gli occhi il tutore del mondo (*curator orbis*) che si chiama il Principe

la *filosofia*, cit., p. 194: «La cosa più notevole, nell'atteggiamento di Dante, è peraltro che egli abbia compreso [...] che non è possibile sottrarre totalmente il temporale alla giurisdizione dello spirituale, se non sottraendo totalmente la filosofia alla giurisdizione della teologia»; B. NARDI, *Il concetto dell'impero nello svolgimento del pensiero dantesco*, in ID., *Saggi di Filosofia Dantesca*, cit., pp. 215-75, p. 253: «dall'autonomia del fine naturale dell'uomo di fronte al fine soprannaturale, Dante deduce direttamente l'autonomia e indipendenza del potere civile di fronte a quello ecclesiastico».

²⁹⁵ IMBACH, *Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri*, cit., pp. 51-52, che poi però osserva «Questa fiducia nell'universalità della “ragione” fa problema per il lettore di oggi; non diversamente dalla formulazione, che dall'altra discende, dell'esistenza di un unico diritto universale. La voce dell'Alighieri contraddice certe esitazioni contemporanee. Chiama in giudizio, forse, le violazioni di diritti alle quali noi assistiamo. Così facendo, in ogni caso, incita ancora alla riflessione su questi temi». E così viene infatti da “riflettere” che non sia forse un caso che questa fiducia in una possibile unità del genere umano fondata “laicamente” sull'universalità della ragione, sia stata tanto potentemente espressa da un uomo “profondamente religioso”.

²⁹⁶ CHIESA-TABARRONE, *Introduzione*, in *Monarchia*, cit., p. XLV. Ma anche CHIESA-TABARRONE osservano, che si tratta di «una visione, in apparenza, laica; ma anche una visione teologica, perché questa unitarietà del genere umano fa parte di un ordine delle cose voluto da Dio e governato dalla provvidenza. La felicità che si può conseguire in questo mondo e la felicità dell'eternità sono fra loro autonome, e procedono per vie diverse; ma non sono indipendenti, come è vero che il mondo terreno è somiglianza del mondo celeste». Del resto, precisazioni analoghe le avevamo già espresse a proposito della “laicità” delle virtù del *Convivio*.

romano: che nell'aiuola terrena si viva liberi nella pace» (*Mon.* III XV 11).²⁹⁷ E il trattato si chiude con un passo (*Mon.* III XV 18) in cui, cambiando improvvisamente interlocutore,²⁹⁸ l'Alighieri si rivolge direttamente a «Cesare», assumendo così in modo esplicito quel ruolo di “guida” della suprema autorità politica, che avevamo già visto emergere dal *Convivio*.²⁹⁹

Per il tema di questo lavoro, quello che più ci interessa è che in questi ultimi capitoli del III libro della *Monarchia* viene riproposta una figura di imperatore che non solo non contraddice, ma anzi riassume le caratteristiche viste nei libri precedenti del trattato o anche nel *Convivio*: l'imperatore di Dante, vincolato e caratterizzato dal diritto e dalla filosofia, è quel *curator orbis* (e di nuovo la terminologia è giuridica)³⁰⁰ che solo può assicurare agli uomini la libertà e la pace,

²⁹⁷ *Mon.* III XV 11: «Et cum ad hunc portum vel nulli vel pauci, et hii cum difficultate nimia, pervenire possint, nisi sedatis fluctibus blande cupiditatis genus humanum liberum in pacis tranquillitate quiescat, hoc est illud signum ad quod maxime debet intendere curator orbis, qui dicitur romanus Princeps, ut scilicet in areola ista mortalium libere cum pace vivatur». Mi pare interessante osservare che anche Tommaso, ma a proposito della verità su Dio (per la quale anche Dante ritiene necessaria la rivelazione), aveva affermato: «Quia veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret, a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per divinam revelationem instruantur. Necessarium igitur fuit, praeter philosophicas disciplinas, quae per rationem investigantur, sacram doctrinam per revelationem haberi»: *Summa Theologiae* I q. 1 art. 1.

²⁹⁸ Come giustamente sottolineano CHIESA-TABARRONE, *Commento*, in *Monarchia*, cit., p. 242 ad III XVI 17: «Dante cambia interlocutore: l'invito è rivolto all'imperatore, non più al papa, che – insieme ad altri cristiani mal consigliati dal loro eccesso di zelo verso la Chiesa – è stato il destinatario del terzo libro, e neppure ai sapienti in generale che sono il pubblico dell'intero trattato e ai quali sono indirizzati i par. 15-16».

