La Monarchia: un Weltreformer in agone

Raffaele Ruggiero

▶ **To cite this version:**

Raffaele Ruggiero. La Monarchia: un Weltreformer in agone. Dante. Rivista internazionale di studi su Dante Alighieri, 2015, XII, pp.41-54. hal-01428020v1

HAL Id: hal-01428020

https://amu.hal.science/hal-01428020v1

Submitted on 6 Jan 2017 (v1), last revised 2 Feb 2017 (v2)

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

DANTE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI STUDI
SU DANTE ALIGHIERI

Direttore
Dante Della Terza

Condirettore
Rino Caputo

Vicedirettore
Florinda Nardi

Comitato scientifico
Dante Della Terza, Nino Borsellino, Rino Caputo, Zygmunt Barański,
Teodolinda Barolini, Domenico Cofano, Franco Fido, Bodo Guthmüller,
Richard Lansing, Nicola Longo, Karlheinz Stierle, John Scott,
Jean-Charles Vegliante

Responsabile della redazione
Paola Benigni

Redazione
Stefano Lo Verme

⋆

«Dante» is an International Peer-Reviewed Journal.
The eContent is Archived with *Clocks* and *Portico*.

DANTE

RIVISTA INTERNAZIONALE DI STUDI
SU DANTE ALIGHIERI

XII · 2015

PISA · ROMA
FABRIZIO SERRA EDITORE
MMXVI

Amministrazione e abbonamenti
Fabrizio Serra editore®
Casella postale n. 1, succursale n. 8, I 56123 Pisa,
tel. +39 050 542332, fax +39 050 574888, fse@libraweb.net

I prezzi ufficiali di abbonamento cartaceo e/o *Online* sono consultabili presso il sito Internet della casa editrice www.libraweb.net

Print and/or Online òcial subscription rates are available at Publisher's website www.libraweb.net

I pagamenti possono essere effettuati tramite versamento su c.c.p. n. 17154550 o tramite carta di credito (*American Express, Visa, Eurocard, Mastercard*)

⋆

Autorizzazione del Tribunale di Pisa n. 20 del 15-ix-2004
Direttore responsabile: Fabrizio Serra

A norma del codice civile italiano, è vietata la riproduzione, totale o parziale (compresi estratti, ecc.), di questa pubblicazione in qualsiasi forma e versione (comprese bozze, ecc.), originale o derivata, e con qualsiasi mezzo a stampa o internet (compresi siti web personali e istituzionali, academia.edu, ecc.), elettronico, digitale, meccanico, per mezzo di fotocopie, pdf, microfilm, film, scanner o altro, senza il permesso scritto della casa editrice.

Under Italian civil law this publication cannot be reproduced, wholly or in part (included offprints, etc.), in any form (included proofs, etc.), original or derived, or by any means: print, internet (included personal and institutional web sites, academia.edu, etc.), electronic, digital, mechanical, including photocopy, pdf, microfilm, film, scanner or any other medium, without permission in writing from the publisher.

⋆

Proprietà riservata · All rights reserved
© Copyright 2016 by *Fabrizio Serra editore*, Pisa · Roma.
Fabrizio Serra editore incorporates the Imprints *Accademia editoriale*, *Edizioni dell'Ateneo*, *Fabrizio Serra editore*, *Giardini editori e stampatori in Pisa*, *Gruppo editoriale internazionale* and *Istituti editoriali e poligrafici internazionali*.

www.libraweb.net

Stampato in Italia · Printed in Italy

issn 1724-9058
e-issn 1824-9272

SOMMARIO

NUMERO SPECIALE
PER I 90 ANNI DI DANTE DELLA TERZA (2)

Rino Caputo, *Presentazione* 11

STUDI
PER DANTE DELLA TERZA

Bodo Guthmüller, *La metamorfosi nella* Commedia *di Dante* 15
Alberto Casadei, *Dalla* Vita nova *al* Convivio 29
Raffaele Ruggiero, La Monarchia*: un* Weltreformer *in agone* 41
Paola Ureni, *Lo 'stupor mentis' a occhi aperti di Vanni Fucci (*Inf. *xxiv, 97-118): filigrane mediche e scritturali* 55
Annamaria Andreoli, *D'Annunzio e l'antropologia poetica di* Francesca da Rimini 69

TRADUZIONE E TRANSLAZIONE
A cura di Jean-Charles Vegliante

Roberto Mondola, *La traduzione manoscritta di* Purgatorio i *e* Paradiso i *di Pedro Fernández de Villegas (ms. B2183 della Hispanic Society of America)* 91

DANTE CONTEMPORANEO
A cura di Daniele Maria Pegorari

Deirdre O'Grady, *Dante e Yeats fra immagine e parola, corpo e spirito* 107
Francesca Riva, *Una filigrana neoplatonico-dantesca nel romanzo inedito di Luigi Fallacara* L'occhio simile al sole 121
Delio De Martino, *Dante in* tablet 131

NOTE E RIFLESSIONI

Raffaele Campanella, *Dante e la Chiesa oggi* 143

RECENSIONI E SCHEDE

Dante Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di Giuseppe A. Camerino (Carmine Chiodo) 151
Dante e la critica letteraria. Una riflessione epistemologica, a cura di Thomas Klinkert, Alice Malzacher (Carla Valesini) 153
Da Dante al Novecento. In onore di Alfredo Cottignoli, a cura di Sebastiana Nobili, Vittorio Roda, Gino Ruozzi, Paola Vecchi Galli (Carla Valesini) 156

Abstracts 157
Profili 163

LA *MONARCHIA*: UN *WELTREFORMER* IN AGONE

Raffaele Ruggiero

Dopo l'edizione critica nazionale, condotta da Prue Shaw per la Società Dantesca Italiana nel 2009 (Firenze, Le Lettere), sono apparse a brevissima distanza due cospicue edizioni commentate della *Monarchia* dantesca.[1] A partire dalla discussione di queste novità editoriali, vorremmo tornare a leggere la *Monarchia* cercando di radicarla nel tempo e nell'ambiente culturale da cui nacque e per i quali fu scritta. In particolare il trattato politico dantesco suscita due ordini di problemi tra loro connessi: la data di composizione (e il rapporto fra la *Monarchia* e la *Commedia*) e la natura del trattato, se si tratti di opera puramente scientifica, di rivisitazione delle dottrine politiche, o se contenga una proposta concreta, un modello di società pensato in vista di un progetto ordinamentale attuale o attuabile.

La struttura dottrinale piuttosto schematica della *Monarchia* – una succinta definizione del tema e tre *quaestiones* affrontate in altrettanti libri – non dovrà indurre il lettore moderno a classificazioni semplicistiche, ma piuttosto a sondare i 'vuoti' e i 'pieni' di quel trattato.[2] Osserva opportunamente Quaglioni che l'inquadramento della *Monarchia* è rimasto per secoli singolarmente sospeso fra due estremi: utopia politica più o meno irrealizzabile o *instant book* in risposta a specifiche polemiche d'attualità in questo o quel momento lungo la vita dell'autore (Quaglioni, pp. 838-840). In realtà altri due sono gli estremi 'di genere' entro cui l'opera trova più opportuna collocazione: il trattato scientifico (*rectius* di dogmatica istituzionale, come vedremo) e il piano di riforme. Questi sono i due caratteri compresenti e confusi nella *Monarchia*, e lo sono in un momento – quello della spedizione italiana di Enrico VII – in cui entrambi i livelli erano effettivamente praticabili.[3]

[1] D. Alighieri, *Monarchia*, a cura di Prue Shaw, Firenze, Le Lettere (edizione nazionale per la Società Dantesca Italiana), 2009, con introduzione in lingua italiana e inglese; *Monarchia*, a cura di Paolo Chiesa e Andrea Tabarroni, con la collaborazione di Diego Ellero (contiene anche la *Determinatio compendiosa de iurisdictione imperii* di Tolomeo da Lucca e il *De reprobatione Monarchie* di Guido Vernani, a cura di Chiesa e Tabarroni; il *Commentarium in Monarchiam* di Cola di Rienzo e il volgarizzamento di Marsilio Ficino, a cura di Ellero), testi latini con versione italiana a fronte, Roma, Salerno ed., 2013; *Monarchia*, a cura di Diego Quaglioni, testo latino e versione italiana a fronte, in D. Alighieri, *Opere*, II, serie diretta da Marco Santagata, Milano, Mondadori, 2014 (il volume contiene anche il *Convivio*, a cura di Gianfranco Fioravanti [le canzoni sono curate da Claudio Giunta], le *Epistole*, a cura di Claudia Villa, le *Egloge*, a cura di Gabriella Albanese).

[2] Per i *capitula* sia Tabarroni-Chiesa che Quaglioni adottano la cadenza proposta da Shaw (16 – 11 – 16) con suddivisione del cap. III, x all'altezza del paragrafo 18. Pertanto i paragrafi 18-19-20 del cap. III, x di Pier Giorgio Ricci (Milano, Mondadori, 1965, «edizione nazionale delle opere di Dante per la Società Dante Alighieri») costituiscono ora il breve cap. III, XI, con conseguente rinumerazione dei capitoli restanti. Tale cesura è avallata dal consenso del manoscritto Trivulziano 642 (T) e della *princeps* (Basileae per Ioannem Oporinum 1559 = K). Cfr. Shaw, pp. 271 e 330; e Tabarroni-Chiesa, p. XXII che ritengono le oscillazioni nella suddivisione presenti nella tradizione manoscritta in parte derivate da rimaneggiamenti d'autore in corso d'opera.

[3] Quaglioni, pp. 842-44, sottolinea non solo i riecheggiamenti tra *Monarchia* ed *Epistola* VII (a Enrico VII), ma i più generali riecheggiamenti nel trattato del programma politico imperiale documentato dalle costituzioni pisane del 2 aprile 1313 e soprattutto dall'enciclica imperiale del 29 giugno 1312.

Che la *Monarchia* non sia pensata come esercizio dottrinale, ma come strumento politico è dichiarato da Dante fin dall'inizio, insieme con la consapevole adozione di una meta ambiziosa. Compito del sapiente (suo dovere nei confronti dei posteri) è l'accrescimento delle conoscenze, poiché dal sapere deriva la *publica utilitas*. Dunque non un sapere sterile, ma socialmente utile: e tuttavia la discussione sulla monarchia temporale è rimasta trascurata «propter non se habere immediate ad lucrum». Obiettivo di Dante è trarre dall'oblio questo tema e conseguire il primato in una sfida così elevata (I, I). Due aspetti sono degni di nota in questo proemio: la distinzione fra *utilitas*, durevole e socialmente condivisa, e *lucrum*, immediato e deviante; la consapevolezza di un compito elevato (per l'esattezza un agone, un *bravium* scrive Dante con espressione mutuata dal lessico paolino, cfr. Tabarroni-Chiesa, p. 6). Occorre precisare in cosa consista questa gloriosa sfida: se si trattasse di una ricostruzione teorica, di un ammaestramento dottrinale, di una sfida intellettuale, la pretesa non solo sarebbe eccessiva, ma anche contraddittoria con quanto l'autore scrive. Non è possibile infatti che Dante ritenga «ad omnibus intemptata» la trattatistica politica sulla monarchia: sebbene costituisca modulo proemiale tradizionale il rivendicare l'originalità del proprio discorso, Dante non poteva dichiarare *intemptata* una discussione siffatta, quando poi, per consenso o dissenso, con la pubblicistica precedente in tema di monarchia egli non mancherà di confrontarsi nel corso dell'opera.

Se un legame tra la *Monarchia* e la tradizione politica aristotelica appare evidente ed è pacificamente accolto da tutta la tradizione critica, occorre però soffermarsi su come l'*Etica Nicomachea* (e la *Politica*)[1] poterono essere recepite da Dante, attraverso quali mediazioni linguistiche, attraverso quali commenti, e in quale forma questi commenti si presentavano.[2] La ricezione dell'*Etica Nicomachea* passò attraverso intricati processi di contaminazione e revisione, rispetto ai quali l'attenzione di Dante dovette essere sollecitata sia per la forma letteraria,[3] il commento a un testo aristotelico ormai canonico sviluppato attraverso *quaestiones* che ne riarticolavano la materia secondo sensibilità e problematiche contemporanee, sia per il permanere, negli interstizi di questo magmatico materiale esegetico, di spunti critici oltranzistici sfuggiti alla rigida ortopedia dottrinale tomista.[4] Esemplare di questa complessa ricezione dantesca è l'e-

[1] Cfr. G. Sasso, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, Roma, Ist. Storico italiano per il Medio Evo, 2002, p. 11: una conoscenza diretta e integrale della *Politica* aristotelica di Dante nel testo latino di Guglielmo di Moerbecke è oggetto di discussione.

[2] Nel 1265 Alberto Magno curava un primo commento alla *Politica*, cui faceva seguito nel 1269-72 il commento di Tommaso poi completato da Pietro d'Alvernia. Cfr. Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLVIII: *Sententia Libri Politicorum. Tabula Libri Ethicorum*, appendix: *Saint Thomas et l'Ethique a Nicomaque* par René-A. Gauthier O.P., cura et studium Fratrum Praedicatorum, Romae, ad Sanctae Sabinae, 1971: *Préface* et édition par H.-F. Dondaine et L.-J. Bataillon, pp. 5-6 la prima notizia sul completamento del commento alla *Politica* da parte di Pietro d'Alvernia viene da Tolomeo da Lucca: a Tommaso sono da attribuirsi i commenti ai libri I-II «et partem tercii». Cfr. su questi temi G. Fioravanti, *Dante e Alberto Magno*, in *Il pensiero filosofico e teologico di Dante Alighieri*, a cura di A. Ghisalberti, Milano, Vita e Pensiero, 2001, pp. 93-102.

[3] Il commento di Tommaso all'*Etica* circolò in forma di pecie (*exemplaria*). Cfr. R.-A. Gauthier, *Appendix*, cit., pp. IX-X.

[4] Aristotele, *L'Étique à Nicomque*, tome I, *Introduction*, par René Antoine Gauthier, Louvain, Peeters, 2002, pp. 108-132. Tra il 1277 e il 1279 Egidio Romano attende a un *De regimine principum* per Filippo il Bello fondato sull'*Etica Nicomachea*: il trattato egidiano ebbe fortuna e larga diffusione manoscritta; per consenso o dissenso esso costituiva un fondamento nel dibattito giuridico-politico ancora nell'età di Bartolo. Su questi temi si veda P. Porro, *Il luogo sotto processo. La condanna del 1277 e il problema della localizzazione delle*

voluzione – additata da Gennaro Sasso – cui si assiste confrontando lo sviluppo delle posizioni politiche dal IV trattato del *Convivio* al II libro della *Monarchia*.[1] La monarchia universale è fondamento del binomio *pax et tranquillitas*[2] e permette all'umanità di raggiungere la condizione di *beatitudo* per la quale è naturalmente disposta, quella felicità – è questo il progresso segnato dalla *Monarchia* rispetto al *Convivio* – che fonda la piena attuazione delle potenzialità intellettuali.