²⁹⁹ *Mon.* III XV 18: «Illa igitur reverentia Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui est omnium spiritualium et temporalium gubernator». Sul significato da attribuire al passo cfr. *supra* n. 289. Per il *Convivio*, vd. *supra* e n. 105. Ancora CHIESA-TABARRONE, *ibidem*, osservano che «il tono che Dante assume qui è quello del profeta veterotestamentario, che si rivolge al sovrano come portatore dei messaggi di Dio».

³⁰⁰ Il vocabolo *curator* appartiene evidentemente all'ambito giuridico e indica,

come guida distinta, anche se non opposta all'autorità spirituale.

Ma voglio aggiungere una considerazione finale: è ben noto che la dottrina dei *duo fines*, fu uno dei punti della *Monarchia* nettamente condannati dal frate domenicano Guido Vernani³⁰¹ forse nello stesso anno 1329 (o poco prima) in cui il cardinale Bertrando dal Poggetto, legato di papa Giovanni XXII, condannò, a Bologna, l'opera a essere bruciata; senza contare che nel 1554 il libro fu messo all'*Indice*, e ne fu ritirato solo nel XIX secolo.³⁰² Eppure con la distinzione dei due fini, Dante, individuando come ambito del potere "laico" il diritto romano e la filosofia, si fa anche interprete del "cuore" del pensiero giuridico europeo, anticipandone quella sintesi che proprio un papa, Benedetto XVI, ha recentemente proposto nel *Discorso al parlamento tedesco* del 2011:

Nella storia, gli ordinamenti giuridici sono stati quasi sempre motivati in modo religioso: sulla base di un riferimento alla Divinità si decide ciò che tra gli uomini è giusto. Contrariamente ad altre grandi religioni, il cristianesimo

nel diritto privato romano chi viene chiamato a integrare o a sostituire un soggetto incapace o limitatamente capace di agire (come il minore, la donna, ma anche il *furiosus* etc.); inoltre è ben noto come a Roma venissero definiti *curatores* anche i magistrati destinati all'assolvimento di particolari funzioni pubbliche, quali, ad esempio, i *curatores annonae*, quelli *aquarum publicarum*, quelli *viarum* etc.: cfr., e.g., *Dizionario Giuridico Romano*, intr. di A. GUARINO, Napoli, Edizioni Giuridiche Simone, 2000³, pp. 141-44. Per un ambito ancora più esteso di "cura", si può pensare ai *curatores rei publicae*, dei funzionari amministrativi creati con Traiano e incaricati essenzialmente di sorvegliare le finanze cittadine locali, ma, in alcuni casi, considerati anche più in generale come garanti del buon funzionamento della città: cfr. M. SARTORI, *Osservazioni sul ruolo del «curator rei publicae»*, in «Athenaeum», LXVII, 1989, pp. 5-20. L'imperatore di Dante si pone come al vertice di questi *curatores*, è *curator* non *Urbis*, o *rei publicae*, ma *orbis*.

³⁰¹ Che obiettava: «ad beatitudinem temporalem non ordinatur homo a Deo tanquam ad finem ultimum, quia talis beatitudo numquam terminare et satiare potuit hominum appetitum [...] ordinatur ergo homo ad felicitatem eternam tanquam finem ultimum»: VERNANI, *De reprobatione Monarchie composite a Dante*, III 11, in *Monarchia*, cit., p. 365.

³⁰² Alla storia della *Monarchia* di Dante fino all'*editio princeps* del 1559, è dedicato l'esauriente studio di F. CHENEVAL, *Die Rezeption der «Monarchia» Dantes bis zur «Editio Princeps» im Jahre 1559. Metamorphosen eines philosophischen Werkes*, München, Fink, 1995.

[...] ha invece rimandato alla natura e alla ragione quali vere fonti del diritto – ha rimandato all'armonia tra ragione oggettiva e soggettiva, un'armonia che però presuppone l'essere ambedue le sfere fondate nella Ragione creatrice di Dio. Con ciò i teologi cristiani si sono associati ad un movimento filosofico e giuridico che si era formato sin dal secolo II a.C. Nella prima metà del secondo secolo precristiano si ebbe un incontro tra il diritto naturale sociale sviluppato dai filosofi stoici e autorevoli maestri del diritto romano. In questo contatto è nata la cultura giuridica occidentale, che è stata ed è tuttora di un'importanza determinante per la cultura giuridica dell'umanità. Da questo legame precristiano tra diritto e filosofia parte la via che porta, attraverso il Medioevo cristiano, allo sviluppo giuridico dell'Illuminismo fino alla Dichiarazione dei Diritti umani.³⁰³