Precisamente a proposito del tema affrontato nel I libro della *Monarchia*, «an [monarchia] ad bene esse mundi necessaria sit» (I, II, 3), è stato mostrato come, laddove Aristotele si limitasse ad enunciare che tra le forme costituzionali rette, «quidem optima regnum» (così Roberto Grossatesta nella sua versione), i commentatori medievali dell'*Etica* avessero sentito il bisogno di argomentare, di dare corpo a quella tesi, e tra le osservazioni più ricorrenti se ne incontra una, solitamente attribuita ai commenti greci all'*Etica* resi in latino da Grossatesta, secondo cui la pace sarebbe meglio garantita dall'unicità del sovrano, vale a dire la tesi di *Monarchia* I, IV, 2.[3] La contaminazione di fonti si fa ancor più complessa allorquando si considerino le *rationes* secondo cui la pace e la concordia, condizioni ottimali per lo sviluppo intellettuale naturale del consorzio umano, si ottengano più agevolmente ove la sovranità sia detenuta da uno solo. Qui il commento alla *Politica* di Pietro d'Alvernia, posto a completamento di quello avviato da Tommaso, attinge materia direttamente dallo *speculum principis* di Tommaso, il *De regno*, un testo – condotto a compimento da Tolomeo da Lucca – che a sua volta fa da base per il *De regimine principum* di Egidio Romano.[4] Un filone di riflessioni di matrice aristotelica, e nutrite di cultura giuridica, si andava formando nel corso della seconda metà del XIII secolo: analogia tra ordine umano e ordine cosmico-divino (entrambi retti da uno solo), metafore tratte dall'organizzazione del corpo umano o dall'ordine dei cieli. Si tratta di un corredo argomentativo che sarà fatto proprio anche dagli autori *de potestate papae* – Giacomo da Viterbo e Giovanni da Parigi – i quali, impegnati ad esaltare l'ordinamento autocratico della chiesa come il più efficace, mutuavano argomenti dalla trattatistica concorrente in difesa della monarchia. Come si vede si andava diffondendo e consolidando un arsenale retorico che Dante non esiterà a fare proprio nella *Monarchia*, seppure ora dilatando,

sostanze separate nel XIII secolo, in *Locus-spatium*, a cura di D. Giovannozzi, M. Veneziani, Firenze, Olschki, 2014, pp. 195-219; e in generale del medesimo studioso *Tommaso d'Aquino. Un profilo storico-filosofico*, Roma, Carocci, 2012.

[1] G. Sasso, *Dante, l'imperatore e Aristotele*, cit., pp. 16-19.

[2] La diade ricalca il programma imperiale di Enrico VII: cfr. Quaglioni, p. 847 e n. 1 per *pax et tranquillitas* in Cassiodoro I, 1 e II, 29, e da lì nel dettato della pace tra i Malaspina e il vescovo di Luni (Castelnuovo Magra 6 ottobre 1306) e infine nel *Defensor pacis* di Marsilio.

[3] Cfr. R. Lambertini, *La monarchia prima della Monarchia: le ragioni del regnum nella ricezione medioevale di Aristotele*, in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse. Lecture humanistes de Dante*, sous la direction de Bruno Pinchard, avec la collaboration de Christian Trottmann, Paris, Champion, 2001, pp. 39-75.

[4] Cfr. sul rapporto Tommaso-Egidio quanto ha osservato D. Quaglioni, *Regimen ad populum e regimen regis in Egidio Romano e Bartolo da Sassoferrato*, «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il Medio Evo», LXXXVII, 1978, pp. 201-28. Per il testo del *De regno* vedi Sancti Thomae de Aquino, *Opera omnia*, iussu Leonis XIII P.M. edita, tomus XLII, comprendente il *De Regno ad Regem Cypri*, ed. par H.-F. Dondaine, Roma, Editori di San Tommaso, 1979, pp. 421-24. Il *De regno* fu allestito da Tommaso fino a II, 8 e proseguito quindi da Tolomeo; probabilmente il titolo *De regimine principum* si afferma per l'edizione 'completata' da Tolomeo. Cfr. J. Miethke, *Stätmittelalter: Thomas von Aquin, Aegiudius Romanus, Marsilius von Padua,* in *Politischer Aristotelismus. Die Rezeption der aristotelischen «Politik» von der Antike bis zum 19. Jahrhundert,* hrsg. von C. Horn – A. Neschke-Hentschke, Stuttgart, Metzler, 2008, pp. 77-111.

ora distinguendo, ora mescolando, secondo una logica che è nuova come nuovi sono gli interrogativi cui l'autore si propone di rispondere.[1]

L'originalità della *Monarchia* e la sua natura agonale sono dunque da rinvenire nel tentativo, da parte di un letterato esule e condannato in contumacia, non solo di rivendicare per sé in modo definitivo il ruolo di *philosophus*, ma addirittura di dettare una riforma del mondo, di costruire un modello ordinamentale efficace e condivisibile, di interagire sui più elevati piani istituzionali in qualche misura condizionando le scelte future. Dovremo dunque pensare sia a un Dante che obiettivamente senta la possibilità di interloquire ai massimi livelli (la cancelleria imperiale) sia a una concreta situazione in cui alcuni principi cercavano di sottrarsi al controllo imperiale.[2]

Di carattere diverso è invece il prologo al terzo libro e quindi alla più scottante delle tre *quaestiones*, quella riguardante l'immediata derivazione divina dell'autorità imperiale: questa è l'unica trattazione per cui Dante non impiega solo il termine di *inquisitio* (adottato per designare sia tutta la *Monarchia* sia l'argomento di ciascuno dei tre libri), ma anche espressioni più dialettiche (*certamen* III, III, 18 e *disputatio* III, IV, 1, cfr. Tabarroni-Chiesa, p. XXX). In effetti l'autore stesso distingue tipologicamente le tre *quaestiones* in III, III, 1-3: il tema del primo libro era esposto «più per sanare l'ignoranza che per sedare la controversia», quello del secondo bilanciava i due aspetti, ma per il terzo libro «la verità comporta una controversia tale che […] qui è il litigio ad essere causa d'ignoranza». Se avviando il primo libro Dante evocava la *publica utilitas* del filosofo, e nel secondo si assumeva il compito di indirizzare l'attività politica, con il terzo libro la consapevolezza di un agone si fa pressante: l'autore si autorappresenta come il profeta Daniele nella fossa dei leoni (III, I, 1) con citazione biblica in cui spicca la parola *iustitia*: «Conclusit ora leonum, et non nocuerunt michi, quia coram eo iustitia inventa est in me» (*Daniele* 6, 22).[3] Una prova, dunque, quasi un martirio in nome della giustizia è quello che l'autore affronta, consapevole che le tesi esposte nel III libro solleveranno indignazione nei suoi confronti, ma pure che «potentia divina clipeus defensorum veritatis astruitur» (III, I, 3, cfr. Tabarroni-Chiesa, p. XXIX per l'insistenza sulla *veritas*).[4]

Su questo registro si sviluppa il messaggio della *Monarchia*, e in particolare vi insistono i proemi ai tre libri. In questo quadro l'esule fiorentino non è assente, non resta estraneo dalla scena politica che egli disegna, ma la occupa in prima persona: è in questa capacità di veder*si* e dar*si* un ruolo nel cuore di una disputa tra le più accese del suo tempo che l'opera manifesta spiccatamente la propria originalità.

[1] Cfr. R. Lambertini, *La monarchia prima della Monarchia*, cit., pp. 59-60. Lo studioso mostra inoltre, pp. 62-69, come gli argomenti per una monarchia temporale di estensione universale fossero presenti in Engelbert di Admont (con una particolare attenzione alla funzione religiosa) e in Pietro Aureolo con connotati più squisitamente politici (controllo dell'azione politica dei singoli regni).

[2] Cfr. A. Casadei, *Dante oltre la Commedia*, Bologna, il Mulino, 2013, pp. 110-116.

[3] Depotenziata è la versione Tabarroni-Chiesa: «perché fui trovato giusto davanti ai suoi occhi» (p. 153). Non pare opportuno che il sostantivo *iustitia* scompaia, dato il tema che Dante si accinge a discutere. L'*inquisitio* del III libro riguarderà infatti i *duo luminaria magna* del mondo, nel loro rapporto tra loro e con Dio: Kantorowicz ha mostrato come l'identificazione dell'imperatore con il sole goda di una lunga tradizione in cui l'immagine risulta derivata e connessa con il *Sol Iustitiae*. Cfr. E. H. Kantorowicz, *Dante's Two Suns* (1951), in *Selected Studies*, Locust Valley (N.Y.), Augustin, 1965 pp. 325-38: il sole imperiale si accompagna al *Sol Iustitiae* (Cristo) di Malachia 3, 20.

[4] *Iustitia* e *Veritas* (figlia di giustizia) sono associate anche nell'esordio delle *Quaestiones de iuris subtilitatibus*, diffusa opera giuridico-didattica da cui Dante nella *Monarchia* mutua la definizione di *ius* (II, V, 1-2).

Un'opera di intervento nella politica attuale, dunque, dove la polemica non resta confinata al III libro. Già nell'epilogo del libro I Dante condanna severamente il proliferare di poteri, il genere umano divenuto «bellua multorum capitum»: molte teste che frammentano l'unità dell'impero (Tabarroni-Chiesa, pp. XXIX-XXX). È significativo che l'autore, per descrivere la naturale (e perduta) condizione di unità dell'Impero, ricorra qui all'immagine evangelica della *tunica inconsutilis*, la tunica di Cristo, senza cuciture, tirata a sorte dai soldati dopo la crocifissione (I, XVI, 3; cfr. *Giovanni* 19, 23). Nella tradizione esegetica la *tunica* rappresenta l'unità della Chiesa: non è di poco conto lo slittamento semantico impresso da Dante all'immagine, a indicare la lacerazione non già della Chiesa ma dell'Impero, una lacerazione determinata dalla *cupiditatis unguis*, dall'artiglio della cupidigia. L'autore dosa sapientemente le argomentazioni, annunciandole e poi sviluppandole a tempo debito: e così la *tunica inconsutilis* tornerà in III, X, 5 per stigmatizzare la *donatio Constantini* – ritenuta illegittima da Dante, perché le prerogative imperiali sono assunte nella fattispecie dei diritti indisponibili. Il carattere inaccettabile e profondamente innaturale della donazione emerge icasticamente dal dettato: se davvero le prerogative imperiali fossero state cedute «scissa esset tunica inconsutilis quam scindere ausi non sunt etiam qui Cristum verum Deum lancea perforarunt».

Siamo di fronte a due elementi degni di particolare attenzione: un consapevole spostamento dell'immagine evangelica dall'ambito ecclesiale a quello imperiale, un'accusa di corruzione sociale (*rectius* ordinamentale) determinata dalla cupidigia. Analoghi rovesciamenti nell'applicazione di peculiari corredi metaforici erano attuati da Petrus de Vineis nell'infuocare della polemica tra Federico II e la Curia pontificia. L'epistolario di Piero non solo costituiva un manuale fondativo dell'*ars dictaminis* per il 'segretario politico', ma era il nucleo originale di diffusione retorica dell'ideologia politica degli ultimi Hohenstaufen nell'ambiente imperiale-tedesco.[1] È a Piero, e in particolare agli esordi delle epistole VI, 26 e I, 31, che risale l'originaria rivendicazione all'imperatore dell'impiego di una metafora 'solare' per rappresentare la propria autorità (e non quella ecclesiale, appunto): un tema che, dibattuto nel 1272 in una celebre *quaestio* retorica tra Enrico d'Isernia e il vescovo Bruno di Olmütz, non poteva sfuggire a Dante che si accingeva a redigere il III libro della *Monarchia*. Anzi, nell'ep. I, 31 Piero addirittura assumeva l'idea dei *duo luminaria* (sole e luna), che costituiscono anche *duo retinacula* delle umane perversioni, ma rovesciandone il segno rispetto alle argomentazioni curialiste: il sole sarà l'imperatore e il papa la luna. Nei sei libri delle sue *Epistole* Piero rivolgeva feroci attacchi anticuriali, in particolare alla cupidigia ecclesiastica: tutto un gruppo di lettere (I, 1; I, 2; I, 4; I, 17 e in particolare I, 31 databile al 1230) risultano veementemente antipapali e costituirono uno dei cardini argomentativi per la polemica anticuriale. Si pensi, ad esempio, che nella *Cronica* di Salimbene, l'acceso discorso fatto pronunciare a Ugo di Digne, ministro francescano provenzale, contro i cardinali riuniti a Lione nel 1248, rimproverati per la loro opulenza e corruzione, risulta costruito con estratti ricavati da questo gruppo di lettere fridericiane.

[1] Si veda B. GRÉVIN, *Rhétorique du pouvoir médiéval. Le Lettres de Pierre de la Vigne et la formation du langage politique européen (XIII-XV siècle)*, Roma, École française de Rome, 2008, pp. 121, 453-54 e 714-15. L'epistolario di Piero è conservato da 95 manoscritti che, sotto il titolo di *Summa* ovvero *Epistole* ovvero *Dictamina magistri Petri de Vineis*, raccolgono le 365 lettere in sei libri di misura ineguale, tematicamente scanditi. Vi sono poi altri 22 manoscritti che presentano la raccolta in forme diverse e con lettere ulteriori.

Nella *Monarchia* Dante mostra di conoscere a fondo questa biblioteca retorica di riferimento per la cultura anticurialista, e di saperne dosare assai sapientemente l'impiego. Sulla scia delle *transumptiones* operate da Piero, l'epilogo del I libro adotta la tunica di Cristo come immagine dell'Impero (e non della Chiesa), e ne imputa la lacerazione all'artiglio della cupidigia, che rende malati entrambi gli intelletti (e anche gli affetti). A questo livello l'autore si astiene dall'identificare esplicitamente in quale istituzione tale cupidigia si incarni; solo con il III libro Dante farà nuovamente riferimento alla cupidità, indicandola appunto come malattia intellettuale e causa di 'estinzione dell'intelligenza razionale': «alii, quorum obstinata cupiditas lumen rationi extinxit» (III, III, 8).[1]

Rispondendo alla *quaestio* del terzo libro, Dante distingue tre avversari-destinatari: il papa e le autorità ecclesiastiche, che contestano la verità della tesi che egli si accinge a dimostrare (cioè l'immediata derivazione divina dell'autorità imperiale, senza tramite alcuno e in particolare senza il tramite del pontefice) solo per zelo verso la Chiesa; «non de superbia contradicunt» e dunque potranno correggersi. Poi ci sono due categorie di irredimibili: coloro cui l'«obstinata cupiditas» ha definitivamente offuscato il lume della ragione, e infine i decretalisti. L'elemento unificante di questi antagonisti è la malattia intellettuale di cui si è detto: si tratta di «hominibus nanque rationis intuitum voluntate prevolantibus hoc *sepe* contingit, ut, male affecti, lumine rationis posposito, affectu quasi ceci trahantur et pertinaciter suam denegent cecitatem».[2]

Sui decretalisti occorre soffermarsi: Dante li condanna per il loro anteporre le decretali alla viva voce evangelica, e scrive:

> […] decretalistas […], qui, theologie ac phylosophie cuiuslibet inscii et expertes, suis decretalibus […] tota intentione innixi, de illarum prevalentia, credo, sperantes, imperio derogant; nec mirum audiverim quondam de illis dicentem et procaciter asserentem traditiones eclesie fidei fundamentum (III, III, 9-10).