In conclusione, ciò che emerge dalla lettura del *Convivio* e della *Monarchia* non è la mera riproposizione della forma esteriore di un modello politico, quello dell'impero romano, ormai irrimediabilmente sorpassato; in questo caso infatti la concezione politica dell'Alighieri sarebbe, per dirla con le parole di un recente studio, solo «un'idea contraria alla storia [...] un'utopia giustificabile, generosa, ma inservibile».³⁰⁴ Si deve piuttosto osservare che Dante è riuscito ad individuare quelle caratteristiche dell'impero che erano in qualche modo espressione di esigenze e di aspirazioni profondamente umane e quindi sempre attuali:³⁰⁵ quelle di una vita civile vir-

³⁰³ Il discorso si può ora leggere nel volume *La legge di re Salomone. Ragione e diritto nei discorsi di Benedetto XVI*, a cura di M. CARTABIA e A. SIMONCINI, Prefazione di G. NAPOLITANO, Milano, Rizzoli, 2013, pp. 00.

³⁰⁴ G. GORNI, *Dante. Storia di un visionario*, Roma-Bari, Laterza, 2009, p. 181. Ma cfr. invece O. CAPITANI, *Spigolature sul III della Monarchia*, in ID., *Chiose minime dantesche*, Patron, 1983, p. 81: «È certo che la monarchia è un'utopia politica: ma in ciò stesso sta il suo fortissimo valore storico, nella linea di sviluppo del pensiero politico medioevale. Ha iniziato un processo che, per far valere le motivazioni profonde che lo ispiravano, ha dovuto ricostruire tutto il significato di un linguaggio, che era il linguaggio della realtà del suo tempo. Dante l'ha fatto con ovvio riferimento a questo linguaggio del tempo e valendosi dei processi formali che erano propri di una cultura, si dà fornire l'impressione di essere un pensatore soltanto in arretrato con la tendenza intellettuale dei suoi contemporanei».

³⁰⁵ IMBACH, *Quattro idee sul pensiero politico di Dante Alighieri*, cit., p. 44, giustamente preoccupato di «evitare di caricare di valore normativo i concetti politici elaborati nel passato, in contesti eterogenei rispetto al nostro» (ovvero di «trarre del-

tuosa, alla quale gli organi di governo sono chiamati a garantire una pace e una libertà che hanno il loro fondamento nel diritto. A queste aspirazioni ed esigenze egli ha dato voce,³⁰⁶ e in ciò consiste, mi sembra, la continua attualità della sua opera e, in parte, di quella del “modello romano”.

Nel licenziare il presente saggio desidero ringraziare le bibliotecarie della Società Dantesca Italiana, e in particolare Giovanna Puletti, per la premurosa disponibilità e la competente consulenza offertami durante il mio lavoro di ricerca. Solo in fase di correzione delle bozze ho potuto consultare, senza quindi poterli citare, i recenti commenti di Gianfranco Fioravanti al *Convivio* e di Diego Quaglioni alla *Monarchia* in DANTE ALIGHIERI, *Opere*, edizione diretta da MARCO SANTAGATA, vol. II, *Convivio, Monarchia, Epistole, Egloge*, a cura di G. FIORAVANTI, C. GIUNTA, D. QUAGLIONI, C. VILLA, G. ALBANESE, Milano Mondadori, 2014.

FRANCESCA FONTANELLA

le conclusioni immediate sul dover essere attuale»), sostiene invece che «le domande alle quali rispose il filosofo fiorentino non sono le stesse alle quali debbono rispondere i pensatori di oggi» (*ibidem*). Se questo è senz'altro vero per quanto riguarda l'aspetto più fenomenico delle domande “politiche” dell'Alighieri, non lo è per le aspirazioni che le hanno suscitate; e infatti Imbach riconosce, e lo dimostra nel suo lavoro, che «quanto per noi è “fuori discussione”, accettato come pacifico o addirittura mai avvertito, viene risvegliato da domande “intempestive”, inattese e differenti: le domande di Dante» (*ibidem*).

³⁰⁶ Naturalmente, ben altra voce e molto più potente è quella della *Commedia*, di cui spero di potermi occupare in un prossimo studio. Rimando per ora, per la consonanza su alcune tematiche da me trattate in queste pagine, all'acuta ed approfondita analisi del VI canto del *Paradiso* di E. FENZI, *Il volo dell'aquila. Una lettura di Paradiso VI*, in «Chroniques italiennes web», 24, 3/2012 (<http://chroniquesitaliennes.univ-paris3.fr/PDF/Web24/1.E.Fenzi.pdf>), pp. 1-58.

FINITO DI STAMPARE
NEL MESE DI NOVEMBRE 2014
PER CONTO DELLA
CASA EDITRICE LE LETTERE
DALLA TIPOGRAFIA ABC
SESTO FIORENTINO - FIRENZE