Il contesto storico entro cui parole accese come queste si collocano è quello delle due 'ultime' decretali clementine (la *Romani principes* e la *Pastoralis cura*) che furono avvertite come un punto di rottura senza ritorno non solo nei rapporti fra il papato e l'imperatore Enrico VII, una vera e propria violazione della *fides*, ma anche come regresso su posizioni antagonistiche non più conciliabili (cfr. Quaglioni, pp. 810-811).

Si è visto, sulla scia degli studi di Gennaro Sasso, come tra *Convivio* e *Monarchia* si assista a un'evoluzione nelle dottrine politiche dantesche in tema di fondamento dell'umana socialità. Altrettanto accade per quanto concerne il capitolo conclusivo della *Monarchia* (III, XVI), dove l'autore presenta l'unica dimostrazione per via positi-

[1] In questi *alii* sarebbero da ravvisarsi i *reges* e i *principes* di II, I, 5.

[2] Così il testo in Tabarroni-Chiesa, p. 160 e Quaglioni, pp. 1236-1237, sulla scia dello studio di P. Falzone, *Ignoranza, desiderio, giudizio. L'Etica Nicomachea nella struttura argomentativa di Monarchia III 3* («Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale», XVII, 2006, pp. 299-315), dedicato a chiarire il nesso tra l'espressione dantesca e l'aristotelica *prevolacio*. Il lemma *prevolantes* risulta già attestato nella *translatio vetus* dell'*Etica Nicomachea*, l'espressione fu poi ripresa dai revisori della versione condotta da Roberto Grossatesta per coniare il sostantivo *prevolacio* (cfr. P. Falzone, *Ignoranza, desiderio, giudizio*, cit., p. 312, n. 27). Non tutti coloro che sono afflitti da questa forma di ottenebramento mentale sono destinati ad essere *sempre* in errore: altresì questi interlocutori-avversari sono *spesso* trascinati in errore *prevolando* con la volontà il lume della ragione.

va intorno all'indipendente derivazione dell'autorità imperiale da Dio. L'argomento si fonda sull'esistenza di due obiettivi preposti all'essere umano: la felicità terrena e quella eterna. Guide al conseguimento di queste beatitudini sono, distintamente, l'imperatore e il papa. Con la *Monarchia*, però, non solo la felicità terrena trova una sua più organica definizione filosofica, ma costituisce anche il punto d'incontro tra la beatitudine attiva e quella contemplativa di *Convivio* IV, XVII, 9; infatti la felicità umana consisterà nelle condizioni che permettono il raggiungimento del fine proprio dell'uomo, ossia – come Dante ha sottolineato nel proemio al I libro, dunque all'intera opera – la conoscenza. La gestione della materia ricorda da vicino quella attuata da Dante in *Purgatorio* XVI, dove il tema della libertà umana assume particolare rilievo (in questo come in moltissimi altri passaggi della *Commedia* e non solo in *Paradiso* V, con buona pace dell'interpolatore di *Monarchia* I, XII, 6), un rilievo decisivo per definire il corretto ordine delle cose mondane, cioè in qualche misura un obiettivo analogo a quello perseguito dalla *Monarchia*.[1]

Tabarroni e Chiesa opportunamente rilevano che nel finale della *Monarchia* improvvisamente l'interlocutore cambia: per tutto il terzo libro destinatario (e ad un tempo avversario dialettico) era il papa con la gerarchia ecclesiastica. Dimostrata con efficacia la tesi, cioè l'indipendenza dell'autorità imperiale, Dante non si rivolge più alla Chiesa, ma direttamente all'imperatore: è a lui che prescrive la «reverentia […] qua primogenitus filius debet», questo è un precetto comportamentale per il principe. Su questo fondamento Dante non propone un'utopica concordia dei due ordini universali, ma detta un progetto politico concreto: non a caso il messaggio ricalca le parole con cui Clemente V nel 1309 aveva riconosciuto l'elezione imperiale di Enrico VII, invitandolo a Roma per l'incoronazione/consacrazione papale (Tabarroni-Chiesa, p. XLIII). La lettera papale (MGH *Const*. IV, 1, p. 261, cit. in Tabarroni-Chiesa, p. 170 e forse presente a Dante anche per la chiusa dell'*Epistola* V) proponeva l'immagine dei *duo luminaria*, come in *Monarchia* III, IV, 2 e XVI, 10, ma senza pretese di superiorità ecclesiastica; anzi accogliendo l'idea di una necessaria concordia, di un ontologico parallelismo tra le due massime guide preposte al genere umano. Dunque un intervento, quello della *Monarchia*, che nasce in un quadro politico ben preciso, un quadro di attuale e possibile riforma, il quadro precisamente determinatosi all'indomani dell'elezione imperiale dell'estate 1309.[2] E non casualmente di quell'elezione e di quegli elettori Dante scrive in III, XVI, 13-14: stabilito che l'autorità imperiale deriva all'imperatore direttamente da Dio, e chiaritane l'indipendenza dal papa, resta un duplice problema di carattere formale, definire il valore dell'elezione imperiale (ad opera dei sette principi-elettori) e della consacrazione papale. «Isti qui nunc […] electores sic dicendi sunt – scrive l'autore – potius denuntiatores divine providentie sunt habendi»: i cosiddetti elettori – quelli attuali o altri in qualsiasi modo lo siano – sarebbe meglio

[1] Sul tema del libero arbitrio si veda da ultimo P. PORRO, *Trasformazioni medievali della libertà*, in *Libero arbitrio. Storia di una controversia filosofica*, a cura di M. De Caro, M. Mori, E. Spinelli, Roma, Carocci, 2014, pp. 171-221.

[2] Casadei e Quaglioni divergono sul quadro politico 'attuale' entro cui l'autore avrebbe concepito il trattato, rinviando il primo al clima di aspettative maturato in Italia all'indomani dell'incoronazione di Milano (6 gennaio 1311), allorché la fronda anti-imperiale non era ancora sfociata nell'opposizione aperta ed esplicita successiva all'incoronazione del 29 giugno 1312; Quaglioni invece pensa che proprio nella polemica giurisdizionale, sviluppatasi attorno alla cancelleria imperiale a Pisa tra l'estate 1312 e la primavera 1313, si radichi il lessico del trattato dantesco.

chiamarli 'denunziatori della divina provvidenza' (III, XVI, 13). Laddove Tabarroni e Chiesa sottolineano a più riprese come questi due paragrafi (III, XVI, 13-14) appaiano giustapposti e stonati rispetto al tono solenne (di «trionfale ottimismo») del capitolo, e ritengano che siano da considerare una giunta posteriore, «una precisazione» incuneata dall'autore per rispondere a obiezioni prevedibili o concrete (Tabarroni-Chiesa, pp. XLV-XLV; CXXXIV; 238-41), altresì è proprio l'eco tra le parole di Dante e testi di drammatica attualità come la *Determinatio compendiosa* di Tolomeo da Lucca (cap. 13), o la bolla *Venerabilem* di Innocenzo III (in tema di consacrazione papale) a rendere l'intervento dantesco necessario e non stonato. Che poi la posizione dantesca sia convergente con quanto Cino da Pistoia scriverà nel 1314, allorché la 'duplice' elezione imperiale aveva reso nuovamente scottante e attuale il problema, può essere considerato un naturale travaso argomentativo tra la *Monarchia* e gli scritti di un giurista, sodale di Dante, come Cino.

In effetti il passaggio relativo agli *electores/dentuntiatores* è parso a più riprese idoneo a tentare una cronologia compositiva della *Monarchia*. In particolare un'interpretazione letterale dell'espressione «isti qui nunc…» ha fatto ritenere a Maurizio Palma di Cesnola che l'autore potesse esplicitamente riferirsi alla dieta di Francoforte sul Meno (ottobre 1314) che produsse un'insanabile frattura tra gli elettori e una conseguente duplice elezione imperiale.[1] Se così fosse, tuttavia, l'utilità stessa di un trattato articolato e complesso intorno a natura e funzioni della monarchia universale perderebbe di senso (quantomeno di senso pratico) e dovremmo immaginare che Dante abbia scritto, in piena vacanza della sede imperiale, un trattato su un imperatore che non c'è.[2] Inoltre è proprio il tono tecnico, e dunque proprio dell'astrazione giuridica, presente nel passo in esame che non solo lo rende del tutto coerente con l'andamento dell'intero capitolo conclusivo, ma fa intendere chiaramente come l'autore miri non già ad una specifica elezione, ma al sistema elettorale vigente: «Isti qui nunc electores dicendi sunt» non sono specifiche persone concretamente riunite per un'elezione, ma «coloro che nell'ordinamento vigente (*nunc*) sono detti elettori».

Il riferimento ai *duo luminaria* rimanda direttamente al clima culturale che domina nel canto XVI del *Purgatorio*, un canto – quello centrale della *Commedia* – su cui già Singleton attirò l'attenzione.[3] In quel canto due grandi temi appaiono convergenti

[1] M. PALMA DI CESNOLA, *Monarchia. La datazione intrinseca* (1998), in IDEM, *Questioni dantesche. Fiore, Monarchia, Commedia*, Ravenna, Longo, 2003, pp. 43-62. Contro la tesi di Palma di Cesnola si veda anche O. CAPITANI, *La questione della datazione della Monarchia. Il senso concettuale e istituzionale della polemica di Dante contro la funzione costituzionale degli electores del Re dei Romani*, in *Lectura Dantis Bononiensis*, I, a cura di E. Pasquini e C. Galli, Bologna, Bononia Univ. Press, 2011, pp. 103-125.

[2] Su questa linea A. CASADEI, *Dante oltre la Commedia*, cit., pp. 116-19 e QUAGLIONI, pp. 841-843 e 852-860, dove quest'ultimo osserva quanto sia incerto assumere il complesso processo di divulgazione delle costituzioni clementine come fondamento cronologico per la datazione.

[3] Cfr. R. RUGGIERO, *«A maggior forza e a miglior natura / liberi soggiacete». Libertà e diritto in Purgatorio XVI*, in *Il Diritto e il Rovescio. La gravità della legge e la sostenibile leggerezza delle arti*, a cura di R. Cavalluzzi, P. Guaragnella, R. Ruggiero, Lecce, Pensa, 2012, pp. 51-79. Restano fondamentali i contributi di C. S. SINGLETON, *La poesia della Divina Commedia*, trad. it. di G. Prampolini, Bologna, il Mulino, 1978, in part. pp. 241-45 (il saggio risale al 1958) e 451-462 (*The Poet's Number at the Center* del 1965). Sulla dimensione civile, di concreto progetto politico, assunta dalla *Commedia* almeno a partire dall'ingresso nella città di Dite, rende testimonianza da par suo Dante Della Terza studiando il canto di Brunetto. Cfr. D. DELLA TERZA, *Il canto di Brunetto* (1978), ora in IDEM, *Dante e noi. Scritti danteschi*, a cura di F. Nardi, Roma, Edicampus, 2013, pp. 61-83. Da ultimo

con il dettato della *Monarchia*: il problema della libertà umana di fronte alla provvidenza divina – cioè il 'libero arbitrio' di I, XII, 2 –, e la ricerca della felicità umana. La *Monarchia*, come il XVI canto del *Purgatorio*, non ignora la dimensione teologica e trascendente della vita umana, ma tiene questo tema sullo sfondo, portando invece in primo piano la felicità dell'uomo nel suo vivere quotidiano, nel suo agire politico. Laddove si voglia pensare a una *Monarchia* concepita negli anni pisani della lotta politica ancora attiva, dunque una *Monarchia* consonante con il *Purgatorio*, altri aspetti problematici resteranno chiariti: ad esempio la differenza strutturale nei ragguagli sulla storia romana presenti nel II libro del trattato e nel VI canto del *Paradiso*. In *Monarchia* II, impegnandosi a giustificare il primato del popolo romano e la sua naturale 'missione' imperiale, Dante evoca gli episodi fondanti della storia romana, ricorrendo per l'impianto esemplare al modello virgiliano costituito dal VI libro dell'*Eneide*: ne risulta una rassegna un po' sfocata rispetto all'obiettivo, perché la storia romana sarà tutta repubblicana (e come tale semplice prefigurazione della grandezza imperiale) e culminerà in Catone, limitandosi ad additare Ottaviano Augusto solo come il principe che realizzò la 'pienezza dei tempi' nel cui ambito poté realizzarsi l'incarnazione di Cristo.[1] Un diverso panorama storico emerge da *Paradiso* VI, dove non solo la storia è tutta imperiale, ma dove è evidente anche il concetto modernissimo di *translatio imperii*, fino a ricomprendervi, senza soluzione di continuità, l'impero carolingio di Aquisgrana. Una distanza tematica che non può essere semplicemente determinata da una diversità di obiettivi (così Tabarroni-Chiesa, pp. XXXVIII-XXXIX) ma che implica anche una diversa prospettiva politica, diremmo un'evoluzione dalla *Monarchia* verso il *Paradiso*.

In questo quadro volto al conseguimento della felicità umana sotto la guida distinta e coordinata di due autorità supreme, c'è naturalmente posto per una dialettica dei poteri. Nel cap. XIV del primo libro si sperimenta tutta la carica empirica della *Monarchia*, si avvertono influenze e preoccupazioni contingenti che trascinano l'opera speculativa sul terreno delle prassi politiche, e soprattutto giuridiche, nell'Italia di primo Trecento. Il tema in discorso è il rapporto fra imperatore (monarca supremo) e principi territoriali: un rapporto che Dante declina immediatamente in termini giuridici come relazione fra leggi generali e leggi territoriali o specifiche. Il problema ha risvolti delicati perché non comporta solo un riconoscimento delle autorità locali, con le loro gelose prerogative, ma il rapporto funzionale fra un diritto con pretese universalistiche e un particolarismo giuridico pervasivo. Per comprendere il rilievo della questione occorre prendere per un momento le distanze dal dettato dantesco e guardare al traffico economico-giuridico nell'Europa di primo Trecento. Dopo quasi due secoli

sul rilievo etico che assume, nel progetto della *Commedia*, l'atteggiamento di Dante nel 'dirsi' scolaro di Brunetto è tornato M. SANTAGATA, *L'io e il mondo. Un'interpretazione di Dante*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 322.

[1] La condizione di pace e tranquillità dell'Impero, e dunque di tutto il mondo, raggiunta durante il principato di Ottaviano, riecheggia da *Monarchia* I XVI 2 alla petrarchesca *Sine nomine* 4 (a difesa di Cola): oggi QUAGLIONI, (pp. 815-20 anche per i rilievi d'insieme sul 'dantismo petrachesco') segnala opportunamente come il motivo dantesco ritorni nel 1355 in una chiosa alla costituzione imperiale *Ad reprimendum*, una delle costituzioni emanate a Pisa da Enrico VII contro i ribelli alla giurisdizione imperiale (nella fattispecie Roberto d'Angiò). La presenza del tema non dimostra solo la ricezione del trattato dantesco in ambiente giuridico-specialistico, ma la precoce consapevolezza del glossatore di una connivenza tra gli interventi normativi imperiali pisani e l'opera di Dante a sostegno politico-culturale di quegli interventi.

di riscoperta e impiego del diritto romano, dapprima da parte della scuola giuridica bolognese, poi con la fattiva collaborazione di grandi maestri transalpini e francesi in particolare, infine con la delicata contaminazione tra diritto civile e canonico, la società medievale sperimentava una diffrazione pulviscolare tra posizioni giuridiche diverse e talora confliggenti. Nessuno negava l'autorevolezza dell'impalcatura romanistica, in quanto diritto vigente dell'Impero universale, ma ormai su quell'impalcatura molto di nuovo era stato costruito: in primo luogo dalla Chiesa, che aveva mutuato modelli romanistici per dare soluzione a proprie dinamiche interne, ed ora proponeva con forza l'impianto canonistico come a sua volta archetipico e valido non solo per fatti-specie interne, ma anche nei rapporti che a qualsivoglia titolo vedessero coinvolta la struttura ecclesiale (e questo tipo di rapporti era naturalmente assai frequente, data la natura dell'economia e della società medievale). Esistevano poi norme statutarie di origine locale, municipale, che a loro volta potevano o meno essere armonizzate e riconosciute in fonti superiori (sovrani e principi territoriali). Poiché la cogenza di una norma dipende in gran parte dalla capacità di assicurarne il rispetto, ovvero di garantire l'efficacia del sistema di tutele sotteso a ciascun istituto, in singoli contesti era molto più facile che fosse riconosciuta come valida (cioè fosse praticamente azionabile) una tutela di origine canonistica o municipale che non l'istituzione romanistica, magari corrispondente ma azionabile di fronte a un'autorità lontana e spesso assente. Quale il rapporto tra le fonti normative diverse, e dunque quale il rapporto fra l'imperatore e le signorie locali? Evidentemente l'imperatore non poteva che essere configurato come un'istanza arbitrale superiore, ma in qualche misura suppletiva, allo stesso modo il diritto romano-imperiale, diritto comune per definizione, diventava norma superiore e generale, di riferimento, ma a tutti gli effetti agibile solo in via suppletiva, ove una previsione specifica di grado inferiore mancasse.

Tornando al dettato della *Monarchia*, Dante argomenta questo tema con lo stesso impianto aristotelico con cui i commentatori disciplinarono il conflitto tra fonti normative di ordine diverso: Dante considera le norme di origine imperiale come le proposizioni maggiori (di genere) in un sillogismo pratico cui occorre che in ambito locale si aggiunga la proposizione minore (che è proposizione di specie, ma anche nesso causale), per dare adito a un corretto giudizio (*Monarchia* I, XIV, 7). Allo stesso modo il diritto di origine locale e territoriale prevaleva su quello comune imperiale in quanto diritto specifico, rispetto a quello superiore ma generico.[1] Anche in questo caso è dato cogliere una significativa convergenza tra *Monarchia* e *Purgatorio* XVI: è stato mostrato da Quaglioni come il lessico del trattato riecheggi le costituzioni pisane di Enrico VII, incentrate sulla *fides* dovuta dai vassalli dell'Impero, sulla repressione dei *rebelles* colpevoli del *crimen laesae maiestatis*:[2] ora il colloquio tra Dante e Marco

[1] Di un sistema giuridico medievale come *koiné*, come «una esperienza per molteplici ordinamenti», discute con lucidità Paolo Grossi in pagine magistrali. Si veda P. Grossi, *L'ordine giuridico medievale*, Roma-Bari, Laterza, 1995. Lo studioso rivendica all'esperienza giuridica medievale un'origine 'dal basso', nata dalla e nella prassi: «Il medioevo fu così il terreno d'elezione o per una struttura teorica universale come l'Impero, costruzione ideale e simbolo più che creatura effettiva, o per una miriade di frantumate entità di gestione politica». Grossi sottolinea il tema del particolarismo giuridico medievale e l'influenza sistematica del rapporto fra *iura propria* e *ius commune*: «i detentori del potere costituiscono *una* fonte fra le molte chiamate alla edificazione di quell'ordine; senza dubbio non la sola, e nemmeno la prevalente» (p. 55).

[2] Sulla storia di questo tema si leggano le fondanti pagine di M. Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974. Oggi Quaglioni

Lombardo in *Purgatorio* XVI è dedicato all'ordine del mondo e non manca di richiamare il ruolo che in tale ordine è rivestito da quanti (pochi) sono ancora rispettosi della *fides*, dei corretti rapporti politici «in sul paese ch'Adice e Po riga».

È inoltre particolarmente significativo osservare che Dante, nell'avviare questa riflessione politico-giuridica sui rapporti tra fonti normative differenti, muova precisamente dall'*epyeikeia*: «ut patet per Phylosophum in quinto *ad Nicomacum* epyeikeiam commendatam» (*Monarchia* I, XIV, 4). Il tema dell'*aequitas* non solo è di grande attualità nella riflessione giuridica medievale, ma costituiva il terreno politico di incontro tra le istanze più scottanti del tempo, e in particolar modo tra modello civile e modello canonico nelle loro rispettive evoluzioni. L'equità non si presentava più solo nelle sue vesti classiche, vale a dire come modo di atteggiarsi del diritto chiamato a dirimere il 'caso singolo', ma rivendicava le sue origini aristoteliche. Questa equità è quella che non esautora il diritto, ma corregge la regola articolando il rapporto fra generalità (e astrazione) della norma e specificità del caso concreto.[1] Ora però richiamare la *ratio aequitatis* e ricollegarla alle sue origini aristoteliche costituiva già per Dante e i suoi contemporanei un'importante presa di posizione politica. Infatti di equità parlavano, e in modo evidente e iterato, tutte le grandi decretali medievali: l'equità e l'elasticità dell'applicazione umana del diritto faceva nel sistema canonico da contraltare all'immobilità della costituzione divina ed eterna della Chiesa, costituiva un modello d'azione e soprattutto una vera e propria fonte del diritto: «l'equità canonica, l'edificio che nasce dalle pietre accumulate dai bolognesi, pietre però cementate e composte in una architettura complessiva che completamente le trasfigura».[2]

Assistiamo così ad una nuova 'appropriazione' dantesca, o piuttosto ad una riattribuzione del principio di equità alla sua genuina origine filosofica: l'autore sorvola sulla lunga vicenda 'canonistica' dell'equità, richiama direttamente la fonte aristotelica (il quinto libro dell'*Etica Nicomachea*) e le assegna il ruolo di strumento dirimente nel possibile (ma empiricamente certo e continuo) conflitto tra fonti normative di ordine diverso, e dunque anche tra fonti civili ed ecclesiastiche. Siamo di fronte a uno dei più raffinati tentativi di guardare alla dialettica di separazione/contaminazione tra i due fori medievali,[3] con la spregiudicatezza di un letterato che sente di potersi accingere a dettare una riforma per i massimi ordinamenti del proprio tempo.

Si è fatto cenno al problematico riferimento alla *reverentia* dovuta dall'imperatore al papa ed evocata in chiusa al trattato:

> Que quidem veritas ultime questionis non sic stricte recipienda est, ut Romanus Princeps in aliquo Romano Pontifici non subiaceat, cum mortalis ista felicitas quodammodo ad inmortalem felicitatem ordinetur. Illa igitur *reverentia* Cesar utatur ad Petrum qua primogenitus filius debet uti ad patrem: ut luce paterne gratie illustratus virtuosius orbem terre irradiet, cui ab Illo solo prefectus est, qui ad omnium spiritualium et temporalium gubernator (III, XVI, 17-18).

percorre i riecheggiamenti dalla *Monarchia* presenti nelle glosse di Bartolo che nel 1355 accompagnarono l'assorbimento delle costituzioni pisane nel *Corpus iuris* giustinianeo (QUAGLIONI, pp. 844-845).

[1] Su questi temi vedi M. BRETONE, *Aequitas. Prolegomeni per una tipologia*, «Belfagor», 61, 2006, pp. 338-43.

[2] P. GROSSI, *L'ordine giuridico medievale*, cit., pp. 210-214, in specie p. 213.

[3] Sul continuo incontro-scontro tra i due fori, senza che mai si realizzasse un loro effettivo coordinamento, si vedano le pagine di P. PRODI, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, il Mulino, 2001.

All'apparenza, queste parole suonano in stridente contraddizione con quanto Dante ha affermato nel corso dell'intero trattato e soprattutto nel terzo libro. Tuttavia, rivelando il tessuto dogmatico (*rectius*: giuridico dottrinale) sotteso a questo passaggio, Quaglioni ha potuto opportunamente osservare che l'affermazione conclusiva «più che un sapore conciliatorio, ha il senso di una conferma della distinzione tra le potestà supreme, tale che non solo implica una rigida separazione, ma una relazione che non ammette che l'una sia fondamento e principio dell'altra. Dante esclude ogni soluzione di tipo monistico».[1]

L'altro elemento di sostegno a favore di una datazione tarda della *Monarchia* è stato l'inciso in I, XII, 6, autocitazione di *Paradiso* V proprio in tema di libertà. Ecco il testo vulgato: «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], […]». Oggi Diego Quaglioni, avendo individuato nel ms. Add. 6891 della British Library (Y) un esemplare completo del trattato dantesco e avendo quindi proceduto alla collazione, ha constatato l'assenza dell'inciso, rimuovendo definitivamente l'ipoteca di una presenza dell'autoglossa nell'archetipo.[2] Ecco dunque il testo restaurato sulla base della lezione di Y da Quaglioni:

Hoc viso, iterum manifestum esse potest quod hec libertas sive principium hoc totius nostre libertatis est maximum donum humane nature a Deo collatum, sicut inmissum a Domino inmediate iam dixi, quia per ipsum hic felicitamur ut homines, per ipsum alibi felicitamur ut dii.

Ciò visto, può essere una volta di più chiaro che questa libertà, ovvero questo principio di ogni nostra libertà, è il dono più grande conferito da Dio alla natura umana, dal Signore immediatamente infuso, come ho già detto, perché grazie ad esso siamo qui felici come uomini, e grazie ad esso altrove siamo felici come dèi.

Il rinvio alla *Commedia* era stato da tempo avvertito come interpolazione da studiosi avveduti.[3] Slegata la *Monarchia* dalla composizione del *Paradiso*, e se mai ricondottala ai temi di *Purgatorio* XVI, cade anche il datato argomento che vorrebbe porre il trattato dantesco in relazione alla bolla *Si fratrum* di Giovanni XXII, anzi farne una risposta su commissione al divieto che la bolla imponeva di fregiarsi del titolo di vicario imperiale, *vacante imperio*: la *Monarchia* è scritta altresì da chi pensa che la situazione politica italiana sia tale da permettere una riforma ordinamentale su vasta scala, ed è su questa condizione che resta concentrato l'autore lungo l'intera opera.

Concludiamo queste osservazioni tornando a quella rivendicata originalità della *Monarchia* da cui abbiamo preso le mosse. Le opere di Dante appaiono tutte all'inse-

[1] Cfr. QUAGLIONI, pp. 1412-1415. Soggiunge lo studioso in nota: «Che la filiale *reverentia* dantesca non possa essere interpretata semplicemente come una relazione potestativa in senso dominativo, è chiaro anche da quanto spiega Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 57, a. 4, distinguendo tra *ius paternum* e *ius dominativum*» (p. 1415). Si veda anche il rinvio alla *reverentia debita* nella formula di giuramento pronunciata da Enrico VII per l'incoronazione romana (6 luglio 1313) in MGH, *Legum sectio* IV, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum* IV, 2, n. 807, p. 808.

[2] Cfr. D. QUAGLIONI, *Un nuovo testimone per l'edizione della Monarchia di Dante: il manoscritto Additional 6891 della British Library*, «Laboratoire italien», XI, 2011, pp. 231-279; A. CASADEI, *Dante oltre la Commedia*, cit., pp. 120-21; G. P. RENELLO, *A proposito della Monarchia. Note in margine al ritrovamento del ms. Additional 6891*, «L'Alighieri», 41, 2013, pp. 115-156; QUAGLIONI, pp. 1008-1009.

[3] Vedi da ultimo M. SANTAGATA, *Introduzione* al vol. I delle *Opere*, Milano, Mondadori, 2011, pp. LXXIII-LXXIV e CXXIX, n. 43.

gna della rivoluzione nei generi, dell'impossibilità di circoscrivere la sua scrittura nel canone dato. La *Monarchia*, così sillogistica, così nutrita dalle forme della dottrina giuridica, sembrerebbe invece «nata nelle aule di uno *Studium*».[1] Eppure Dante scrive fin dall'inizio di essersi proposto «di palesare verità mai da altri tentate» (I, I, 3): in effetti «in quale altra opera politico-giuridica il Digesto sta accanto a Livio, a Virgilio, a Ovidio, a Lucano, a Boezio, accanto ad Aristotele e ai suoi interpreti, accanto a Seneca e a Cicerone come nella sua? E soprattutto, quale altra opera di questo genere sublima al livello della più alta e oggettiva speculazione formale e filosofica una materia impregnata di passioni, interessi, odi come quella a cui la *Monarchia* si applica»?[2]

In questa sfida per dare all'attualità polemica lo slancio di un messaggio destinato a iscriversi come classico e punto di partenza per una tradizione che guardi al futuro risiede la natura agonale del trattato politico dantesco.

[1] Cfr. M. Santagata, *Dante. Il romanzo della sua vita*, Milano, Mondadori, 2012, p. 259.
[2] *Ibidem*.

COMPOSTO IN CARATTERE DANTE MONOTYPE DALLA
FABRIZIO SERRA EDITORE, PISA · ROMA.
STAMPATO E RILEGATO NELLA
TIPOGRAFIA DI AGNANO, AGNANO PISANO (PISA).

★

Marzo 2016

(CZ 2 · FG 13)